



Misbah

İSLAMİ DÜŞÜNCE VE ARAŞTIRMA DERGİSİ SONBAHAR 2016 YIL: 5 SAYI: 12



Dr. Cafer Yusuffi

Dinin Cevherini Belirlemede
Schleiermacher'in Yaklaşımı ve Tenkidi

Dr. Muhammed Cevad Ebu'l-Kasımî

Hz. Ali'nin (a.s) Teorik ve
Pratik Siretinde Adaletçilik Modeli

Yusuf Tazegün

Hüseyinî Kıyamın Tarihsel Boyutu

Üstad Murtaza Mutahhari

Teorik İrfan,
Pratik İrfan ve Ahlak İlmi

Dr. Yusuf Şefiî

Fıkıh ve Tıp Açısından Anatomi

Prof. Dr. Ali Rıza Arafî

Mevlânâ'nın Hayatı ve Eserleri

*İmam Ali b. Muhammed Hadi'den (a.s)
Ziyaret-i Camietu'l-Kebire*

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

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

Misbah

İslami düşünce ve
araştırma dergisi

Yayın Türü:

Ulusal Süreli Yayın

Sonbahar 2016,
Yıl: 5, Sayı: 12

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

Misbah

İslami düşünce ve araştırma dergisi

Sonbahar 2016

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, Emre Güngör

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Adres

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No:108

Zeytinburnu / İSTANBUL

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

İçindekiler

- Dr. Cafer Yusufî **05** Dinin Cevherini Belirlemede Schleiermacher'ın Yaklaşımı ve Tenkidi
- Doç. Dr. Muhammed Rıza Kâimî Mukaddem **17** Kur'an'ın İbret Verme Yöntemi
- Prof. Kasım Nur Muhammedî **39** İslam ve Batılı Mütefekkirlerin Düşüncesinde İlahi İrade ve Determinizmin Reddi
- Dr. Muhammed Cevad Ebu'l-Kasimî **69** Hz. Ali'nin (a.s) Teorik ve Pratik Siretinde Adaletçilik Modeli
- Yusuf Tazegün **85** Hüseyinî Kıyamın Tarihsel Boyutu
- Doç Dr. Muhammed Beheştî **105** Feyz-i Kâşânî'nin Düşüncesinde Cinsel Eğitim
- Üstad Murtaza Mutahhari **147** Teorik İrfan, Pratik İrfan ve Ahlak İlimi
- Dr. Mesud Azerbaycanî **183** İslam ve Modern Psikolojiye Göre İnsanı Kamil
- Hüseyin İskenderî, Zühre Hüsrevî **205** İslamî Psikolojinin Varsayımları
- Dr. Yusuf Şefî **219** Fıkıh ve Tıp Açısından Anatomi
- Prof. Dr. Ali Rıza Arafî **229** Mevlânâ'nın Hayatı ve Eserleri
- İmam Ali b. Muhammed Hadî'den (a.s) **247** Ziyaret-i Camietu'l-Kebire



Dinin Cevherini Belirlemede Schleiermacher'ın Yaklaşımı ve Tenkidi

Dr. Cafer Yusufi

Özet

Din araştırmaları sahasında Rönesans'tan sonra, özellikle de Hume ve Kant'ın ardından ve yönelttikleri eleştirilerle birlikte ortaya çıkan iniş çıkışlara dikkat edildiğinde artık dinin bağımsız ve çözümlenebilir bir fenomen olarak bağımsız bir yeri kalmadığı hissediliyordu. Her ne kadar kimileri Tanrıya inancı o dönemde de mümkün görüyorduydu da Tanrı artık bir hipotez ve vazedilmiş ilkeye dönüşmüştü. İ dünyamızdaki bir kısım eğilimleri izah etmek için ondan yararlanıyorduk. Immanuel Kant'ın, Tanrıya inancın lüzumunu savunurken ondan farazi varlık, ispatlanamayan ve reddedilemeyen mevcut olarak söz etmesi aslında inkârcılığın en berbat şekliydi ve meselenin özüydü. Çünkü Kant bilse de, bilmese de, akıllı her insan, farazi bir Tanrının gerçek Tanrının yerini alamayacağını ve hakiki Tanrıya inancın etkisini Tanrı faraziyesinden beklemenin mümkün olamayacağını anlayabilir. Gerçekten de Kant gibi bir düşünürün, insanı ahlaklı yapmak için varsayımdan öte anlam ifade etmeyen ve varlığı bütünüyle kuşku bir Tanrı tavsiye etmesi çok şaşırtıcıdır ve insanın inanası gelmemektedir. Hakikaten bu ispat, açıkça reddetmekten daha kötü olmasa bile iyi de değildir. Bu arada ansızın bir Alman şahsiyet bazı yeni görüşleri dinî düşünce alanına soktu. Bu sayede dinî düşüncede yeni bir faslın yaprağı çevrilmiş oluyordu. Bu şahsiyet Schleiermacher'den (1768-1834) başkası değildi. “Din Hakkında” adını verdiği kitabını yazıp onu 1799'da yayınlamak çağdaş dönemlerin dinî düşüncesine büyük hizmette bulundu. Fikirlerini destekleyenlerin de, eleştirenlerin de itirafıyla, ondokuzuncu yüzyılda Protestan düşüncüyü harekete geçiren zincirin başı olarak adlandırıldı.¹ Dinî araştırmalar sahasında Ernst Troeltsch, Rudolf Otto, Joachim Wach, Katz, Stace, William James ve Proudfoot gibi ondan sonraki pek çok düşünür onun “Din Hakkında” kitabından ve “Hıristiyan İmanı” başlıklı diğerk kitabından etkilendi.²

¹ Proudfoot, Tecrübe-i Dinî, tercüme: Abbas Yezdanî, s. 18.

² A.g.e.

Immanuel Kant'ın, Tanrıya inancın lüzumunu savunurken ondan farazi varlık, ispatlanamayan ve reddedilemeyen mevcut olarak sözetmesi aslında inkârcılığın en berbat şekliydi ve meselenin özüydü. Çünkü Kant bilse de, bilmese de, akıllı her insan, farazi bir Tanrının gerçek Tanrının yerini alamayacağını ve hakiki Tanrıya inancın etkisini Tanrı faraziyesinden beklemenin mümkün olamayacağını anlayabilir.

Schleiermacher'in Nazariyesinin Özeti

Schleiermacher'in, din sahasında iki temel hedefe, yani 1) Dinin yeni bir tavsifi ve modern yorumu, 2) Din ve dindarlığın kesin müdafaası hedeflerine ulaşmak için yaptığı en önemli iş, dinî araştırmaların yönünü, dinî inançların onun failine olan aidiyetinden değiştirmektir. O, harici dinî araştırmayı dâhili dinî araştırmaya doğru değiştirdi ve dini, insanın derununda inkâr edilemez bir hakikat, onun bulgu ve hissettiklerinin bir parçası olarak ortaya koymayı başardı. Böylelikle onun yerini tespit etmiş ve eleştirenlerin kapkaçından korumuş oldu. Şöyle der:

İbadetin ne olduğu ve ibadette hangi varlığa yönelineceğini sormak yerine, dindarın derunundan ne geçtiğini ve itaat, ibadet, tazim ve kurbana riayet etmesini sağlayacak ne hissettiğini sormak gerekir.

Schleiermacher'in metodu, sadece bir şeyin, tecrübe ederken ki zuhur tarzına bakan fenomenolojik metottur. Bu yöntemde o şeyin hakikat içerip içermediğiyle ilgili yargıda bulunulmaz. Bu yaklaşımın din felsefesi için fevkalade önemi vardır.³

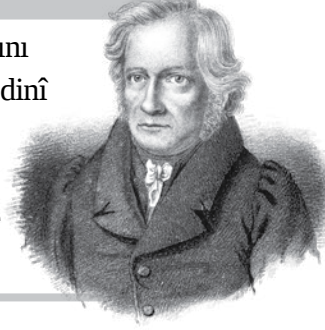
Tecrübe onun nazarında, aşağıda özellikleri sıralanan pasif ve edilgen şeye atfedilen yüzleşmedir. Bu özelliklerin birincisi, o didir. Şahsın deprem olgusuyla yüzleşmesi gibi. İkincisi, aynı fenomeni tecrübe eden başkalarıyla dertdaş olma hissi verir. Üçüncüsü, akılcı çıkarım ve kavramlardan bağımsızdır. Dördüncüsü, başkalarına aktarılamaz.

Din taraftarı ve din tenkitçisi aydınların dinin tarifinde hataya düştükleri savunur. Onun inancına göre din; inanç, ahlak ve davranış bütünü değildir. Bunu bir tür indirgemecilik ve atfetme olarak telakki etmiş ve dini başka her alandan bağımsız ve özgün kabul etmiştir. Dinî hayatın harici formlarını, sahih deruni dinî hayatla karıştırmaz.⁴

³ Ali Rıza Kaiminiya'dan alıntı, Tecrübe-i Dinî ve Guher-i An, s. 30.

⁴ Rahnuma-yi İlahiyat-i Protestan, s. 20, Ali Rıza Kaiminiya'dan alıntı, Tecrübe-i Dinî ve Guher-i An.

Schleiermacher: “Din Hakkında” adını verdiği kitabını yazıp onu 1799’da yayınlayarak çağdaş dönemlerin dinî düşüncesine büyük hizmette bulundu. Fikirlerini destekleyenlerin de, eleştirenlerin de itirafıyla, ondokuzuncu yüzyılda Protestan düşüncüyü harekete geçiren zincirin başı olarak adlandırıldı.



O, din sahasındaki bütün eleştirilerin dinî inanç, öğreti ve önermeleri hedef aldığına inanıyordu. Bu yüzden dini en iyi savunma şekli, dinin asıl eksenini, cevherini ve ayırt edici özelliğini bulmaktı. Kendisi, değinilen iki kitabında bu nazariye için iki çerçeve ortaya koydu. Dinin her iki zemininde (tavsif ve müdafaa) indirgemeciliği reddetmekte ısrarcı davranır. Çünkü sadece diğer alanlardan bağımsız kabul ettiğimiz takdirde dini kâmil biçimde anlayabileceğimize inanır. O, dini, düşüncenin diğer alanlarından bağımsız görmekle yetinmeyip daha ötesine geçmiş ve dini, zihinsel kavramlar ve kategorilerden de bağımsızlaştırmaya çalışmıştır.⁵

İkinci maksada ulaşabilmek için iki şartı gerekli görür:

1. Tecrübe, zihinsel kavram ve kategoriler türünden olmayacak.
2. Tecrübe, zihinsel kavram ve kategorilerin sonucu olmayacak.

Böylelikle, çizdiği çerçevenin temellerinden sayılan yorumsuz tecrübeye yaklaşır.

Nazariyesinin ilk boyutu geç dönem araştırmacıları nezdinde kabul gördü. Fakat ikinci boyut ve tecrübenin yorumdan ve kavramlardan bağımsız olduğunda ısrar etmesi, aralarında Wane Proudfoot’un da (Dinî Tecrübe kitabı) bulunduğu birçoklarınınca tenkide uğradı. Onun görüşlerinden bahsettiğimiz bahsin sonunda tenkitlerine bir miktar değineceğiz.

Schleiermacher, dindarın iç dünyasına göz attığında üç fenomenle karşılaştı:

1. Dinin teorik bilgisi ve unsurları
2. Dinî fiiller ve ameller
3. Dinî duygular ve hissiyat

Birinci fenomeni bilgi havzasıyla irtibatlı kabul ederek dinin cevheriyle ilgili görmeştir. İkinciye ahlak alanıyla irtibatlandırmıştır.

Dinî alanın bağımlı üçüncü fenomenle, yani duygular ve hissiyatla kurmuştur.

Schleiermacher’in bu yaklaşımı, aslında, insanı akıl, irade ve duygu alanlarından oluşmuş varlık kabul eden o çağın antropolojisinden alınmıştı. Schleiermacher, dini duygulara atfetmesini şöyle açıklar:

⁵ A.g.e., s. 120.

Gerçek bilim, mükemmel görüştür. Gerçek eylem, kendiliğinden kültür ve sanattır. Gerçek din, sonsuzluğa eğilim ve duygudur.⁶

O, dindarlığı ne düşünce, ne de irade işi, bilakis duygu işi olarak görüyordu. Şevk duygusunun tahlil edildiği yerde dindarlığın doğrudan tecrübe edileceğini inanıyordu. Bu ise düşünerek olacak bir şey değildi. Din vukufiyeti asıl ve vasıtasız kabul ediyor ve dini, bütünüyle insanın hissiyatında arıyordu.⁷

“Din Hakkında” isimli kitabında dinin cevherini sonsuzluğa iştiaak, duygu ve tecrübe olarak tarif eder. Fakat “Hıristiyan İmanı” kitabında dinin cevherini itaat duygusu ve tecrübesi, varlığın kaynağına veya evrenden ayrı bir kudrete bağlılık olarak kabul eder. Ama önemli olan, duyguların, Allah’ın nefisler üzerinde doğrudan tasarrufta bulunmasından kaynaklandığında dinî olduğuna inanmasıdır. İnsan edilgen olmalı ve tecrübesi uydurulmuş olmamalıdır. Bilakis insan nefsinin dışından fiilen alınmalıdır. Şöyle der:

“Dindarlık, sınırlılık hissi veya bilgi açısından kendini varlığın kaynağına veya bir kudrete bağlı hissetmektir.”⁸

Başka bir yerde de şöyle der:

“Dindarlık ne bilgidir, ne de eylem. Aksine duygu yoğunluğu veya aracısız şuurdur.”

Görüldüğü gibi, Schleiermacher’in en çok çabaladığı şey, dinin cevherini fikir ve akıldan bağımsız telakki etmektir. Düşüncenin bu duyguya müdahalesini duygunun asıl olmasından sonraya bırakmakta ve ona nispetle yabancı saymaktadır.

Tanıyla irtibat, mutlak bağlılık ve sonsuzluk hissini dinin cevheri olarak ilan ederken bazen vasıtasız bilinçten bahsetmekte, dinin cevherinin kavramların haricinde olduğu iddiasını eleştirilenler için münakaşa edilebilir hale getirmekte ve aşikâr çelişkiyi bertaraf edebilmek için tecrübe ve duygunun aslını her türlü yorum ve izaha öncellemektedir. Bu nedenle şöyle yazar:

“Bizim meselemizde mutlak bağlılığı Tanıyla irtibatla bir sanmaya ilişkin söylenmesi gereken şudur ki, bu mevzu, bilinçle ilgili bahiste değinildiği gibi, etkileyen ve etkilenen varlığımız ve menşeimize Tanrı kelimesiyle işaret edilecek şekilde anlaşılmalıdır. Bu, bizim için bu kelimenin asıl ve hakiki manasıdır.” (Schleiermacher, 1928: 404).

Mutlak bağlılık hissini hiçbir zihinsel form aracılığıyla meydana gelmeyeceğini söyler. Bu duygunun, Tanrı hakkındaki apriori bilginin bir kısmıyla kayıt altına alınamayacağı da açıkça belirtir. (Schleiermacher, 1924: 403).

⁶ Schleiermacher, *Derbare-i Din*, s. 39.

⁷ Wane Proudfoot, *Tecrübe-i Dinî*, s. 28.

⁸ A.g.e., s. 37.

Bu duygu, kavram ve inançlardan tamamen bağımsızdır.⁹

Bu iddiayı şöyle temellendirir: Tanrı kelimesi, anlamını, faydadan tamamen arınmış mutlak bağlılık hissinden alır veya teorik zeminlerde bulunan delaletlerdir. Yine şöyle yazar: “Birinci örnekte Tanrı bizim için sadece bu duyguda belirlenmiş şeye delil oluşturur ve biz varlığımızı böyle bir halde ondan biliriz. O halde her türlü ilave muhtevayı, onun için tayin edilmiş bu temel mananın dışından getirmek gerekir. (Schleiermacher, 1924:404).

Görüldüğü üzere Schleiermacher, kavramlardan bağımsız ve vasıtasız şuur, hem bilincin yerinin korunacağı, hem de bu duygunun kavramlardan bağımsızlığının, akletmenin ve bilincin zarar görmeyeceği şekilde açıklamaktadır. Diğer bir ifadeyle, o, bilinci bu hissiyat ve tecrübenin varlığından doğmuş kabul eder, tersi değil. Bu nazariyenin yerine oturması için hüznün, mutluluk, öfke vs. gibi örneklere sarılır. O durumlar kavramlardan bağımsız olduğuna göre mutlak bağlılık hissi de onlar gibidir ve kavramlardan bağımsız sayılmalıdır.

Schleiermacher, dinin dilini de diğer dillerden bağımsız görür ve bu sahada iki şey üzerinde ısrar eder:

1. Din unsuru, beşerin derun alanında net biçimde tavsif edilebilir. Bu tavsif de sırf Tanrıya bağlılık hissinden ibarettir.

2. Din unsuru kültürel etkenlere ve kavramlara bağlı değildir. Bilakis bu kavramlar dinin cevherinden ve onun elementinden kaynaklanır. Dolayısıyla dinin dili, tasdik ve tehzip edilebilen önermeler türünden tavsif dili (expression) olamaz. Aksine açıklayan ve ifade eden bir dil olacaktır. Çünkü iki tür dil vardır:

1. İradeye bağlı olmayan doğal dil. Düşünmeksizin duygulardan dile dökülür. Mesela acı hissi sırasında inleme, ağlama, feryat gibi. Yahut şaşkınlık duygusu anındaki gülme gibi. O, dinin dilini bu türden kabul eder.

2. İradeye bağlı ve formalite dil ve beyan. Vazedilmiş, doğal olmayan ve mecazi dildir.¹⁰

Nihayet o, bilimsel dilin betimleyici olduğunu, ama dinin dilinin ifade etme ve açıklamayı öngördüğünü, böylece dinin ve dinî dilin eleştirisi sahasından çıkarılabileceğini vurgular.

Fakat bu işte ne kadar başarılı olduğunu değerlendirebilmek için eleştirilerden bir kısmına bakmalıyız.

Schleiermacher'ın çerçevesine dâhil olan veya dâhil olması mümkün eleştirilerden bir bölümünü ele almadan önce onun ortaya koyduğu çerçevenin bir özetini aşağıdaki ekseninde toparlayacak ve her biriyle ilgili eleştirileri göstereceğiz.

⁹ Wane Proudfoot, Tecrübe-i Dinî, tercüme: Abbas Yazdani, s. 41.

¹⁰ Ali Rıza Kaiminiya, Tecrübe-i Dinî ve Guher-i Din, s. 138.

Schleiermacher'in Düşüncesinin Önemli Eksenleri

1. Din, duygu kategorisindedir, akıl ve irade sahasıyla irtibatı yoktur. Mütekeleyin insan, dini, kendi içinde bulur ve tecrübe eder.

2. Dinlerin inanç ve öğretileri kabuktur, dinin çerçevesine aittir. Dinin hakikat ve cevherinin dışındadır.

3. Dinin cevheri, sonsuzluk duygusu ve tecrübesi veya Tanrıya bağlılık hissidir.¹¹ Her türlü anlam ve düşünceden bağımsızdır. Bu tecrübe ve duygu tadılabilir bir şeydir, kavramlar ve tavsif formunda aktarılamaz.

4. Dinî tecrübe, yorumlanamaz bir tecrübedir. Sadece onu bizzat tadabilen kimse onu hissedebilir. Bir kimse kendisi onu tecrübe etmezse asla dindarlığın surlarına vakıf olamaz.

5. Dinin dili doğal bir dildir, doğal ifade ve beyan grubundandır. Tıpkı insanın acı sırasında inlemesi, hoşnutluk anında mutlu olup gülmesi gibi. Kavramların aktarılabilirdiği vazedilmiş dil ve önerme kısmından değildir.

Yukarıdaki durumlar dikkate alındığında ne din, ne de dinî dil eleştirilebilir, teorik ve bilimsel çözümlenmeye tabi tutulabilir. Dinî metinleri eleştirmeye niyet edenlerin dine dair sahih bir tasavvurları yoktur ve beyhude bir iş yapmışlardır.

Schleiermacher'in Nazariyesine İnceleme ve Tenkit

Öncelikle Schleiermacher'in dinî düşünce alanındaki çalışmasının yeni bir iş olduğunu, tebriki hakettiğini ve büyük değer taşıdığını belirtmek gerekir. Dine ve dindarlığa en küçük hizmeti, bu alanda yeni bir fasıl açmış olmasıdır. İki kitap yazıp birkaç konuşma yaparak modern çağda dinî araştırmalar sahasına ve dindarlığa can vermiştir. Bir başka hizmeti de dinin diğer alanlardan bağımsızlığını armağan etmesidir. Düşünürlerin, kendisinden sonra indirgemecilik gözlüğü takmaksızın dine bakabilmesine ve dini, doğru ve derinlemesine anlamada başarılı olmasına fırsat yaratmıştır. Bu yüzden Schleiermacher'in çağdaş dönemlerde ve sonrasında din felsefesi ve fenomenoloji üstünde büyük hakkı vardır.

Fakat aynı zamanda onun fikirlerinde, din araştırmacılarının onun ardından odaklandığı çok sayıda eksik nokta da yok değildir. Özetle bunlardan bir kısmına değineceğiz.

Birinci Eleştiri:

Schleiermacher, ilk eserinde, dindarlığın epistemik manası olan bilinçli bir an veya duygu olduğunu savunur. Fakat sonra bu bakış açısını inkâr ederek dinî duyguların hiçbir bilişsel yan taşımadığını söylemiştir.¹²

Bu söz, Schleiermacher'in düşüncelerine yönelik ciddi eleştirmenlerden biri olan Proudfoot'a aittir. O, yorumsuz tecrübenin geçersiz olduğunu göstermeye çalışır. Yukarıdaki açıklamayla

¹¹ Feeling of absolute dependence.

¹² Wane Proudfoot, Tecrübe-i Dinî, tercüme: Abbas Yazdani, s. 23.

da Schleiermacher'in ilk izahını dinin epistemik boyutuyla zikrederek sonraki eleştirilere zemin hazırlamak ister.

Proudfoot, Schleiermacher'in nazariyesinin, dinî vukufiyetin kavram ve inançlara dayandığını kabul etmediği kısmına dikkat çeker. Bununla birlikte genel veya sonsuz anlamla somutlaşmaktadır. Onun nazariyesinin gereklerinden olan bu ikisinin biraraya getirilmesini muhal bulur ve çelişkili telakki eder. Şöyle der: Eğer duygu kasıtlıysa ait olduğu şeye rücu etmeksizin bilinemez. Sonuç itibarıyla de düşünceden bağımsız olmaz. Ama Schleiermacher onun vasıtasız olduğunu, düşünce ve kavram güzergâhında ortaya çıkmadığını iddia etmektedir. Bilincin, düşünceden bağımsız olan belli bir anımı teşhis ettiğini sanmaktadır. Fakat bununla birlikte bilişsel bir değeri yoktur.¹³

Proudfoot, Schleiermacher'in, dinî tecrübenin epistemik boyutu bulunduğunu savunmasının yanısıra, onlarda her türlü bilgi ve anlamı reddettiği cümlelerine işaret eder. Mesela şu cümlesi gibi:

Dikkatinizi kendinize çekmek isterim. Bir an canlıyı idrak etmelisiniz. Vicdanınızın huzurunda kendinize nasıl kulak vereceğinizi bilmelisiniz. Görmeniz gereken şey, bilincinizin uyanmasıdır, önceden var olan bir şeyle ilgili düşünmek değil. Düşünceniz, sadece, kopmuş ve ayrılmış olan şeyi kucaklayabilir. Çünkü ruhunuza ait, farz edilen ve belirli bir faaliyeti sırf irtibat ve düşünme konumuna yerleştirirseniz onu ayırmaya başlamışsınız demektir. Dolayısıyla belirli bir misal ortaya koymak muhaldir. Zira göstermek istediğim şeyi sırf misal vermek bile artık geçmiştir. Bu durumda asıl vahdetin yalnızca en zayıf etkisi ispatlanabilir. (41-42).

Proudfoot, Schleiermacher'in teorisini gayet güzel anlamıştır ve onun sözünün ruhunu şu cümleyle özetler: O an (dinî duygu anı), duyuşsal idrak, düşünce veya hissiyatta mevcut bulunan farklılığı aşmış bir bütünleşmedir. İnsan dikkatini belli bir düşünceye odakladığı veya belli bir şeye önem verdiğinde o anı kaybeder. Schleiermacher'in bu tavsifini aynı zamanda hatalı bulur. Çünkü Schleiermacher'in sözünde bahsi geçen şeylerin tamamının



Schleiermacher'in dinî düşünce alanındaki çalışmasının yeni bir iş olduğunu, tebriki hakettiğini ve büyük değer taşıdığını belirtmek gerekir. Dine ve dindarlığa en küçük hizmeti, bu alanda yeni bir fasıl açmış olmasıdır. İki kitap yazıp birkaç konuşma yaparak modern çağda dinî araştırmalar sahasına ve dindarlığa can vermiştir. Bir başka hizmeti de dinin diğer alanlardan bağımsızlığını armağan etmesidir.



¹³ A.g.e., s. 29.

nispeten karmaşık bir kavram ve inanç zincirine dayandığını savunur. Sonsuzluk, bütün ve tecrübe gibi kavramların tüm kavramlara önceliği olduğunu belirtir.¹⁴

Bu satırların yazarı, Proudfoot'un sözkonusu eleştirilerinin, dinî tecrübenin bilgiye öncelikli olması boyutuyla ve bilgiden bağımsız olduğuyla ilişkilendirilemeyeceğine inanmaktadır. Çünkü Schleiermacher'in nazariyesinin bu bölümünde üzerinde durduğu şey, dinî tecrübenin ortaya çıkışını kavramlardan bağımsız kabul ederek kavramların sonucu görmemesidir. Tıpkı cümleler ve haber önermelerinin bizim için bilgi, malumat ve hoşnutluk halleri üretmesi gibi. Mesela bir dostun yolculuktan geldiği haberinin hem bizim için bir vakaya dair bilgi meydana getirmesi, hem de memnuniyet ve mutluluk üretmesi böyledir. O, dinî tecrübenin önermeler ve haberlerden meydana geldiğini kabul etmez. Ona göre bunun, tecrübenin "sonsuzluk", "bütün", "anlamlara öncelikli olma" gibi pek çok kavramla irtibatlı olmasıyla herhangi bir bağı yoktur. Zira Schleiermacher, daha önce belirttiğimiz gibi, bu kavramları bu duyguların doğduğuna inanmakta, bu tecrübe ve hisleri sözkonusu kavramların sonucu görmemektedir. Dolayısıyla Schleiermacher'in sözünün bu kısmını savunuyoruz. Wane Proudfoot'un eleştirisini ise doğru bulmuyoruz. Biz, tecrübe ve duygu kategorisinden dolaysız bilgi vurgulayan Schleiermacher'in aslında 'ilm-i huzuri'den bahsettiğine inanıyoruz. Fakat İslamî felsefe ve mantıktan uzak olduğu için bu durumdan habersizdir. Proudfoot da onun gibi tabiri anlayamamış; hem bilgi, hem de düşüncenin sonucu olan tecrübenin ifadesi onun gözünde uzun sakallı köse şeklinde tasavvur edilmiştir. Hâlbuki ilm-i huzuri tam da budur: Duyumsanan ve idrak edilen şey aynı zamanda dolaysız bilgi boyutunu da sahip olabilir, ama kavramlara bağlı olmayabilir.

Lakin sözkonusu tecrübenin "Tanrı", "sonsuzluk", kavramlardan bağımsızlık", "tatma", "bağlılık", "iştiağ", "sınırlılığı hissetme" vs. gibi kavramlarla irtibatının tamamen bahse konu tecrübenin yorumları olduğuna, Schleiermacher'in düşüncesindeki diğer eksenlerden olan dinî tecrübenin yorumlanamaz oluşunu sorguladığına ve gerçekten de dinî tecrübenin sorgulanamayacağını yanlışladığına dikkat edilmelidir. Tabii ki Schleiermacher'in tecrübeyi yorumlama ve bunun imkânsızlığı konusunda vurguladığı şeyin, hermenötik geleneğe göre yorumlama olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Schleiermacher'in bizzat kendisi bu alanda felsefi düşüncenin gelişmesinde asli şahsiyettir.

Görünüşe bakılırsa Schleiermacher, insanî tecrübeleri doğa bilimlerinde kullanılan açıklayıcı yöntemlerle yorumlama metodundaki farklılıklar üzerinde duran ilk kişiydi. O, dinî amel ve inançları, şahsın kendi dinî tecrübesinin yorumları olarak görüyordu. Kaldı ki bunlar da yoruma açıktı. Dinî araştırmaları da, dinî bilginin muhtelif değişimlerinin tecessülü olan enformatik idrak yönünde bir çaba kabul ediyordu. Ama pragmatistler, araştırılan mevzuyla ilgili araştırma ve sonuca varma sürecinin sabit olduğunu, dinî tecrübe ile doğal fenomenler arasında fark bulunmadığını vurgulamaktadır.¹⁵

Proudfoot, fenomenleri anlama ve yorumlamada hermenötik geleneğin değerli bir bakışaçasından ortaya çıktığına inanır. Ama bu bakışaçasından hatalı bir sonuç çıkarılmıştır. Sözkonusu bakışaçası şudur ki, tecrübe, duygu, niyet, eylem veya inanç, failin dil ve

¹⁴ Wane Proudfoot, *Tecrübe-i Dinî*, s. 32.

¹⁵ Proudfoot, *Tecrübe-i Dinî*, s. 74.

davranışına hâkim kurallara uygun bir tavsifin ışığında tanınmalıdır. Dolayısıyla failin bakış açısının, o tecrübe veya ameli idrak etmek isteyen kimse için kendine has önceliği vardır. Hatalı sonuç ise şudur: Biz sadece katıldığımız takdirde başka bir şahsın duygu veya niyet tecrübesini bilebiliriz. Yahut o tecrübe veya duyguyu kendimizde varedemediğimizde, ya da onu uyguladığımızda, veya tarzlardan biriyle ondan pay sahibi olduğumuzda bu mümkün olabilir.¹⁶

Bunun ardından Proudfoot, yorumlamada iki geleneği (hermenötik ve pragmatik) izah etmeye koyulur. Her ikisini de çözümleme ve analiz konusu yapar. Hermenötik geleneği açıklarken, mevzuyu yorumlama ve anlamada gerekli iki asli unsura dikkat çeker. Bunlardan birincisi, dil tarihi araştırmalarıyla irtibatlı gramatik yorumdur. Yani bir yazı veya vakanın toplumsal ve tarihsel alan çalışmasıyla ve kültürle bağı yorumlanmalıdır. İkinci unsur psikolojiktir ve oldukça önemlidir. Buna göre yorumcu, yoruma konu edilen vaka, duygu ve tecrübenin doğru anlaşılması için müellifin şahsiyetini bir tür yeniden inşa eder. Onun hallerini kendi varlığında oluşturur ve böylece failin tecrübe ve duygusu, deneyimi yeniden yaratır.

Henry Ferry, Schleiermacher'in bu niyetine dikkat çekerek onun bu meselede, estetiğin gözlemi konusunda ortaya attığı rasyonel gözlemlerle Schelling'ten etkilendiği savunmuştur. Fakat bu metodu gözlemin sonucundan çıkarılmış netice görmez. Bilakis bu yöntemin tamamını epistemik olanı üreten şeyin kapsamına alır. Proudfoot daha sonra Wilhelm Dilthey tarafından derlenmiş Schleiermacher'in konuşmalarına değinerek işaret ettiği konulara daha detaylı biçimde dikkat çeker. Dilthey, Schleiermacher'den daha cüretkârdır. Yorumun, müellifin tecrübesinin tekrar ihya edilmesi olduğunu öne sürer ve "nachterlebnis" kavramını kullanır. Kavram, bir metinde veya kültürel eserde ifade edilen şeyi tekrar tecrübe etme sürecini dikkatle resmetmek demektir. (Dilthey, 1927: 213-216)¹⁷

Proudfoot daha sonra Schleiermacher'i tenkitle Gadamer'i izlemiştir. Gadamer, Avrupa'nın en önemli hermenötik teorisyenlerindedir. O, başkalarının tecrübesini anlamak için onun zihnine katılmamız ve tecrübesine ortak olmamız yahut onun kişiliğini varlığımızda diriltmemizi öngören tasavvurun hatalı olduğuna inanıyordu. Yorumcunun kendi çevresinden koparılmayacağı, ondan ayırlamayacağı ve başka bir mekân ve zamana dahi edilemeyeceğinde ısrarcıydı.

Proudfoot'un Schleiermacher'i eleştirmek için başkalarının prensiplerinin peşine düşmesi tuhaftır. Eğer onun teorisini reddediyorsa neden kendi ilkelerine göre bunu yapmaz? Özellikle de hermenötiki inceleyip açıkladıktan sonra pragmatist geleneği izleyerek Schleiermacher karşısında Pierce'ın görüşlerini gündeme getirmiştir. Hâlbuki bu ikisi, yorumda birbirinden ayrı iki gelenektir.

Pierce, gözleme dayalı tanımayı başka kavramlara ve bilgiye ait olmayan bilişsel yol olarak görmez. Bilakis tahakkuk etmesinin aracı bilgi dışında bir şey olan tanıma olarak kabul eder. Schleiermacher'in bu husustaki görüşünü hatalı buluyor ve diyordu ki, bilgi-

¹⁶ A.g.e., s. 75.

¹⁷ A.g.e., s. 83.

Schleiermacher'e diğer bir eleştirimiz, hangi nedenle, neye dayanarak ve neyi esas alarak akıl ve irade sahasını dinden ayırıp bir kenara koyduğu ve dini, duygular sahasına maksus gördüğüdür. Bu da bir tür indirgemecilik değil midir?

mizi eski fikirlerimizin doğurmadığından nasıl emin olabiliriz? Dolayısıyla gözleme dayalı bilgi, eski malumata ait olmaması değildir. Aksine neye ait olduğunun bilinmemesidir.

Yorumda pragmatik geleneğin, bir kavramın manasını etki ve sonuçlarını belirleyerek izah etmek için bir kural koymak üzere ortaya çıktığına dikkat etmek gerekir. Bu metotta, Schleiermacher'ın vurguladığı bâtni gözleme sarılma bir kenara bırakılmış ve reddedilmiştir. Bunun yerine reel bir tereddütle tahkik ve inceleme konur.

Şaşırıcı olan, Proudfoot ve Pierce'in, Schleiermacher'i reddederken, gözleme dayalı bilgi ve tecrübemizin başka bir şeyin ve başka malumatların sonucu olmadığından nereden bilindiğini sormalarıdır. Bu tereddüdün ardından gözleme dayalı bilgimizin olmadığı ve her bilginin başka bilgilerin sonucu olduğu neticesine varırlar. Oysa tereddüt ve ihtimalle bir şey ispatlanamaz. Bunun yerine, gözlem ve tecrübenin eski bilgilerle bağlantılı olduğuna dair bir delil ikame etmeleri ve zincirlemeden oluşmuş bir cevap vermeleri daha iyi olurdu. Çünkü her gözlem ve bilgiyi öncesine ait saymak bir silsile gerektirir ve bu muhaldir.

Kesin olan şu ki, Schleiermacher, dinî tecrübeyi eleştiri ve münakaşa alanından çıkarma niyetindeydi. Fakat bu işin icabı, bu tecrübeyi, hariçten haber veren husuli ilimler kategorisinden görmemek, münakaşa ve eleştiriye kapalı huzuri ilim sınıfından bilmektir. Yahut acı, çile, muhabbet, aşk gibi duygular kategorisinden saymaktır. Ayrıca bu tecrübeyi yorumlanamaz görmeye, onu idrak için tecrübeyi ihya ve tekrar etmenin ardına düşmeye, kendi görüşünü bir tür paradoksal ve muamma haline getirmeye ihtiyaç yoktur. Bir yandan bağlılık, sonsuzluk, iştihak, duygu, dinî olma, tecrübe olma ve tavsif edilememekten bahsetmek, diğer yandan bir bütün olarak tecrübeyi yorum ötesi alana taşımak olacak iş değildir. Her ne kadar başka malumatların doğurmadığı tecrübeleri kabul ediyorsak da bu tecrübeler, salt nesnel varlıklarıyla idrak gücümüzde bilgi olarak biraradadır. Esas itibarıyla tecrübelerdeki nesnel ve ilmî varoluş birbirinden ayrılamaz. İlm-i huzurî bu hakikati net biçimde açıklamayı üstlenmiştir. Tabii ki bazen birtakım durumlar hazırdır ve bilginin dışındadır. Fakat onlar tecrübe olarak adlandırılmazlar. Dolayısıyla her bir tecrübenin teoriden daha ağırlıklı yer tuttuğu meselenin bu boyutunda Proudfoot'a katılıyoruz. Lakin tecrübelerin teoriler ve malumatla uyum içinde olması hiçbir zaman kavramlardan bağımsız tecrübeye sahip olduğumuz manasına gelmez. Bilakis başka bilgiler ve malumattan ve

başka zihniyetlerden doğmayan gözleme dayalı bilgi kesinlikle vardır. Bu iddiada Schleiermacher haklıdır. Fakat böyle bir tecrübe ve gözleme dayalı bilginin ortaya çıkışı, eşzamanlı olarak nesnel ve bilgiyle hasıl olarak yorum ve teoriden ağırlıklı yer tutacaktır. İşin bu kısmında Proudfoot'a katılıyoruz. Ama hatırlatmak gerekir ki, din araştırmaları sahasının bazı araştırmacıları ilm-i huzurî ve tecrübe arasında fark gözetmez. Tecrübeye vasıtasız varoluşa ilaveten başka bir unsura daha, yani heyecan, etkilenme ve duyguya da işaret ederler. Bize göre bunların ilm-i huzurî ile hiçbir aykırılığı yoktur.

İkinci Eleştiri:

Schleiermacher'e diğer bir eleştirimiz, hangi nedenle, neye dayanarak ve neyi esas alarak akıl ve irade sahasını dinden ayırıp bir kenara koyduğu ve dini, duygular sahasına mahsus gördüğüdür. Bu da bir tür indirgemecilik değil midir? Hâlbuki kendisi indirgemecilikten kaçmakta ve dindarların da onun tarif ve tavsifini dinî kabul edeceği bir iş yapmaya çabalamaktadır. İndirgemeciliği reddederken, dindarın kendi eylemini bağımsız gördüğüne ve indirgemeciliğin doğru olmadığına dayanmaktadır. Kendisine deriz ki, dindarlar daima irade ve akıl sahasında da dini hazır hissederler. Özellikle de insanın sonsuzluğa bağlılığı ve ona iştihak duyması insanın bütün bir varlığında kendini gösterdiğinden akıl ve irade sahasında da hazırdır.

Üçüncü Eleştiri:

Schleiermacher'ın görüşüne göre, bağlılık ve sonsuzluğa iştiyaktan ibaret dinî tecrübeyi tatmayan, bilakis rasyonel ilahiyat ve çıkarım temelinde Tanrının varlığına ulaşip ikna olan ve şeriatlardan biriyle amel eden kimseyi dindar kabul edecek miyiz, etmeyecek miyiz? Schleiermacher'ın kriterine göre o kimse dindar değildir. Oysa İslam'ın muhitlerindeki dindarların çoğu ve ortaçağ Hıristiyanlığında hiç değilse bir kesim böyleydi. Bu da rasyonel ilahiyata özgü olmadığının delilidir. Hatta körü körüne taklidi, büyüklerle ve ebeveyne güvenmeyi de bile kapsar.

Dördüncü Eleştiri:

Schleiermacher, dini Kant ve Hume gibi kişilerin eleştirilerinden kurtarmak için ortaya koyduğu çerçeve ile dindarlığın prensiplerini koruma ve dini tüm yönleriyle destekleyecek bir ilahiyat tesis etme çabası yerine onu şahsi tecrübe sahasıyla ve duygular kategorisiyle, hem de yorum ve nazariyeden kopuk duygularla kuşatması, aslında dine kurtuluş oku fırlatması demektir. Bu iş, geriye ölü ve etkisiz bir din bırakacaktır. Çünkü akaid, ahlak, talim ve ahkâmı hakiki din kategorisinden çıkarmış; ilim, akıl ve ahlakı din alanından alıp bir kenara bırakmıştır. Bu durumda geride kalan dinin herhangi bir özelliği olmayacaktır. Her ne kadar din bu haliyle eleştiri dışında kalırsa da zaten böyle bir din neden eleştirilsin ki? Ne haber veren, ne ahlakı tanzim eden, ne toplumda varolan bir din. Etki bırakan alanlardan kopuk Schleiermacher'ın dini, farazi bir Tanrıya dayanan Kant'ın ahlakı kadar faydalıdır.

Beşinci Eleştiri:

Bir dinin inanç ve öğretilerini dinin dışında varsaymak, aynı zamanda o dini özelliksiz yapmak demektir. Bu da aslında bir tür radikal indirgemeciliktir. Çünkü dindar bir insan, tüm dinî amelleri ve inançlarında dini hazır ve nazır görür. Bu durumu kendi tecrübeyle ilgili detay olarak hissetmez. Ama bizim çalışmamızla da irtibatlı olan önemli nokta şudur ki, acaba din için, cevher ve orijinali, dinin kabuğu ve kabuklarında da birarada varolduğu bir cevher bulunamaz mıydı? Acaba Schleiermacher'ın, dinî duygunun yorumlanamaz olduğunu vurgulamak yerine bu bağlılık duygusunun dindar insanın ahlak ve bilgi alanlarında varolduğu üzerinde durması daha iyi olmaz mıydı? Bu sayede hem eleştirilerden güvende olunurdu, hem de din zihnin karanlık inzivasına terkedilmezdi.

Altıncı Eleştiri:

Onun nazariyesindeki delillendirmenin başka eksikliklerden uzak olması, çalışmasının bilimsel değerindedir. Elbette ki kendinden önceki romantizm geleneği ve deneyselciliğe ait olduğu, soru ve cevaplarla Sokrat metodunu kullandığı ve muhatabını itirafa zorladığından; yine, bir tür deruni duyguya dikkat çektiğinden kendisini bilimsel çıkarımda bulunmaya muhtaç hissetmediğine dikkat edilmelidir. Fakat bu, hâlâ akıl, delil ve kanıt dünyasında yaşayan kimselere kâfi gelmeyecektir. O yüzden iddiasını ispatlamak için delillendirmeye odaklanması daha iyi olurdu. Bu sebeple biz, iddiası için elinde deruni duygu ve kendi tecrübesinden başka bir şey bulunmadığına ihtimal veriyoruz. Zira şahit ve karinele, dini duygularla sınırlı kabul etmede asla iddiasını desteklememektedir. Bilakis bunun kendisi, aslında çalışmasının başında kaçındığını belirttiği yeni bir tür indirgemeciliktir.

Yedinci Eleştiri:

Schleiermacher'ın, çerçevesinin sütunlarını oluşturan nazariyesinin bir bölümünde, tecrübenin dinî olmasının kriterinin de açıklanmasına çalışılmıştır. Bunu şöyle izah eder: Tecrübenin dinî olmasının kriteri, bu tecrübenin Tanrının sonucu olmasıdır. Tecrübenin faili bakımından bu halin tanrısal iradenin sonucu olması kadarı yeterlidir. Bazı düşünürler kriterin eleştirisini yaparken, bu kriterin, Tanrı, nedensellik ve onun insanlarla iletişimi kavramlarının zımnen itirafı olduğunu söylemiştir. Hâlbuki daha önce, çerçevesindeki diğer sütunun, dinî tecrübenin her türlü kavram ve varsayımdan bağımsız olmasını temel aldığı açıklanmıştı. Bu kriter, onun önceki iddiasını net biçimde gözardı etmiş ve tecrübenin dinî olması, önceki kavramlara ve inançlara bağlılık gibi, kendisinin dinî olmasına bağlanmıştır. Zira tecrübeyi, Tanrının sonucu olduğunda dinî sayar. Diğer bir ifadeyle, dinî olduğunda dinîdir. Bu, Schleiermacher'ın çerçevesinde varolan en önemli farklardandır.

Sekizinci Eleştiri:

Bir diğer eleştiri de John Hick'in Schleiermacher'e yönelttiği tenkittir. Bu tenkit, dindar insanın itikadıyla ilgilidir. Ona göre dindar insanın inançları epistemik değer taşır ve onu gerçeğe uygun görür. Esas itibarıyla bu inanç olmasa bir şahsı dindar saymak mümkün değildir. Yine dindarlar kendi itikatlarını kıyıda köşede kalmış bir şey olarak görmez. Bu durumda Schleiermacher'ın nazariyesi bir tür indirgeme sayılmalıdır.

Kur'an'ın İbret Verme Yöntemi

Doç. Dr. Muhammed Rıza Kâimî Mukaddem

Özet

Şüphesiz ibret verme, genel olarak bütün peygamberlerin (a.s), özel olarak da Peygamber Efendimizin (s.a.a), insanları hidayet etmek ve eğitmek için kullandığı eğitimsel yöntemlerden biridir. Bu iddianın şahidi de Kur'an-ı Kerîm ayetleridir. Çünkü bu semavî kitapta yer yer kavimlerin ve milletlerin tarihi, başlarından geçenler, yaradılışın şaşkıncı yönleri ve diğer hususlardan bahsedilmiş ve bu konulardan alınması gereken ibretler açıklanmıştır. Hatta bazı örneklerde ibret alma emredilmiştir. Bu, Kur'an-ı Kerim'in ibret verme yöntemi diye tabir edilebilir. Kur'an-ı Kerim'in bakış açısından bu yöntemin muhtelif boyutlarının incelenmesi, bu makalenin peşinde olduğu husustur. Bu yazıda işlenenler şunlardır: İbretin mahiyeti, bunun Kur'an'daki kavramının tanınması, ibret malzemeleri, ibret verme yönteminin tanımı, ibret temelleri, ibretin etki etme şartları, ibret verici konular ve nihayetinde ibret verme üslupları. Makalede, Kur'an ayetleri ve ilgili tefsirler bağlamında bu hususlar incelenmeye çalışılmıştır.

Giriş

İbret ilk bakışta öğüt ve nasihat anlamındadır ama kendi dakik anlamına göre bir tür düşünsel harekettir. Bu hareket esnasında ibret alan, görme ve duyma gibi duyuşsal mu-kaddimelerden faydalanır ve onlardan geçerek onların ötesindeki marifete intikal eder; mantıklı ve makul bir neticeye ulaşır. Eğitilende böyle bir hâli ortaya çıkarmak için ortam hazırlamayı da ibret verme yöntemi diye adlandırmak mümkündür. Bu makalede bu konunun Kur'an-ı Kerim açısından muhtelif boyutlarının incelenmesine çalışacağız. İbret nedir? İbret almak için hangi süreçten geçilmelidir? İbret verme yöntemi nasıl tanımlanabilir? Hangi üsluplarla ibret alma ortamı oluşturulabilir? Hangi konulardan ibret almak gerekir? Kimler ibret alırlar? Bunların hepsi, bu makalenin Kur'an açısından bakarak cevap vermeye çalışacağı sorulardır.

Kavram Tanıma

İbret "fi'let" veznindedir ve ayn-b-r ('ibr) kökünden türemiştir. Lügat bilimcilerine göre bunun esası nüfuza ve bir şeyden

geçmeye delalet eder.¹ Onun muhtelif müştaklarının tefsir etmek, ölçmek, geçmek, şaşırarak, bir sahilden diğer bir sahile geçmek gibi zikredilmiş çeşitli manaları vardır. Bunların hepsinde bir tür cereyan, intikal ve nüfuz idrak edilebilmektedir. İbret ve itibar için –ki ilki isim ve ikincisi mastardır- tedebbür ve düşünce, şaşırma,² ölçme ve imtihan, öğüt ve tezekkür, bir şeye ehemmiyet ve itibar vermek³ gibi çeşitli anlamlar beyan edilmiştir. Aynı şekilde başka nazîrelerin ve benzerliklerin kendisine döndürüldüğü ve kıyaslandığı örnek ve esasa ibret denir.⁴

Halil bin Ahmed ibreti “geçmişten nasihat almak” şeklinde anlamlandırmıştır.⁵ Ahmed bin Fâris bu alanda şöyle söylemiştir: “Bize göre itibar ve ibret, bir nehrin iki sahili gibidir. Çünkü her iki sahil birbirine nispetle ‘ibridir. “اعتبرت الشىء” dediğinde sanki o şeye baktığında aklına getirdiğin anlamı, onun ‘ibridir. Onun karşısına koyarsın ve onunla mukayese edersin. Bununla beraber itibar *عبرى النهر* lafzından türemiştir. Ondan sonra *فا اعتبروا يا اولى الابصار* ayetini şahit olarak getiriyor ve onun açıklamasında şöyle diyor: “Sanki Allah demektedir ki bazı fiilleri yapmış olan ve bunun sonucunu da görmüş olan kimseye bakın. Onun yaptıklarını yapmaktan kaçının ki onun başına gelen, sizin başınıza da gelmesin.”⁶ Ahmed bin Fâris’in bu beyanından, ibreti mukayese ve ölçmeyle beraber düşünce ve görüş, nihayetinde de öğüt ve nasihat anlamında aldığımız anlıyoruz.

Şüphesiz ibret verme, genel olarak bütün peygamberlerin (a.s), özel olarak da Peygamber Efendimizin (s.a.a), insanları hidayet etmek ve eğitmek için kullandığı eğitimsel yöntemlerden biridir. Bu iddianın şahidi de Kur'an-ı Kerim ayetleridir. Çünkü bu semavî kitapta yer yer kavimlerin ve milletlerin tarihi, başlarından geçenler, yaradılışın şaşkırtıcı yönleri ve diğer hususlardan bahsedilmiş ve bu konulardan alınması gereken ibretler açıklanmıştır.

¹ İbn Fâris (1410 h.)

² Zübeydî, 1385 h., c. 12.

³ Fuyûmî, 1414 h.

⁴ Tehânevî, 1996, c. 1.

⁵ Ferâhîdî, 1414 h., c. 2.

⁶ İbn Fâris, 1410 h., c. 4.

Her ne kadar ibret kelimesi yukarıdaki anlamlardan her biri için ayrı şekilde kullanılmış olsa da, zikredilen anlamlarının birbirlerine karşılık gelmediği görülmektedir. Aksine bakış atmayla ve zahirî bakışla başlayan, nihayetinde de öğüt almak ve o davranışa müdahil olmakla tamamlanan bir gamı teşkil eder. Diğer bir deyişle yukarıdaki anlamlardan her biri, bu anlam gamının bir boyutuna veya bir merhalesine işaret etmektedir. İbret, kendi ıstılâhî manasında bu anlam gamıyla uyum içindedir ve belki de onun için en kapsamlı kavram ve ıstılâhî tanım, Ragıb İsfahanî'nin yapmış olduğu tanımdır. O şöyle söylemiştir:

“İtibar ve ibret, cereyanında zahirî ve meşhud (gözlemlenebilir) bir marifetin, batınî ve gayrı meşhud bir marifetin idraki için bir vesile ve köprü oluşturduğu duruma özgüdür.”⁷

Bu tanıma göre ibret, bir tür düşünsel harekettir ki bu hareket esnasında ibret alan, (görülenler, duyulanlar gibi) duyuşsal mukaddimelerden istifade eder ve bunlardan geçerek, bunların ötesinde bir marifete intikal eder ve mantıklı ve makul bir neticeye ulaşır. Mesela insan, Hz. Musa ve Firavun'un hikâyesini dinlediğinde salt duymayla yetinmez. Onun cüziyatı üzerinde düşünür, bu cüzler arasındaki irtibatı tecziye ve tahlil eder ve şu neticeye ulaşır: Firavun'un kötü akıbeti, Hz. Musa'ya (a.s) karşı mütekebbirce davranışları ve Hz. Musa'nın (a.s) hidayetlerine karşı asilik etmesi dolayısıyla. Sonra kendi konumunu Firavun'la mukayese eder ve şu neticeye ulaşır: Eğer ben de Firavun gibi Allah'ın emirleri karşısında durursam ve isyan yolunu izlersem, aynı akibete دچار olurum. Bazen aynı durum Kisrâ Sarayı

gibi tarihî bir eser görüldüğünde veya kaza gibi canlı bir hadise sonucu ya da başka şekillerde ortaya çıkar.

Bununla beraber bu sürecin tamamı ibrettir ve yukarda zikredilen lügavî manaların çoğu, bir şekilde bu sürece dâhildir. Görmek ve duymak, tefekkür etmek, değişmek ve bir neticeye ulaşmak, içinde bulunulan durumu mukayese etmek ve nihayetinde öğüt almak, her biri bu sürecin bir parçası ve bir merhalesidir.

İbretin Farsça'daki en geleneksel ve en yaygın olan anlamı, işte bu sonuncu, yani öğüt ve nasihat alma anlamıdır ki aslında bu sürecin neticesidir. Ancak beyan edildiği gibi, bu anlam tek başına ibretin bütün anlamı olamaz ama diğer anlamlarını da hatırlatır. Elbette ibret kelimesi bu son bölüm için koyulmuş olabilir ama diğer anlamlar bu mananın gerekliliklerindedir. Onlar olmadıklarında bu son parça, yani öğüt ve nasihat tahakkuk etmez. Her halükârda mühim olan bu kelimenin Kur'an kavramının beyanıdır ki konunun devamında bunu işleyeceğiz.

Kur'an'da İbret

Kur'an'da *ibr* kökünden “âbir”, “ta'burûn”, “ibre” ve “i'teberu” kelimeleri zikredilmiştir. İlki geçmek, ikincisi uykuyu tabir etmek anlamında olan kelimeler, bahsimizin dışındadır. Ancak bahsimize konu olan **ibret** ve **i'tibar** yedi kez Kur'an'da geçmiştir; altı kez isim (ibret) ve bir kez de emir fiili (i'tebiru) şeklinde. Bu ayetlerin hepsi incelendiği zaman Kur'an-ı Kerim'de “ibret”in, genel anlamıyla akıl ve düşünceden faydalanılarak (genellikle müşahede veya duyma yoluyla) elde edilen zahirî ve duyuşsal tanınmanın batınî ve duyularla algılanamayan

⁷ Ragıb İsfahanî, yine bkz. Zübeydî, 1385 h., c. 12.



يا إلهي جُدْ بعضو واجعل القرآن زادي
كن لأولادي معيناً واهدهم درب الرشاد

Kur'an-ı Kerim'de ibretin özel bir anlamı daha vardır ve o da menfi olaylardan ders ve öğüt almaktır.

Zira evvela lügat kaynaklarının çoğunda ibret için öğüt ve nasihat anlamı verilmiştir. İkinci olarak ibretten bahseden ayetlerin çoğunda önce menfi cereyanlara, sonra onlarda ibretin bulunmasına işaret edilmiştir. Üçüncü olarak ibret kelimesine ilaveten başka kelimeler de bu anlama delalet etmektedir.

bir marifetin idrakine sebep olduğu bir süreç manasında olduğu anlaşılır. İnsan, müşahede edilebilir bir şeyden, müşahede edilemeyen bir şeye geçer.

Diğer bir deyişle ibretin Kur'anî kavramı, onun sözlükteki manalarından birine münhasır değildir. Aksine bir yerde o manaların bir gamını içine alır. Bu da konunun zahiri idrakini, onun üzerinde düşünmeyi, ölçmeyi ve mukayese etmeyi, nihayetinde de makul ve mantıklı bir neticeye ulaşmayı ve de öğüt ve nasihat almayı kapsar.

Bu sürecin tahlili ve bu iddianın doğruluğuyla ilgili şunlar söylenebilir:

Evvela yedi durumun hepsinde ilk önce konu, zahirî ve duysal tanıma kendi ihtiyarında olsun diye muhataba beyan edilir. Bu konu hakikîdir; en azından zamanın bir bölümünde tahakkuk etmiş ve haricî bir varlık bulmuştur. Hepsi Allah'ın Peygamber'e (s.a.a) ve mü'minlere yardım ulaştırma kudretinden, düşmanların helâk olmasından veya Allah'ın cihanın ve varlıkların yaratılışı üzerindeki kudretinden bahsetmektedir. Bu ayetlerde

Benî Nazîr kabilesinin kurduğu komplo hikâyesi (Haşr, 13), Hz. Yusuf'un iffeti ve Allah'ın onu hidayet etmesi (Yusuf suresinin tamamına yakını), Musa ve Firavun'un hikâyesi, Allah tarafından Firavun'a azap edilmesi (Nâziât, 15-26) gibi hepsi tarihî cereyanlar olan olaylar, ibret konusu edilmişlerdir. Aynı şekilde nimetler, dört ayaklılar ve onların beşere faydaları, özellikle temiz ve beyaz sütün kan ve pislik arasından çıkması (Nahl, 66 ve 67; Mu'minûn, 21 ve 22), bulutların yoğunlaşması sonucu kar ve dolu yağması, gece ve gündüzün değişimi (Nur, 43-44) gibi yaradılışın şaşırtıcılıklarından ve Allah'ın onların yaradılışı üzerindeki kudretinden kaynaklanan şeyler de ibretin konusu olmuştur.

İkinci olarak konunun beyanından sonra altı hususta ibretin varlığı ve bahsedilen konularda ders olduğu üzerinde durulmuştur.

“...Bunda görebilenler için ibret vardır.”⁸

Tekit edatından (in, tekit lamı, kad ve diğerleri) istifade edilmiştir. Bu da derslerin ve ibretlerin kesin olduğunu göstermektedir. Hatta Haşr suresinde açıkça öğüt alma ve ibret alma emredilmiştir:

“Ey basiret sahipleri, ibret alın.”⁹

Bu da bu konularda ibretin ve dersin varlığını anlatmaktadır. Muhatap bunu araştırmalı ve buna ulaşmalıdır.

Üçüncü olarak yukarıdaki ayetlerin çoğunda ibret alanın özelliğine işaret edilmiştir: **“Basiret sahipleri”**, **“akledenler”**, **“saf akıl sahipleri”** ve **“huşû edenler”** ayetlerde geçen özelliklerdir ve bu ibret alma

cereyanında düşünme ve akıl etme unsurlarından istifade edilmedikçe neticeye ulaşmanın mümkün olmadığını anlatır.

Dördüncü olarak tarihî bir olaya bakarak veya bir hadiseyi müşahade ederek gerçek öğüt alma, kendi konumuyla, o olayda yer alan kişilerin konumunu kıyaslamadan mümkün olmaz. Zira bir olayın zahîrî idraki, onun parçaları üzerinde düşünmek ve aralarındaki irtibatların keşfi, her ne kadar bir şeyin tanınması açısından insanın bilgilerini artırır da, pratikte insana bir fayda sağlamaz. Bu husus, insan kendi konumunu onunla karşılaştırdığında faydalı olacaktır. Böylece olumlu hususlarda benzemek, olumsuz hususlarda da o olayla aynı tarafta ve aynı türde olmaktan kaçınmak için çaba göstermelidir.

Ama öyle görünüyor ki Kur'an-ı Kerim'de ibretin özel bir anlamı daha vardır ve o da menfi olaylardan ders ve öğüt almaktır. Başka bir deyişle Allah'ın emirlerine itaatsizlik ederek ilahi azaba uğrayan kavimlerin ve milletlerin tarihinden ve başlarından geçen kötü olaylardan ders almaktır. Zira evvela lügat kaynaklarının çoğunda ibret için öğüt ve nasihat anlamı verilmiştir. İkinci olarak ibretten bahsedilen ayetlerin çoğunda önce menfi cereyanlara, sonra onlarda ibretin bulunmasına işaret edilmiştir. Üçüncü olarak ibret kelimesine ilaveten başka kelimeler de bu anlama delalet etmektedir. Konunun devamında bu kelimelerin üzerinden kısaca geçeceğiz:

Ayet: Lügate ayet kelimesi için çeşitli manalar zikredilmiştir: Nişan, alamet, delil, mucize, harikulade şey, deha, ibret, kelime, tek bir manayı ifade eden Kur'an'daki bazı kelime grupları gibi. Ancak onun en temel ve en yaygın manası –ki bütün bu manaların hepsi ona geri döner– alamet, nişan veya insanı kendi ötesindeki bir noktaya hidayet

⁸ Âl-i İmran, 13.

⁹ Haşr, 2.

eden ve intikal ettiren bir delil anlamıdır. Diğer bir deyişle “ayet” maksada ulaşmak için vesile olan, teveccüh gösterilen şeydir. Bu mana yukarıdaki manaların tamamında bir şekilde idrak edilebilmektedir.

Ayet Kur'an-ı Kerim'de de muhtelif manalarda kullanılmıştır. Örneğin “İsrailoğullarına sor; biz onlara nice açık mucizeler verdik.”¹⁰ ayetinde mucize; “Onun hükümdarlığının alameti, size o sandığın gelmesidir.”¹¹ ayetinde alamet; “Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır.”¹² ayetinde Kur'an ayetleri; “Siz, her yüksek tepede, ihtiyacınız olmayan bir yapı kurarak eğlenip durur musunuz?”¹³ ayetinde yapı ve bina; “Biz de bugün bedenini, arkandan geleceklere ibret olman için, kurtaracağız.”¹⁴ ayetinde ibret anlamında kullanılmıştır. Her ne kadar ayet için çeşitli manalar zikredilmişse de bu kelime en fazla ibretle eş anlamlıdır ve mana açısından ona en yakın kelimedir. Belki de onun Kur'an'daki en fazla kullanımı ibret anlamındadır. Özellikle kişilerin ve kavimlerin başından geçen kötü olaylar anlatılırken ve **ان في ذلك آية** kalıbında bu olayların ibret olması hususuna işaret edilir.

Nikal: Nekl zayıf olmak ve aciz olmak ve de bağlar ve kısıtlamak anlamındadır. Bu sebeple atın ipine ve eyerine nekl denir. Zira atı kısıtlar ve bağlar.¹⁵ Nikal diğerlerinin ibret alması için bir kimseyi aşağılama ve ona karşı hakaretâmiz davranışta bulunmaktır. Örneğin “İçinizden cumartesi günü azgınlık edip de, bu yüzden kendilerine: “Aşağılık

maymunlar olun!” dediklerimizi elbette bilmektesiniz. Biz bunu (maymunlaşmış insanları), hadiseyi bizzat görenlere ve sonradan gelenlere bir ibret dersi, muttakiler için de bir öğüt vesilesi kıldık.”¹⁶ ayetinde nikal, ibret anlamında kullanılmıştır.¹⁷ Zira Benî İsrail'in itaatsizliğinin ve isyanının sonucu olan bu tahkirin görülmesi, ibret kaynağı ve alıkoymucu olabilir.

Mesel: Mesel için de Kur'an'da delil, benzer, alamet, sıfat, hal, vaziyet ve diğer birçok anlam zikredilmiştir ki bunların kendi yerlerinde incelemeye tabi tutulması gerekir. Bazı ayetlerde mesel, ibret anlamında kullanılmıştır.

Örneğin **فجعلناهم سلفا و مثالا للاخريين** ayetinde¹⁸ bu şekildedir. Bu ayet-i kerimede “Biz Firavun gibilerini geçmiştekiler ve helâk olanlarla beraber saydık ve gelecektekilere bir ibret karar kıldık.” ifadesi beyan edilmiştir. Meselden türeyen kelimeler arasında meselenin cemi olan meselât da vardır ve ibret alınacak belalar anlamında kullanılmıştır:

“Hâlbuki onlardan önce ibret alacak nice azap örnekleri gelip geçmiştir.”¹⁹

Ragıb diyor ki mesele, insana nazil olan bir beladır ve diğerlerinin korkması ve vahşete düşmesi için bir misaldir; diğerlerine ibret kaynağı olan nikal gibi.²⁰

Tezkîr: Zikir, kalpte veya dilde (ya da zihinde) bir şeyin bulunması anlamındadır. Tezkîr ise zikrin çokluğu anlamındadır ve

¹⁰ Bakara, 211.

¹¹ Bakara, 248.

¹² Âl-i İmran, 7.

¹³ Şu'arâ, 128.

¹⁴ Yunus, 92.

¹⁵ Ragıb Isfahânî.

¹⁶ Bakara, 65-66.

¹⁷ Allâme Tabatabâî, c. 1.

¹⁸ Zuhurf, 55 ve 56.

¹⁹ Ra'd, 6.

²⁰ Ragıb Isfahânî.

İbretin gerçekleşmesinde ilk unsur ve en temel rükün, ibret alanın şahsıdır ve en aktif unsurdur. Çünkü inceleme, tahlil, mukayese, ölçme ve netice alma bu etken sayesinde gerçekleşir. Bir insan olmalı, tarihi olayı görmeli veya duymalı, onlar üzerinde düşünmeli, böylece makul olan ve istenen neticeye ulaşabilmelidir.

manası daha kapsamlıdır.²¹ Bu kelime bazı ayetlerde ibret anlamında geçmiştir:

“Biz onlardan önce, kendilerinden daha zorlu nice nesilleri helâk ettik de ülke ülke dolaşıp kaçacak delik aradılar. Kaçacak bir yer mi var? Şüphe yok ki bunda, gönlü olana yahut görerek kulak verene ibret ve öğüt var elbet.”²²

Beyan edilenlere teveccühle, öncesinde kavimlerin ve milletlerin başlarına gelen kötü haberlerin beyan edildiği, sonra bunlardaki ibretin varlığına işaret eden ayetlerin çoğunda, ibretin özel bir anlamı ifade ettiği sonucuna ulaşabiliriz. Bu da menfi olaylardan öğüt alınması gerektiğidir.

İbretin Esasları

Şimdiye dek bahsedilenlerden, genel manasıyla ibretin, tahakkuk etmesinde bazı unsurların etki ettiği bir süreç olduğu anlaşıldı. Bu unsurlardan herhangi birinin yokluğu, ibretin tahakkuk etmeyeceği anlamındadır. Bu unsurları “İbret esasları” diye adlandırıp şöyle sıralayabiliriz:

²¹ Ragıb Isfahânî.

²² Kâf, 36-37.

1. İbret Alan (Muteber):

İbretin gerçekleşmesinde ilk unsur ve en temel rükün, ibret alanın şahsıdır ve en aktif unsurdur. Çünkü inceleme, tahlil, mukayese, ölçme ve netice alma bu etken sayesinde gerçekleşir. Bir insan olmalı, tarihî olayı görmeli veya duymalı, onlar üzerinde düşünmeli, böylece makul olan ve istenen neticeye ulaşabilmelidir. Bu sebeple, Kur'an-ı Kerim'in de açıkladığı gibi, akıl ve basiret gibi bazı belli özelliklere sahip olmalıdır:

“Ey basiret sahipleri, ibret alın.”²³, “Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.”²⁴, “Şüphesiz bunda Allah'tan sakınıp korkan kimseler için büyük bir ibret vardır.”²⁵

Bu ayetlerin her biri kendi yerinde incelenecektir.

2. İbretin Konusu (Muteberun Fih):

İbretin ikinci rükünü, konusudur. Yani ibret alanın zahirde irtibat kurduğu ve idrak ettiği olay veya vakadır. Bu konu dışarda tahakkuk etmiş ve gerçekleşmiştir. Şimdi bu tahakkukun aynı şekilde devam ediyor olması,

²³ Haşr, 29.

²⁴ Yusuf, 111.

²⁵ Nâziât, 26.

gece ve gündüzün ardı ardına gelmesi, bulutlardan yağmur ve dolu yağışı gibi sürekli tekrarlanması veya geçmiş bir zaman diliminde ortaya çıkarak şimdi tarihin bir parçası olması, tarihî olaylar ve hikâyeler gibi tarih kitaplarında veya insanların hafızalarında yer alması, sözlü veya yazılı şekilde diğerlerine aktarılması mümkündür.

3. Şahsa İntikal Eden Ders veya Nasihat (Muteberun İleyh):

İbretin üçüncü rüknü, ferdin kendisine intikal ettiği algılanamayan ve görülemeyen husustur. Aslında bu, kendisi olmadan ibretin tahakkuk etmeyeceği, ibret sürecinin neticesidir.

Bu üç unsurdan başka ibret sürecini neticeye ulaştırabilecek olan şey, konu ve ibret alan arasında kurulması gereken özel bir irtibattır. Diğer bir deyişle konunun ve ibret alanının varlığı birbirinden ayrı olduğunda, ibretin tahakkuku için yeterli olmaz ve bir neticeyle sonuçlanmaz. Aksine bu ikisinin arasında özel bir irtibat kurulmalıdır. Konu ibret alana sunulmalı ve diğer bir deyişle ibret alanın ibret konusuna ilgisi çekilmelidir. Bu şekilde eğer diğer şartlar da sağlanırsa ibret tahakkuk eder ve şahsa öğüt ve nasihat intikal eder. Bu özel irtibat bazen kendiliğinden hâsıl olur. Yani eğitilenin kendisi ibretli olayla ve sahneyle yüz yüze gelir. Zahirî idrakten sonra o, düşünmeye dalar ve ibret alma pozisyonunda yer alır. Bazen diğer bir şahıs duruma dâhil olur ve şahsın teveccühünü ibretli hususa yönlendirerek onu ibret alma pozisyonuna sokar. İbretin yönetsel boyutunu takviye eden, bu ikinci varsayımdır. Konunun devamında bunu beyan edeceğiz.

İbret Verme Yöntemi

Beyan edildiği üzere ibret, insanın görülen bir marifetten, batınî ve görülmeyen bir marifete ulaştığı bir süreçtir. Bunun kendisi onun zahirî davranışında da değişim ortaya çıkarabilir. Bu hesaplama ibret, eğitimsel bir husustur. Çünkü insanın davranışını ve motivasyonunu değiştirme yönünde amel eder. Ancak yöntem değildir, zira yöntem, eğitiminin eğitilen üzerinde tesiri amacıyla yaptığı faaliyetlerdir ve bu tanım, onun için geçerli değildir. Aksine ibret, zikredilen manasıyla eğitimsel bir yöntemin neticesidir. Bu alanda yöntem unvanıyla matrah edilebilecek olan şey “ibret verme yöntemi”dir. İbret alan ve ibret konusu arasındaki özel irtibattan kolayca ayrılabilir. Bu irtibatın oluşturulması, ibret alanın kendisi vasıtasıyla gerçekleştirilebilir ve ibret ortamı hazırlanabilir:

“Onlar yeryüzünde dolaşp, kendilerinden öncekilerin sonlarının nasıl olduğuna bakmadılar mı? Allah, onları yerle bir etmiştir. İnkâr edenlere de bu akabetin benzerleri vardır.”²⁶

Bu ayet-i kerimeye göre insanlar yeryüzünde dolaşarak ve geçmiştekilerin eserlerini görerek onların işleri, başlarından geçenler ve yaşamlarının muhtelif boyutları üzerinde düşünebilir, kendileri için ibret ortamını oluşturabilirler. Bu ortam başka bir şahıs, mesela bir eğitimci vasıtasıyla da hazırlanabilir. Bu durumda yönetsel bir yöne de kavuşur. Zira eğitimci konuyu açıklayarak öğrenci için ibret alma ortamını hazırlar. Eğitiminin bu faaliyetini “ibret verme yöntemi” diye adlandırmak mümkündür.

Kur'an'ın bazı ayetleri bu yönetime işaret etmektedir. Örneğin:

²⁶ Muhammed, 10.

“Kendisine ayetlerimizi verdiğimiz hâlde, onlardan sıyrılıp da şeytanın kendisini peşine taktığı, bu yüzden de azgınlardan olan kimsenin haberini onlara anlat... İşte bu, ayetlerimizi yalanlayan topluluğun durumudur. Şimdi onlara bu olayları anlat ki düşünsünler.”²⁷

“Nûh’un haberini onlara oku... Bak, uyarılan (fakat söz anlamayan)ların sonu nasıl oldu!”²⁸

Yukarıdaki ayetlerde Allah “oku” ibaresiyle Peygamberine, Nûh’un ve kavminin haberlerini, Bel’am Baura’yı ve başından geçenleri (ve diğer tarihî olaylar ile kavimlerin ve milletlerin haberlerini) halka beyan etmesini emretmiş, böylece onların işlerinden ve kaderlerinden haberdar olarak yaptıklarının akıbeti üzerinde düşünmelerini (ve ibret almalarını) istemiştir. Bunun kendisi, ibret verme unvanıyla, eğitimsel bir faaliyettir ve eğitimci, yani Peygamber (s.a.a), eğitilenler üzerinde tesir bırakmak amacıyla yapar.

Bazı ayetlerde Allah, tarihî ve ibretli kıssaları beyan ederek bir şekilde “ibret verme yöntemi”ni kendisine nispet verir. Mesela Yusuf Suresi’nin başında şöyle buyurur:

“Sana bu Kur’an’ı vahyetmekle kıssaların en güzelini anlatıyoruz...”²⁹

Bu gerçek olayı ayrıntılı olarak beyan ettikten sonra da son ayette bu işin faydasına, yani ibret almaya işaret eder:

“Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.”³⁰

²⁷ A’raf, 175 ve 176.

²⁸ Yunus, 71-73.

²⁹ Yusuf, 3.

³⁰ Yusuf, 111.

Bununla beraber bundan sonra kısaca “ibret” diye adlandıracağımız ibret verme yöntemi için bu ayetlere açıkça dayanılabılır ve şu şekilde tanımlanabilir:

Tahakkuk etmiş bir cereyanın anlatılması, açıklanması veya gerçek bir hususun ya da etkilerinin sunulması, eğitilenin vicdanını harekete geçirme ve tembih etme ve bu yolla zahîrî bilgilerin elde edilmesinden sonra, inceleme, tahlil etme ve düşünme ile onun ötesinde batınî bir marifete ulaşmasını ve ondan makul bir netice çıkararak gelecekteki seyr u sülûkunda bunları kullanmaya çabalamasını sağlama amacını taşır.³¹

İbretin Temelleri

Her yöntemin kullanılması mevcut gerçekliklere nâzır ve onun konusuyla irtibatlıdır. İbretin de temelleri ve çıkış yerleri vardır. Kur’an-ı Kerim’in, ibret ayetlerinin muhatabı olan insan hakkındaki ayetlerine başvurarak, ibretin temellerini beyan etmek mümkündür. Bu temellerden bazıları geneldir ve diğer yöntemlerde de temel unvanıyla matrah edilir. Bazıları da ibrete mahsustur. Konunun devamında iki türe de değineceğiz.

Genel Temeller

1. Hubb-u nefis insanın özelliklerinden biri ve yaptığı işlerin çoğunun mihveridir. Bu mana Kur’an-ı Kerim’de açıkça gelmemiş

³¹ İbret verme şu şekilde de tanımlanabilir: Eğitilene tahakkuk etmiş bir hususun ve cereyanın anlatılması, açıklanması veya sunulması yoluyla onun vicdanını harekete geçirme, uyandırma ve söz konusu cereyanı incelemek, tahlil etmek ve parçaları arasındaki irtibatı keşfetmek için onu düşünmeye zorlamak ve de bu fikrîsel sürecin, mantıklı bir neticeyle sonlanması ve onun amellerini ve davranışlarını değiştirme yönünde müessir olması durumudur.

olsa da, insanın hallerinden ve davranışlarından bahseden ayetlerden birçoğunun zorunlu delaleti, bunu teyit etmektedir. İnsan maddî şeylere ve dünyanın aldatıcı zahirine muhabbet besler:

“Kadınlar, oğullar, yük yük altın ve gümüş, salma atlar, davarlar ve ekinler gibi nefsin şiddetle arzuladığı şeyler insana süslü gösterildi...”³²

“Malı da pek çok seviyorsunuz.”³³

İnsan nefsin isteklerine uyar³⁴ veya birçok konuda meraklıdır,³⁵ Allah yolunda malı ve canıyla cihat etmekten,³⁶ hatta hakka tabi olmaktan kaçınır:

“Andolsun, size hakkı getirdik. Fakat çoğunuz haktan hoşlanmayanlarsınız.”³⁷

Bunların hepsi hubb-u nefsi yansıtmaktadır. Çünkü bu hususlara karşı hubb (sevgi) ve buğzun (nefret) kökü, hubb-u nefistedir. Maddî insan meselelerin iyiliğini ve kötülüğünü kendi aldığı lezzetle ölçer ve sonra onu cezbetmeye veya def etmeye çalışır. Elbette birçok durumda kendi fayda ve zararını teşhis etme hususunda hata yapar:

“Sizin için daha hayırlı olduğu halde bir şeyi sevmemeniz mümkündür. Sizin için daha kötü olduğu halde bir şeyi sevmeniz de mümkündür. Allah bilir, siz bilmezsiniz.”³⁸

Bu özellik, insanda etkilenme ve davranış değiştirme adlı başka bir hususiyeti ardından

getirir. İnsan her zaman kendi çevresiyle karşılıklı ilişki içerisinde ve etrafında gerçekleşen olaylara karşı farklı tepkiler gösterir. Diğer bir deyişle hubb-u nefse sahip olması sebebiyle kendi menfaatleri ve maslahatları esasınca davranışlarını değiştirir:

“Kendisine kötülük dokunduğu zaman sızlanır. Ona bir hayır dokunduğunda da eli sıkıdır.”³⁹

2. Akıl etme, tefekkür ve düşünme

de Kur'an-ı Kerim'de kendisine çokça işaret edilen diğer genel özelliklerden biridir. Aslında insanın en iyi hasleti ve Allah'ın diğer mahlûkatına karşı üstünlük ölçüsü olan bu özelliğe, Kur'an'da muhtelif suretlerde işaret edilmiştir. Bazen insanın idrak ve anlayış vesilesi olan fiziksel uzvundan söz edilmiştir:

“Şüphesiz bunda, kalbi (aklı) olan yahut hazır bulunup kulak veren kimse için bir öğüt vardır.”⁴⁰

Kalp burada insanın idrak ve anlayış merkezi anlamındadır. Bazen akıl etmeden bahsedilmiştir:

“İşte Allah, size ayetlerini böyle açıklar ki akıl erdiresiniz.”⁴¹

Tefekkür de zikredilmiştir:

“Düşünesiniz (tefekkür edesiniz) diye Allah size ayetlerini böylece açıklar.”⁴²

Tedebbürü **“Bu Kur'an, âyetlerini düşünsünler (tedebbür etsinler) ve akıl sahipleri öğüt alsınlar diye sana indirdiğimiz**

³² Âl-i İmran, 14.

³³ Fecr, 20.

³⁴ Rûm, 30.

³⁵ Hucurât, 12.

³⁶ Tevbe, 81.

³⁷ Zuhruf, 78.

³⁸ Bakara, 216.

³⁹ Mearic, 20 ve 21.

⁴⁰ Kâf, 37.

⁴¹ Bakara, 242.

⁴² Bakara, 266.

mübarek bir kitaptır.”⁴³ insana nispet vermekte ve bazı durumlarda insanları, bu kuvveden istifade etmedikleri için kınamaktadır:

“Onlar Kur'an'ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerinin üzerinde kilimleri mi var?”⁴⁴ **“Onlar, kendi nefisleri(nin yaratılış incelikleri) hakkında hiç düşünmediler mi?”**⁴⁵

Bu ayetlerin hepsi insanın yapısında düşünme kuvvesinin varlığını göstermektedir ve bu kuvvenin işi düşünme, ölçme ve değerlendirmedir.

Özel Temeller

1. Beşerî faaliyetlerin kanunlara ve kurallara uygun olması: İnsanların yaradılıştaki benzerliği, yaşamın muhtelif merhaleleri ve sonuçları –ki genel olarak yaradılış nizamının kanunlara uygunluğunu, özel olarak beşerî faaliyetlerin kurallılığını gösterir- ibretin temellerinden biridir. Kur'an-ı Kerim ayetlerinden, Allah'ın insanla ilgili sünnetinin şöyle olduğu anlaşılmaktadır:

Evvela insanı birtakım merhalelerden geçirerek topraktan yaratıyor:

“Andolsun, biz insanı, çamurdan (süzülmüş) bir özden yarattık. Sonra onu az bir su (meni) hâlinde sağlam bir karargâha (ana rahmine) yerleştirdik. Sonra nutfeyi alaka (aşlanmış yumurta) yaptık... Sonra onu başka bir yaratışla

insan haline getirdik. Yaratılanın en güzeli olan Allah pek yücedir.”⁴⁶

Nihayetinde ona, marifet araçlarıyla beraber güzel insan suretini bağışlıyor:

“Yarattığı her şeyi güzel yaratan, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra onun soyunu, bayağı bir suyun özünden yapan, sonra onu şekillendirip ruhundan ona üfleyen Allah'tır. Size kulaklar, gözler, kalpler verilmiştir. Öyleyken, pek az şükrediyorsunuz.”⁴⁷

“

Yarattığı her şeyi

güzel yaratan, insanı başlangıçta çamurdan yaratan, sonra onun soyunu, bayağı bir suyun özünden yapan, sonra onu şekillendirip ruhundan ona üfleyen Allah'tır. Size kulaklar, gözler, kalpler verilmiştir. Öyleyken, pek az şükrediyorsunuz.

İkinci olarak ona hidayet yolunu gösterip seçimi onun kendisine bırakıyor:

“Şüphesiz biz onu (ömür boyu yürüyeceği) yola koyduk. O bu yolu ya şükrederek ya da nankörlük ederek kat eder.” (İnsan, 3)

Sonra onun bütün amelini kaydedip bunların hayır veya şer olmalarının mesuliyetini onun kendisine geri döndürür:

”

“Her insanın amelini boynuna yükledik... “Oku kitabımı! Bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter” denilecektir. Kim doğru yolu bulmuşsa, ancak kendisi için bulmuştur; kim de sapıtılmışsa kendi aleyhine sapıtılmıştır. Hiçbir günahkâr, başka bir günahkârın günah yükünü yüklenmez...” (İsra, 13-15)

⁴³ Sâd, 29.

⁴⁴ Muhammed, 24.

⁴⁵ Rum, 8.

⁴⁶ Mü'minûn, 12-14.

⁴⁷ Secde, 7-9.

Üçüncü olarak mümin ve dürüst insanlara dünyada ve ahirette güzel ödül verecek ve ilahi hidayet yolundan çıkan, hakkı ka-bulden kaçınan ve kötü amellerde bulunan-lara ağır bir azapta bulunacaktır:

“İman edip salih ameller işleyenlere gelince, (Allah) onların mükâfatlarını eksiksiz ödeyecek ve lütfundan onlara daha da fazlasını verecektir. Allah’a kulluk etmekten çekinenlere ve büyüklük taslayanlara gelince; (Allah) onları elem dolu bir azaba uğratacaktır ve onlar kendilerine Allah’tan başka bir dost ve yardımcı da bulamayacaklardır.”⁴⁸

Kur’an birçok ayette Allah’ın insana karşı bu davranış geleneğine değiniyor. Bu gelenek yaratılışın başından beri bütün insanlar için geçerliydi ve geçerli olmaya devam edecektir, değişmez:

“Onlar ancak öncekilere uygulanan kanunu bekliyorlar. Sen Allah’ın kanununda hiçbir değişiklik bulamazsın. Sen, Allah’ın kanununda hiçbir sapma bulamazsın.”⁴⁹

2. Olayların dışarıda kendini gösteren ve duyu organlarıyla idrak edilebilen bir zahiri, bir de kolayca ulaşılamayan bir bâtını vardır. İşlerde zahirin ve bâtının varlığı, bir diğerinin özel temelidir ve ibret ona dayalıdır. İbrette mühim olan bu ikisi arasındaki irtibatın keşfidir ve diğer bir ibareyle zahir-den geçmek ve bâtına ulaşmaktır.

İbretin tahakkuku yukarıdaki temellere ve birbirleriyle karşılıklı ilişkilerine göre gerçekleşir. Bu meyanda insanın akıl etme ve düşünme hususiyetinin özel bir hesabı vardır. Çünkü tarihsel olayları duymak ve

geçmiştekilerin eserlerini veya yaratılışın şaşırtıcılıkları görmek, üzerinde akıl edil-medikçe ve düşünülmelikçe ardından bir mana ve muhteva getirmez. Ruhsuz eşya-lar gibi hedefsiz ve manasız şekilde insanın gözlerinin önünden geçer, gider. Bu sebeple Kur’an nerede ibretten bahsetse, onu akıl ve basiret sahiplerine nispet verir:

“Basireti olanlar için bunda elbette ibret vardır.”⁵⁰ **“Andolsun ki, onların kıssala-rında akıl sahipleri için ibret vardır.”**⁵¹

Sonraki konuda bu nokta üzerinde daha fazla duracağız.

İbretin Tesir Etme Şartları

İbretler dünya kadar geniştir. Herhangi bir olguyu müşahede etmek veya herhangi bir cereyanı duymak insan için ibret dersi olabilir; insanı gördüğünün veya duyduğunun ötesinde bir marifeti idrake hidayet edebilir. Lâkin ibretleri idrak etmek için bir konusunun olması yeterli değildir; muhatapta istenen tesirin oluşturulabilmesi için bazı şartların ve ön koşulların var olması gerekir. Aksi takdirde pek bir etki bırakmayacaktır. Bu sebeple Hz. Ali (a.s) şöyle buyuruyor:

“İbretler ne kadar çoktur ve ibret alan ne kadar az!”⁵²

Bu amaçla Kur’an-ı Kerim, ibretleri açıklamasının ve anlatmasının ardından onların etki etme alanlarını beyan etmiş ve ibret ehli için bazı özellikler saymıştır.

1. Basiret, Akıl Etme ve Dirayet:

“Ba’sar” lügatte göz anlamında geçmektedir.⁵³ Göz, görme ve bilgi edinme vesilesi

⁴⁸ Nisâ, 173.

⁴⁹ Fâtur, 43.

⁵⁰ Âl-i İmran, 13.

⁵¹ Yusuf, 111.

⁵² Nehcu'l-Belağa, 297. Hikmet.

⁵³ el-Ferâhidî, 1414 h., c. 1.

olduğu için basar, ilim anlamında da kullanılmıştır. Eğer bu zahiri görme, bâtununda daha fazla derinlik ve dikkat ile birlikte olursa, mevzu bahis konunun muhtelif taraflarına dair ilim elde edilir ve muhtelif boyutları şahıs için açıklık kazanırsa basiret şekillenir. Bu sebeple basiret burhan manasında⁵⁴ ve ibret manasında⁵⁵ da geçmiştir. Bununla beraber basiret, yani kalple görmek, bir hususla ilgili gerekli ilme ve bilgiye sahip olmak ve de onun muhtelif boyutları üzerinde düşündürmektir. Öyle ki muhtelif, hatta gizli yönleri şahıs için açık ve net hale gelir. Elbette bu kavram kademelidir ve çeşitli dereceleri vardır. Bunun için özel sınırlar belirlenemez.

Kur'an-ı Kerim ibretleri beyan ettiği için iki yerde açıkça, sadece basiret sahiplerinin bu durumdan ibret alacağını ilan etmektedir. Biri Âl-i İmran Suresi'nde Bedir Savaşı cereyanı beyan edilirken ve Allah Müslümanlara bahsettiği acayip zaferden bahsederken üzerinde durduğu noktadır:

“Elbette bunda basiret sahipleri için büyük bir ibret vardır.”⁵⁶

Diğeri Nûr Suresi'nin 44. ayetinde bulutların yerini değiştirme, yağmur ve dolu yağdırma, gece ve gündüzün dönüşünden bahsederken, aynı cümleyi aynı özel tekitlerle beyan etmesidir. Bazı tefsirlere göre “ebsâr” burada maddî ve duyuşal göz anlamında değildir. Aksine kastedilen akıl açılarından görme ve anlamadır.⁵⁷ Bu, ibretin manasıyla daha uyumludur. Zira görmek için göz ve düşünüp idrak ederek ibretin hâsıl olması için basiret olmalıdır. Yoksa ib-

retler, gece-gündüz bütün anlarda gözlerin önünden geçmekte ama kalpler onları idrak etmemektedir.⁵⁸

Kur'an bir yerde de basiret ehlini açıkça muhatap alarak onlara ibret almalarını emretmektedir:

“Ey basiret sahipleri, ibret alın.”⁵⁹

Basirete ilaveten akıl etme de, Kur'an'da kendisine işaret edilen diğer bir kavramdır. Akıl esasen imsak ve alıkoymak anlamındadır. Istılahta ise bazen insanın ilmi idrak edebilmesi için vücuduna yerleştirilmiş kuvve-i müdrikeye akıl denir ve bazen de bu kuvve vasıtasıyla idrak edilen ve insana fayda sağlayan ilim için akıl tabiri kullanılır.⁶⁰ Bu kelime her ne kadar Kur'an'da bir isim şeklinde geçmiyorsa da fiil olarak 49 defa Kur'an'da zikredilmiştir. Bunların çoğu da “ya'kilûn” ve “ta'kilûn” şeklindedir. Ama “leb”, “nehy” ve “hicr” gibi Kur'an'da geçen diğer kelimeler de akıl anlamındadır.

Bu konu hakkındaki ayetlerin tamamından, Kur'anî kültürde aklın, yani ilimleri idrak eden ve gerekli marifete sahip olan gücün, insanı dalaletten alıkoyduğu anlaşılmaktadır. Zira birçok ayette geçmişteki kişilerin, kavimlerin ve milletlerin sapkınlıklarından ve beğenilmeyen işlerinden ve onların helâk olmalarından bahsedilir. Sonra “Akıl etmez misiniz?” cümlesiyle insanları bu alıkoyma gücü kullanmadıkları için kınar:

“Yazıklar olsun, size de; Allah'ı bırakıp tapmakta olduğunuza da! Hâlâ aklınızı başınıza almayacak mısınız?”⁶¹ “Şeytan

⁵⁴ İbn Fâris, 1410 h., c. 1.

⁵⁵ Ragıb Isfahânî).

⁵⁶ Âl-i İmran, 13.

⁵⁷ Tabersî, 1408 h., c. 2.

⁵⁸ Seyyid Kutub, 1408, c. 1.

⁵⁹ Haşr, 2.

⁶⁰ Müfredat.

⁶¹ Enbiyâ, 67.

sizden pek çok milleti kandırıp saptırdı. Hala akıl erdiremiyor musunuz?”⁶²

Bazen Allah'ın kudretinin nişanelerinden ve nimetlerinden bahseder, sonra muhatapları bu ayetleri idrak etmeyerek neticesinde yoldan çıkmaları hususunda kınar:

“O, diriltendir, öldürenidir. Gece ile gündüzün birbirini takip etmesi de O'na aittir. Hâlâ aklınızı kullanmıyor musunuz?”⁶³

Her halükârda lügat manasına ve de Kur'an-ı Kerim ayetlerinin siyakına teveccühle akıl etme; düşünme, muhtelif meseleleri ve ilimleri idrak etme, kendi hidayeti doğrultusunda ve dalaletini ve sapkınlığını mahvetmek için onlardan istifade etmektir. Bu mana Kur'an-ı Kerim'in ibret ehli için zikredilmiş özelliklerden biridir:

“Şüphesiz (sağmal) hayvanlarda da sizin için bir ibret vardır... Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır.”⁶⁴

Başka bir yerde ibret almayı ulu'l-elbâba, yani halis akıl sahiplerine⁶⁵ nispet vermektedir:

“Andolsun ki, onların kıssalarında akıl sahipleri için ibret vardır.”⁶⁶

Bazen de bu grubu “ulu'n-nehı” ibaresiyle anar:

“Şüphesiz bunda sağduyu sahipleri için ibretler vardır.”⁶⁷

⁶² Yâsin, 62.

⁶³ Mü'minun, 80.

⁶⁴ Nahl, 66 ve 67.

⁶⁵ Müfredat.

⁶⁶ Yusuf, 111.

⁶⁷ Tâ-Hâ, 128.

Nehı, nehiyenin çoğuludur; yani kötülüklerden nehyeden akıldır.⁶⁸

2. Nefsin Selameti, Motivasyon ve İman:

Basiret ve marifete sahip olmak ve konu etrafında düşünmek kendi başına ibretin etki etmesi için yeterli değildir. Aksine eğitim alanın, nasihati kabul edebilmesi için salim fitratının ve kuvvetli bir imanının olması, tarihten ve insanların başlarından geçenlerden ders almayı istemesi gerekir. Bu mana, Kur'an-ı Kerim'de ibret ehlinin özelliklerinden biri unvanıyla beyan edilen “haşyet” kelimesinde aranabilir. Nâziât suresinde Hz. Musa'nın (a.s) ve Firavun'un hikâyesi kısaca anlatıldıktan sonra şöyle beyan edilir:

“Şüphesiz bunda Allah'tan sakınıp korkan kimseler için büyük bir ibret vardır.”⁶⁹

Haşyet, şiddetli korku anlamındadır. Ragıb bunu, çoğunlukla korktuğu şeye dair ilimle beraber olan, yüceltmeyle karışık korku anlamında kabul etmektedir. Bu sebeple **“Allah'a karşı ancak; kulları için-den âlim olanlar derin saygı duyarlar.”⁷⁰** Haşyet âlimlere münhasır kılınmıştır (Ragıb İsfahânî), zira ulema, sair halka göre cihanın yaradılışı, hedefleri, Yaradan'ın azametı, ahiretteki ödül ve cezaları hakkında daha fazla bilgiye sahiptir.

Allâme Tabâtabâi Nâziât suresinin 27. ayetinin zeylinde şöyle söyler: Manası şudur ki bu hikâyede haşyeti olan, içgüdüsel olarak bedbahtlıktan ve azaptan korkan kimse için ibrettir ve insan böyledir. Bununla beraber bu cereyanda fitratı üzere müstakim olan insan

⁶⁸ Ragıb İsfahânî.

⁶⁹ Nâziât, 26.

⁷⁰ Fâtır, 28.

için ibret vardır.⁷¹ Şeyh Tûsî de kendi tefsirinde ibret almanın sadece “men yehşa”ya özgü olduğunu beyan ediyor. Çünkü bu cereyan üzerinde düşünerek ibret alan ve fayda sağlayan sadece odur, yoksa kâfir Allah'ın azabından korkmaz. Bu sebeple Bakara suresinin ikinci ayetinde şöyle buyurur:

“Takva sahiplerine yol göstericidir.”⁷²

Takva ve Allah'tan korkma, insanın O'na inandığı ve iman ettiği zamandan beri vardır. İman olduğu sürece nasihat alma, ibretleri idrak etme ve Allah'a yakınlaşmak amacıyla onları yaşamda kullanma da olacaktır.

“Şüphesiz bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır.”⁷³

Başka ayetler de bu noktaya işaret etmektedir:

“Şüphesiz, ahiret azabından korkanlar için bunda bir ibret vardır...”⁷⁴ “Orada, elem dolu azeptan korkacaklar için bir ibret bıraktık.” (Zâriyât, 37)

Bu iki ayet-i kerime ayetlerin siyakına teveccühle, ayet ibret anlamındadır ve ahiretin acılı azabından korkan kimselere nispet edilmiştir.

Açık bir şekilde ibret ehli için beyan edilmiş olan yukarıdaki şartlara ilaveten, Kur'an ayetlerinde başka özellikler de geçmektedir. Bu ayetlerde her ne kadar ibret açıklanmamış olsa da, ayetlerin siyakı ibretli konuların beyanı ile ilgilidir ve ibret ehlini, onu anlamaya ve idrak etmeye davet etmektedir. Ayetlerde düşünme: **“Şüphesiz**

bunda düşünüp görebilen kimseler için ibretler vardır.”⁷⁵, tefekkür: “İşte tefekkür eden bir toplum için, âyetleri böyle ayrı ayrı açıklıyoruz.”⁷⁶, bilme: “Şüphesiz bunda bilen bir kavim için bir ibret vardır.”⁷⁷, işitme: “Şüphesiz bunda ibretler vardır. Hâlâ duymayacaklar mı?”⁷⁸ gibi bazı özellikler zikredilmiştir. Bu özelliklerin hepsi birbiriyle irtibatlıdır ve birbirlerini tamamlarlar.

Kur'an ayetlerinde ibret ehli için zikredilen özellikleri bir araya toplayarak şöyle söyleyebiliriz: Bu dalların hepsi bir şeye geri dönmektedir. O da ibret ehlinin ibretleri anlayabilmesi için yüksek bir idrak ve marifet gücüne (basirete) sahip olması gerektir. Diğer bir deyişle yukarıdaki dalların hepsi birbiriyle sıkı bir irtibat içerisindedir ve marifet sürecinin muhtelif merhalelerini teşkil ederler. Marifet süreci duyu organlarıyla, yani görme ve duymayla başlar. Bunun neticesinde zahîrî bilgi ve ilim ortaya çıkar. Bu zâhir ilim üzerinde tefekkür ve akıl etme ile onun muhtelif tarafları tahlile ve incelemeye tabi tutulur. Sonra konu hakkında gerekli olan marifet, diğer bir deyişle basiret hâsıl olur. Eğer akıl ve takva (haşyet) imanla beraber bu basirete eklenirse, başka bir ibareyle ona yardıma gelirse ibret hâsıl olur. Bu durumda gerçek marifet ve basiret, kelimenin gerçek anlamıyla (yani meseleleri tüm yönleriyle tanıma ve seyr u sülûkta onu kullanma ve ondan istifade etme) tahakkuk etmiştir.

Belki de Emiru'l-Muminin'in (a.s) Nehcü'l-Belağ'a'nın 153. hutbesindeki sözleri bu gi-dişata işaret ediyor ve bu çıkarımı teyit ediyordu:

⁷¹ Allâme Tabatabâî, c. 20.

⁷² Tûsî, c. 10.

⁷³ Hicr, 75.

⁷⁴ Hûd, 103.

⁷⁵ Hicr, 75.

⁷⁶ Yunus, 24.

⁷⁷ Neml, 52.

⁷⁸ Secde, 26.

“Gören insan; doğru bir şekilde duyan ve düşünen, doğru bir şekilde bakan, sonra bilgi sahibi olan ve ibretlerden öğüt alan, sonra aydınlık bir yoldan geçen ve uçurumlara düşmekten, çıkmaz sokaklarda kaybolmaktan uzak duran kimsedir.”

Bu durum sadece onun imanından kaynakını alan ilahi takva yardımıyla mümkün olur. Zira:

“(Zamanın) ibretleri, gözünün önündeki cezalar (arasından) kendisine aşikâr olur (ve ondan öğüt ve ibret alırsa), takvasını şüphelere düşmekten korur.”⁷⁹

İbretleri ve hikmetleri içeren ve de hidayet kitabı olan Kur'an'ın kendisi, bu nokta üzerinde durmaktadır:

“**Takva sahiplerine yol göstericidir.**”⁸⁰

Bununla beraber ibret verme yönteminin tesir etme alanı, meseleleri tanıma ve idrak etme kudretine sahip olan ve bu meseleleri tahlil edebilen kimselerle sınırlıdır. Elbette bu özelliğin mertebeleri vardır, güçlüsü ve zayıfı vardır ve neticede kişilerin marifet kudreti birbirinden farklıdır. Bu yüzden ibretli konular ve de bunun muhtelif kişilere nasıl sunulacağı da farklı olacaktır. Eğitimci, kendi öğrencisine dair bilgisine dayanarak en münasip üslubu seçmelidir.

İbret Verme Üslupları

Bu yöntemin tanımında beyan edildiği gibi, ibret verme, eğitilen kişiye tahakkuk etmiş bir durumun ve bir cereyanın anlatılması, açıklanması ve sunulmasıdır. Bu cereyan ibretin konusu veya başka bir ibareyle kaynağıdır ve bu yöntemin kullanılması, ona

teveccüh etmeden gerçekleşemez. Bu yüzden bu iki bahsi aynı yerde inceleyeceğiz.

Genel bir bakışta ibret verme üsluplarını iki şekilde beyan etmek mümkündür.⁸¹ Biri beyan, anlatım ve sunum şekilleri itibarıyla ve diğeri ibretli konular itibarıyla.

a) Beyan, Anlatım ve Sunumların Niteliği İtibarıyla İbret Verme Yöntemleri:

1- Anlatılanlar ve bildirilenler şeklinde:

Bu şekilde, Kur'an-ı Kerim tarih kesitlerine veya dünyanın yaradılışından sahneler ve bunun şaşırtıcılıklarına işaret ederek bunları anlatıyor. Sonra muhatabını, ondan ibret almaya davet ediyor. Mesela Haşr Suresi'nde İslam'ın doğduğu tarihin bir köşesine işaret ederek, özetle Allah'ın Peygamber'ine (s.a.a) yaptığı yardımlardan birini anlatıyor:

“**O, kitap ehlinde inkâr edenleri ilk toplu sürgünde yurtlarından çıkaran dır. Siz onların çıkacaklarını sanmamıştınız. Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah'ın emri onlara ummadıkları yerden geldi. O, yüreklerine korku düşürdü. Öyle ki, evlerini hem kendi elleriyle, hem de mü'minlerin elleriyle yıkıyorlardı. Ey basiret sahipleri, ibret alın.**”⁸²

Müfessirlerin söylediğine göre bu ayet ve sonraki ayetler, Medine sakini Yahudi kabilelerden Benî Nazîr'in ahdini bozmasıyla ilgilidir. Onlar Peygamber'le (s.a.a), Peygamber'in (s.a.a) lehine veya aleyhine bir girişimde bulunmayacaklarına dair anlaşma yapmışlardı ama ahitlerini bozdular

⁷⁹ Nehcu'l-Belağâ, 16. Hutbe.

⁸⁰ Bakara, 2.

⁸¹ Bu konuyla ilgili bkz. Nehlâvî, Abdurrahman; et-Terbiyetü bi'l-İbret; 2. Bölüm.

⁸² Haşr, 2.

Kur'an-ı Kerim'in muhataplarına ibret vermek için kullandığı üsluplardan biri, hikâye şeklinde anlatımdır.

“Hikâye genel anlamıyla, belli matematiksel temel üzerine kurulu sanatsal bir iştir ve yazarı bir veya birkaç hadise, vaziyet, kahraman ve çevreyi anlatım, diyalog veya her iki dili kullanarak yaratır.”

ve onu katletmeye kalkıştılar. Allah Cebrael vasıtasıyla Peygamber'i bu komplodan haberdar etti. Peygamber (s.a.a) onları Medine'den çıkma veya savaşa arasında seçim yapma konusunda serbest bıraktı. Önce çıkmayı kabul ettiler ama münafıkların vesvesesiyle ve onların himayesine güvenerek kararlarını değiştirdiler ve savaşı kabul ettiler. Onlar hem kalelerinin sağlamlığına bel bağlamışlardı, hem de münafıkların kendilerini himaye etmesinden mağrurlardı. Bu sebeple Müslümanları yenme ve Medine'de kalma hayalleri kuruyorlardı. Ancak Allah onlara kalp yoluyla saldırdı. Onların kalbine öyle bir korku ve vahşet düşürdü ki kendi elleriyle kendi sağlam kalelerini harap ettiler ve zilletle Medine'den çıkarıldılar.⁸³

Ayet-i kerimenin alınmasını emrettiği ibret, Allah'ın kendi evliyasına yardım ve düşmanlarını zilletle düşürme hususundaki kudretinin idrak edilmesidir. Bunu iki tarafın da

tahmin edemeyeceği bir yoldan yapmıştır. Ne Müslümanlar, Benî Nazîr'in kendi sağlam kalesinden dışarı çıkacağını düşünüyorlardı, ne onların kendisi bu yenilgiye inanıyordu. Aksine sağlam kalelerinin, kendilerini ilahî öfkeye ve Müslümanların hamlesine karşı koruyacağına inanıyorlardı. Öyleyse hem Müslümanlar, hem de küffar, bu nusretten ve beklenmedik yenilgiden ders almalı ve hakikati idrak etmelidirler.

2. Hikâye şeklinde: Kur'an-ı Kerim'in muhataplarına ibret vermek için kullandığı üsluplardan biri, hikâye şeklinde anlatımdır. “Hikâye genel anlamıyla, belli matematiksel temel üzerine kurulu sanatsal bir iştir ve yazarı bir veya birkaç hadise, vaziyet, kahraman ve çevreyi anlatım, diyalog veya her iki dili kullanarak yaratır.”⁸⁴ Hikâye dili, yazarın kendi maksadını daha sade ve daha açık anlatabildiği bir dildir. Aynı zamanda muhatabını dolaylı olarak özel bir hedefe doğru hidayet ve irşad eder. Kıssa ve hikâyede mühim

⁸³ Bkz. Tefâsîru'l-Mîzân, Mecmeu'l-Beyan, Sâfi ve Fî Zilâli'l-Kur'an, ilgili ayetin zeylinde.

⁸⁴ Bestânî, 1371, s. 65.

olan nokta, her hikâyenin kendine has ince-liğinin ve letafetinin olmasıdır. Hikâyenin sunum biçimi kısaca yazarının, muhatabının ruhiyesine ve temayüllerine dair bilgisine dayanır. Bu bilgi ne kadar fazla olursa hikâye sahnelerini kurgulama ve kahramanlarını tanıtmadaki mahareti ve hüneri o kadar fazla kendini gösterir. Kur'an-ı Kerim insana dair derin bir bilgiye sahip olduğundan, güzelce bu işin uhdesinden gelmiştir. Bu konu kendi yerinde beyan edilmelidir.

Kur'an hikâyeleriyle ilgili çok önemli olan ve bu hikâyeleri beşerî hikâyelerden farklı kılan bir diğer nokta, onların gerçek olmasıdır. Kur'an tarihî hakikatleri hikâye şeklinde beyan eder:

“Biz sana onların başından geçenleri gerçek olarak anlatıyoruz...”⁸⁵

Oysa beşerî hikâyeler ya tamamen hayalî ve kurgusaldırlar veya hayal ve gerçeğin karışımıdırlar.

Her halükârda Kur'an-ı Kerim bazen bütün ayrıntılarıyla beraber hikâye anlatmaktadır, bazen de bir olayın bazı sahnelerine veya bölümlerine işaret etmektedir. Örneğin Hz. Yusuf'un (a.s) hikâyesi, Kur'an'ın muhataplarına ibret verme hedefiyle anlatıldığı uzun hikâyelerden biridir. Surenin başlarında Allah, Peygamber'ine (s.a.a) en güzel hikâyeleri anlattığını buyuruyor:

“Sana bu Kur'an'ı vahiyetmekle kışaların en güzelini anlatıyoruz. Hâlbuki daha önce sen bunlardan habersiz idin.”⁸⁶

Sonra Yusuf'un (a.s) rüyasıyla hikâyeyi başlatıyor. Bu, onun çocukluğunda gördüğü ve babasına anlattığı bir rüyadır:

“Bir zamanlar Yusuf, babasına (Ya'kub'a) demişti ki: Babacığım! Ben (rüyamda) on bir yıldızla güneşi ve ayı gördüm; onları bana secde ederlerken gördüm.”⁸⁷

Hız. Ya'kub (a.s) genel olarak rüyanın tabirine işaret etti, sonra onu kardeşlerine açıklamamasını tembihledi. Sonra Kur'an-ı Kerim, Hız. Yusuf'un yaşamının ayrıntılarını anlatıyor, onun başına gelenlerden bahsediyor ve cazip bir üslupla ve sanatla tek tek sahneleri işliyor. Öyle ki muhatap, hikâyenin devamı için sabırsızlanır. Sonra hikâyenin sonunda, bu hikâyenin gerçek olduğuna ve ibret alınması gerektiğine işaret ediyor:

“Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kışalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır. (Bu Kur'an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir.”⁸⁸

Bu hikâyenin bütün sahnelerinde çokça nasihat ve ibretli nokta vardır ama burada bunları zikretmeyeceğiz. Ancak akli başında olan bütün muhatapların duyduğunda zihinlerinden geçecek olan genel çıkarım şudur: Eğer insan Allah'ın hâlis kulu olur ve kulduğunda bir an bile Allah'tan gaflet etmezse bütün sebepler onun yok olması ve zilleti için bir araya gelse de ona bir zarar gelmez ve de Allah hayatın bütün dalgalanmalarında ona yardımcı olarak hidayet eder.

3. Yolculuk ve seyahat: İbret verme üsluplarından bir diğeri yolculuk ve seyahattir. Önceki iki üslupta bahsedilen, ibretli cereyanların betimlenmesi ve beyan edilmesiydi. İşitme duyusu yoluyla muhatapı tefekküre

⁸⁵ Kehf, 13.

⁸⁶ Yusuf, 3.

⁸⁷ Yusuf, 4.

⁸⁸ Yusuf, 111.

zorluyordu. Ancak bu üslupta ibretli sahneler gösterilir, eğitilen bunları görerek düşünceye dalar ve bu sahnelerin sahiplerinin yaşamı, kudreti ve başlarından geçenler üzerinde düşünür. Bu üslupta eğitimci eğittiği kimseyi alır, zâlimlerin saraylarının viraneleri, sütunlar, mezarlar, dinî binalar, tasvirler, mağaralar, denizler ve karalar gibi geçmiştekilerden geriye kalan eserleri görmeye götürülür ki kendisi görsün ve düşünsün. Bu sahnelerden her birinin, karanlıklarının içinde binlerce dilleri vardır, sözler söylerler ve her akıl sahibini tefekküre zorlarlar.

Kur'an-ı Kerim birçok ayette bu üslup üzerinde durur. Bazen emir şeklinde insanları yeryüzünde dolaşmaya davet eder:

“De ki: “Yeryüzünde dolaşın da suçluların sonunun nasıl olduğuna bir bakın.”⁸⁹ “...Şimdi yeryüzünde dolaşın da peygamberleri yalanlayanların sonunun ne olduğunu görün.”⁹⁰

Bazen de kınama sorusuyla insanları bunu yapmaya davet eder. Diğer bir deyişle insanları, yeryüzünde dolaşmadıkları veya dolaştıkları halde gördükleri üzerinde düşünmedikleri için kınar:

“(Yine) onlar, yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı? Onlar kendilerinden daha kuvvetli idiler. Yeryüzünü sürüp işlemişler ve orayı kendilerinin imar ettiğinden daha çok imar etmişlerdi. Onlara da peygamberleri apaçık deliller getirmişlerdi. Allah, onlara asla zulmediyor değildi. Fakat onlar kendilerine zulmediyorlardı.”⁹¹

⁸⁹ Neml, 69.

⁹⁰ Nahl, 36.

⁹¹ Rûm, 9.

Bu davetin gözettiği bazı mukaddes hedefler vardır ve muhtelif ayetlerde bunlara değinilmiştir. Bu hedefler arasında kalplerin uyanması,⁹² kudret, kuvvet ve maiyet açısından günümüz insanlarından üstün olan geçmiştekilerin akibetinin idrak etmesi,⁹³ günahkârların ve yalancıların akibetinin,⁹⁴ yaradılış âleminin niteliğinin ve onu yaratmanın azametinin ve kudretinin idrak edilmesi⁹⁵ vb. sayılabilir. Bunlardan her biri tek başına insanlara nasihat ve ibret vermek için yeterlidir.

b) İbretli Konulara Göre İbret Verme Üslupları

Beyan edildiği üzere ibret konuları ve kaynakları çoktur. Her olgu, ilahî ayetlerden bir ayettir ve bir mesaj taşır. İbreti gören bir göze sahip olan herkes, bu olgular arasından dersleri ve mesajları çıkarabilir. Bu yüzden bunlardan her birine dönüş ve eğitilenlerin teveccühünü buna yöneltme, ibret verme üsluplarından biri sayılabilir. Kur'an-ı Kerim kişilere ibret vermek için, onları muhtelif konulara başvurmaya yönlendirir. Konunun devamında bunların en önemlilerine değineceğiz:

1. Tarihe başvurma: Kur'an-ı Kerim'in insanlara ibret vermek için sunduğu konuların

⁹² “Yeryüzünde gezip dolaşmadılar mı ki, düşünecek kalpleri, işitecek kulakları olsun? (Dolaştılar, ama ibret almadılar). Çünkü gerçekte gözler değil, göğüslerdeki kalpler (kalp gözleri) kör olur.” (Hac, 46)

⁹³ Bu konuyla ilgili bkz. Yusuf/ 109, Rûm/ 9 ve 42, Fatır/ 44, Mü'min/ 21 ve 72, Muhammed/ 10.

⁹⁴ Bu konuyla ilgili bkz. En'am/ 11, Neml/ 69.

⁹⁵ “De ki: “Yeryüzünde dolaşın da Allah'ın bala langıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın. Sonra Allah (aynı şekilde) sonraki yaratmayı da yapacaktır. (Kıyametten sonra her şeyi tekrar yaratacaktır) Şüphesiz Allah'ın gücü her şey hakkıyla yeter.” (Ankebût, 20)

çoğu tarihtendir. Bazen İslam'ın ortaya çıkış tarihini, mesela Bedir Savaşı'nda olanları ve Allah'ın Müslümanlara yaptığı ilginç yardımları (Âl-i İmran, 13), Benî Nazîr'in Peygamber'le (s.a.a) olan anlaşmasını bizzat ona komplo kurması hikâyesini (Haşr suresinin ilk ayetleri) vb. anlatır, bazen geçmiş milletlerin ve kavimlerin tarihinden ve başlarından geçenlerden bahseder. Örneğin Nûh, Lût, Âd, Semûd, Benî İsrail, Ashab-ı Eyke, Seba ve diğer kavimlerin tarihinden söz eder. Nitekim bunlara Kur'an'ın muhtelif surelerinde değinilmiştir. Bazen de eski zamanlarda yaşamış belli şahsiyetlerin yaşamlarını beyan eder. Örneğin Kâbil, Kârun, Ebrehe, Nemrud, Bel'am Baura (A'raf, 175 ve 176) gibi kimselerin hikâyelerini anlatır. Bu cereyanların her birinde birçok dersler ve ibretler vardır ki görüş ve düşünce ehli bunları idrak edebilirler.

2. Nefse başvurma: İnsanı ibret ve ders almaya davet eden konular arasında, insanın kendi yaradılışı üzerinde tefekkür etmesi vardır. Mesela insan kimdir? Eskiden o kimdi? Nasıl yaratıldı ve kendisine hangi nimetler verilmişti? Nihayetinde nereye ve nasıl gitti? Bunların hepsi, üzerinde düşünüldüğünde ona ibret kaynağı olabilecek şeylerdir. Kur'an-ı Kerim birçok ayette bu noktalara değinmektedir. Zâriyât suresinde arayanlar için yeryüzünde ve nefislerinde yakîn olduğu beyan edilir:

“Kesin olarak inananlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?”⁹⁶

Diğer ayetlerde insanın nasıl yaratıldığına ve onun ilk maddesine işaret eder ve insanı bunun üzerinde düşünmeye çağırır:

⁹⁶ Zâriyât, 20-21.

“Öyleyse insan neden yaratıldığına bir baksın. O, erkek ve kadının beli ile kaburga kemikleri arasından atlagelen bir sudan yaratılmıştır.”⁹⁷

Kıyamet gününde tekrar canlanacağına dair şüphe eden kimseye Kur'an, kendisinin en başta yoktan var edildiğini hatırlatmaktadır:

“İnsan, daha önce hiçbir şey değil iken kendisini yarattığımızı düşünmez mi?”⁹⁸

Her halükârda bir grup ayet, insanı kendisi, geçmiş ve gelecek yaşam ve ölüm hakkında düşünmeye davet ediyor. İnsan bu hususlar üzerinde düşünerek, onların ötesindeki derslere ve ibretlere ulaşabilir.

3. Tabiat ve cansız varlıklara başvurma: Yeryüzünün ve gökyüzünün yaradılışı, gece ve gündüzün birbirini izlemesi, şimşek, yıldırım, zelzele, rüzgâr, sel ve tufan gibi doğal olgular:

“Şüphesiz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelişinde, insanlara yarar sağlayacak şeylerle denizde seyreden gemilerde, Allah'ın gökyüzünden indirip kendisiyle ölmüş toprağı dirilttiği yağmurda, yeryüzünde her çeşit canlıyı yaymasında, rüzgârları ve gökle yer arasındaki emre amade bulutları evirip çevirmesinde elbette düşünen bir topluluk için deliller vardır.”⁹⁹

“Görmez misin ki Allah, bulutları sevk eder. Sonra, onları kaynaştırıp üst üste yığar. Nihayet yağmurun, onların arasından yağdığını görürsün. O, gökten, oradaki dağ (gibi bulut)lardan dolu indirir

⁹⁷ Tânk, 5-7.

⁹⁸ Meryem, 67.

⁹⁹ Bakara, 164.

de onu dilediğine isabet ettirir, dilediğinden de geri çevirir. Bu bulutların şimşeginin parıltısı neredeyse gözleri alacak. Allah, geceyi ve gündüzü döndürüp duruyor. Şüphesiz bunda basiret sahibi olanlar için bir ibret vardır.”¹⁰⁰

Otların, bitkilerin, ağaçların ve meyvelerin yetişmesi:

“Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum için bir ibret vardır.”¹⁰¹

İnsanı ibret almaya davet eden böyle başka konular da vardır.

Yaradılışın azameti ve niteliği üzerinde düşünmek ve de varlığın muhtelif açıları, bu olgulardan her birinin faydaları üzerinde tefekkür etmek insanı şaşkınlığa düşürmekte ve bunları Yaradan'ın kudreti ve azametini doğru hidayet etmektedir.

4. Hayvanların yaratılışlarındaki şaşırtıcı yönlere başvurma: Kur'an'ın ibret kaynağı unvanıyla tanıttığı konulardan bir diğeri dört ayaklılar, hayvanlar ve onların sağladığı faydalardır. Kur'an bazen hayvanlarda bulunan ibretin varlığını ve onların faydalarını, özellikle insanların besin kaynağı olan süt veya bal gibi lezzetli içecekleri açıklamaktadır:

“Şüphesiz bunda dinleyecek bir toplum için bir ibret vardır. Şüphesiz (sağmal) hayvanlarda da sizin için bir ibret vardır. Onların karınlarındaki fişki ile kan arasından (süzülen) içenlere halis ve içimi kolay süt içiriyoruz. Hurma ağaçlarının meyvelerinden ve üzümlerden hem içki, hem de güzel bir rızık edirsiniz. Elbette bunda aklını kullanan bir toplum

için bir ibret vardır. Rabbin, bal arısına şöyle ilham etti: “Dağlardan, ağaçlardan ve insanların yaptıkları çardaklardan (kovanlardan) kendine evler edin. Sonra meyvelerin hepsinden ye de Rabbinin sana kolaylaştırdığı (yaylın) yollarına gir.” Onların karınlarından çeşitli renklerde bal çıkar. Onda insanlar için şifa vardır. Şüphesiz bunda düşünen bir (toplum) için bir ibret vardır.”¹⁰²

“Hayvanlarda sizin için elbette bir ibret vardır. Onların içlerindeki süttten size içiririz. Onlarda sizin için daha birçok faydalar da vardır ve onlardan yersiniz de. Onların üzerinde ve gemilerde taşınırsınız.”¹⁰³

Yeri geldiğinde insanı hayvanların ve yaratılış âlemindeki diğer varlıkların nasıl yaratıldıklarına dair gafletleri ve ilgisizlikleri yüzünden kınamaktadır:

“Bu insanlar, devenin nasıl yaratıldığına, göğün nasıl yükseltildiğine, dağların nasıl dikildiğine, yerin nasıl yayıldığına bir bakmazlar mı? Sen öğüt ver! Esasen sen sadece bir öğütçüsün.”¹⁰⁴

Zira insan gaflet uykusundan uyanır ve mahlukât ve ilahî nimetler üzerinde düşünürse gizli sırlar onun yüzüne açılır, görülenlerin ve duyulanların ötesindeki öğretilere ulaşır. Sonra bunları yaşamında davranış ve amel ölçüsü olarak belirler.

Her halükârda Kur'an'da birçok ibret verici konu vardır ki bunlar, zikrettiğimiz konulardan birine döner. Bunlardan her birine müracaat etmek ve ilgi göstermek, ibret yöntemlerinin bir üslubu olabilir.

¹⁰⁰ Nur, 43-44.

¹⁰¹ Nahl, 67.

¹⁰² Nahl, 65-69.

¹⁰³ Mü'minun, 21-22.

¹⁰⁴ Gâşiye, 17-21.

Sonuç

Bahsedilenlere bakılarak Kur'an'ın bahşısına ve kendi genel manasına göre ibretin, (çoğunlukla görme ve duyma yoluyla elde edilen) zahirî ve duyusal bir bilginin akıl ve düşünce yardımıyla batınî ve duyusal olmayan bir marifeti idrak etmeyi sağladığı bir süreç olduğu söylenebilir. Böylece insan görülen bir husustan, görülmeyen bir hususa intikal eder. Onun özel manası ise menfi cereyanlardan ders ve nasihat almaktır. Diğer bir deyişle tarihten ve Allah'ın emirlerine uymayarak ilahî azaba uğramış kavimlerin, milletlerin ve şahsiyetlerin sergüzeştinden ders almaktır. İnsanda böyle bir halin oluşturulması için ortam hazırlanmasına ibret verme yöntemi denir. Bu yöntem, Kur'an-ı Kerim'in muhataplarını hidayet etmek ve eğitmek için geniş şekilde kullanıldığı en önemli yöntemlerden biridir. Çünkü bu semavî kitabın birçok yerinde kavimlerin ve milletlerin tarihinden, onların başlarından geçenlerden, yaradılışın şaşkınlıklarından ve diğer hususlardan bahsedilmiş ve hatta bazı örneklerde ibret alınmasını emretmiştir. Bu semavî kitap, bazen insanın tarihe, kavimlerin ve milletlerin sergüzeştine müracaat etmesini, bazen insanın nefesine ve yaradılış âleminin şaşkınlık veren yönlerine bakmasını salık vererek, bazen de insanı yeryüzünde seyahat etmeye davet ederek insanın ibret alması için gerekli ortamı hazırlamak istemiştir.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim.
 Nehcu'l-Belağa.
 Bestânî, Mahmud (1371 hş), *İslâm ve Hüner*, Meşhed: Bonyâd-ı Pejuheşhâ-yi İslâmî-yi Âstân-i Kuds-i Rezevî.
 Ferâhîdî, Halil bin Ahmed (1414 h), *Tertîb-i Kitâbu'l-Ayn*, Kum: İntişârât-ı Usve.
 Feyz-i Kâşânî, Muhammed bin Şah Murtazâ (1334 h), *es-Sâfi fi Tefsîri'l-Kur'an*, Tahran: (İntişârât-ı) Mahmûdî.
 Fuyûmî, Ahmed bin Muhammed (1414 h), *Misbâhu'l-Munîr*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye.
 İbn Fâris, Ahmed (1410 h), *Mucemu'l-Mekayîsi'l-Lügat*, Beyrut: Daru'l-İslâmiye.
 Kutub, Seyyid (1408 h), *Fî Zilâli'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'ş-Şurûk.
 Nehlâvî, Abdurrahman (1418 h), *Terbiyet-i Bi'l-İbret*, Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
 Râgîb İsfahânî, Hüseyin bin Muhammed (t.y.), *Müfredât-ı fi Garîbu'l-Kur'an*, Tahran: el-Mektebetu'l-Murtezeviyetu'l-İhyâ-i Âsâru'l-Coğrafya.
 Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin (t.y.), *el-Mîzân fi Tefsîru'l-Kur'an*, Kum: Menşurât-ı Cemaatu'l-Müderrişîn fi'l-Havzatu'l-İlmiye.
 Tabersî, Fazl bin Hasan (1408 h), *Mecmeu'l-Beyân fi Tefsîru'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
 Tehânevî, Muhammed Ali (1996), *Mevsua-yı Keşşâf-ı İstâlâhâtu'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, Beyrut: Mektebe-i Lübnan Nâşirûn.
 Tureyhî, Fahreddin bin Muhammed (1408 h), *Mecmeu'l-Bahreyn*, Tahran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî.
 Tûsî, Muhammed bin Hasan (t.y.), *et-Tıbyân fi Tefsîri'l-Kur'an*, Beyrut: Dâr-ı İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.
 Zübeydî, Muhammed Murtazâ (1385 h), *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiru'l-Kâmûs*, Kuvvet: Daru'l-Hidâye.

İslam ve Batılı Mütefekkirlerin Düşüncesinde İlahi İrade ve Determinizmin Reddi

Prof. Kasım Nur Muhammedî

Acaba evrendeki fenomenler ve onların yaratıcısı arasında sadece sebep-sonuç ilişkisi mi vardır? Yoksa bu fenomenlerin kendisi arasında da böyle bir ilişkiye ulaşılabilir mi? Bu durumda sözkonusu fenomenlerin İletu'l-İlel ile ilişkisi nasıl açıklanabilir? Bunlar, felsefe-i ûlânın önemli meselelerindedir.

Bir kesim, determinizm¹ ilişkisinin sadece yaratıcı ile yaratılan arasında düşünülebileceğini savunur. Böyle bir fikrin sonucu da, Eş'arilerin benimsediği görüşteki gibi, varlığın yaratıcısına daha fazla iman edilmesidir. Yahut Hume ve diğerlerinin inandığı gibi, fenomenler arasında sebep-sonuç ilişkisini reddederek de varlık diyarına veda eder.

Batılı bazı filozofların sebep-sonuç ilişkisine dair görüşü, bir kısım Müslüman düşünürün bağımsız veya kimi zaman da iktibasla ulaştığı düşüncenin aynısıdır. Fakat sebep-sonuç ilişkisi, kendi tekâmül sürecinde, özellikle de Şii filozoflar arasında kendine has biçimde açıklandı ve yüksek seviye kazandı. Öyle ki sebep-sonuç ilişkisinin izahı, her ne kadar daha gidilecek çok yol varsa da Sadracı felsefede ve onun takipçileri tarafından meseleden daha detaylı yapıldı. Buna ek olarak Hikmet-i Mütealiye, dinî metinlerle ahenk ve uyumda daha başarılı oldu, ya da en azından tenkit ve zorlukların bir kısmından kurtulabildi.

Bu makalede yazar, bazı Müslüman filozofların ve bir kısım batılı felsefecilerin görüşlerini açıklamaya, özellikle de Malebranche'ı ve onun Eş'arilerden etkilenip kendi çağında bir 'tehafütü'l-felasife' ortaya koymasını izaha koyulmuştur.

¹ Determinizm, belirlenircilik, gerekircilik veya belirlenimlilik evreninin işleyişinin, evrende gerçekleşen olayların çeşitli bilimsel yasalarla, örneğin fizik yasaları ile, belirlenmiş olduğunu ve bu belirlenmiş olayların gerçekleşmelerinin zorunlu olduğunu öne süren öğrettir. Yani öğretiye göre her şey belirlenmiştir ve değişmesi mümkün değildir.



Kelamcıların eski zamanlardan beri akıl ve vahiy arasında varsaydıkları çatışma, onların arasında çeşitli çalışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. “Dindar filozoflar” ve “felsefeci dindarlar”, akıl ve vahiy uzlaştırmak için birtakım yollar düşünmüşlerdir. Bunların en kolayı, her ikisini kendine has bir alanla sınırlandırma yöntemiyle bu ikisinin sahalarını birbirinden ayırmaktır.

1. Tarihçe

Kelamcılarının eski zamanlardan beri akıl ve vahiy arasında varsaydıkları çatışma, onların arasında çeşitli çalışmaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. “Dindar filozoflar” ve “felsefeci dindarlar”, akıl ve vahiy uzlaştırmak için birtakım yollar düşünmüşlerdir. Bunların en kolayı, her ikisini kendine has bir alanla sınırlandırma yöntemiyle bu ikisinin sahalarını birbirinden ayırmaktır. Bunların çatıştığını kabul etmeyen ve sahalarını birbirinden ayırmayıp ister teorik, ister pratik durumlarda olsun “كل ما حكم به العقل حكم به الشرع” kaidesinin genel kural olduğunu savunan başkaları da kuşkusuz çıkmıştır. Bir grup da çelişkinin giderilemez olduğunu belirterek ya “din karşıtı filozoflar” a ya da “akıl karşıtı dindarlar” a katılmıştır. Bu çekişme bir zaman felsefe ve din formunda, günümüzde ise buna ilaveten, bir de bilim ve din şeklinde tecelli etmiştir. İslam düşüncesi tarihinde de günümüze kadar bu çekişmenin değişik biçimlerine şahit oluyoruz. Kelamda Ehl-i Hadis ve Mutezile çatışması, Şia fıkıhında Ahbariler ve Usuliler çekişmesi bunun örnekleridir. Kelamcılarının Meşşailerle çatışması da bu kategoridendir.

2. Motivasyon

Her ne kadar Eş'ariler aklın delil oluşturduğunu çoğu konularda inkâr etmek zorunda kalmışsa da başlangıçta dinin meselelerinde akla başvurmaya hoşgörülle yaklaşıyorlardı. Öyleyse onları akla karşıt, sonuçta da felsefeye zıt olmaya zorlayan şeyin ne olduğuna bakmak gerekir. Malebranche da² akılcı bir filozoftur ve ilahiyat meselelerinde akla müracaat

² Nicholas Malebranche (1638-1715), Descartes'ın metodunu ve Augustin'in felsefesini takip eden Fransız filozof ve kelamcı. Bu ikisini ustalıkla sentezlemeyi başardı. Meşhur iki teorisinden biri, metafizik boyutta okazyonalizm (لا مؤثر في الوجود الا الله) ve epistemolojik boyutta “رؤية في الله”tır. Ondan geriye çeşitli kitaplar ve eserler kalmıştır. Bunlar arasında en önemlileri şu kitaplardır:

etmeyi caiz görmek bir yana, gerekli bile bulur. Fakat yine de onu, Aristo felsefesine sert biçimde karşı çıkarken görmektediriz. Öyleyse bunların, Meşşailerin felsefesi başta olmak üzere felsefeyle kavgasının, aklın delil oluşturması veya akıl ve vahyin çatışması konusunda olmaktan önce, daha ziyade, onların inancına göre din dışı olan, hatta şirke bulaşmış Yunan Meşşai felsefesinin muhtevasına dairdir. Gerçi bu gerilim, Yunan felsefesinin, önce Hıristiyanlıkla ve sonra da İslam'la karşılaştığı, Hıristiyan ve Müslüman kelimalarının Yunan felsefesine reddiyeler yazdığı zamana kadar götürülebilir.³ Lakin Allah'ın iradesi ve kudretinin, onu tazim ve takdisin tüm kelimeler ve marifet çabalarının aksini olduğu Eş'ariler ve Malebranche gibi kelimacılar için bu gerilim daha ağır ve daha kapsamlıdır.

Aristo'nun Tanrısı “şey”dir, bunları ise “kimse”dir.⁴ Orada determinist ve cebri südürdan bahsedilir, burada ise iradeye bağlı ve tercihli yaratılıştan. Orada filozof, diğer varlıkların yanında bir varlık olarak Tanrıya ilişkin keyfe keder epistemik kaygı taşır, burada ise sırf keyfe keder bilgi olmayan, insanla irtibatı ve insanın onunla irtibatı şükür, tevbe, tevekkül, korku ve umuttan oluşan bir Tanrıya karşı karşıyayızdır. Orada Tanrının varlıklarıyla bağlı bir dizi basamak yoluyla, burada ise karşımızda vasıtasız olarak varlıklarıyla ilişki içinde olan ve bütün işleri doğrudan üstlenmiş bir Tanrı vardır. Orada kendisinden yalnızca bir işin sâdır olabileceği bir Tanrıya karşı karşıyayızdır, ama burada karşımızda, hiçbir şey kudret dairesi dışında kalmayan mutlak güç vardır.

Orada sadece “hikmet” ve “determinizm” hakimdir. Burada ise “meşiyet” ve “okasionalizm”. “Hakim” burada yalnızca onun “hikmet”ini görür, “kelamcı” ise burada onun iradesi demek olan “kelam-ı nefsi”sini. Orada Tanrı sadece “ilk muharrik”tir, burada ise her hareket ve “oluş bozuluş”ta hazır ve nâzırdır. Orada değişmekten tamamen münezzehe, edilgen olmayan bir Tanrıya karşı karşıyayızdır. Burada ise karşımızda gazap ve rıza, rahmet ve intikam sahibi bir Tanrı vardır. Orada konu deizmdir, burada ise teizm bahis konusudur. Mutezile'nin Tanrısıyla da bunların Tanrısı farklıdır. Orada fuzuli akıl kendisini Tanrıya egemen görür, olayları ona mecbur ve gerekli kabul eder. Ama burada hiçbir şey Tanrıya gerekli ve mecbur değildir. Orada Tanrı sadece dünyayı izler, amellerimizi gözlemler, dünyaya müdahale etmez ve kıyameti bekler. Duamızı cevap vermeksizin sadece dinler. Ama burada vasıtasız tüm dünyayı, bu cümleden olarak da tabiat ve insanı çekip çeviren Tanrı gözlemci değildir. Duamızı iştir, ona icabet eder vs.

3. Eş'ariler ve Meşşai Felsefe

Eş'ari sistemi, Mutezile sistemini eleştirirken Yunan felsefesine dair bağımsız bir tenkit de yaptı. Zira onlar, Mutezile'yi bile Yunancılıkla suçluyordu. Böylece Gazali ve Fahrüddin Razi

- S.T The Search after Truth: With Elucidations of The Search after Truth, Thomas M. Lennon, Ohio State University 1980

- N.G Treatise on Nature and Grace, Riley, Oxford 1992, 1980

- D.M Dialogues on Metaphysics and Religion, M. Insburg Newyork 1963

³ Bkz: İbn Meymun'un *Delaletü'l-Hairin*'i, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefe-i Garb*, Etienne Gilson, tercüme: A - med Ahmedî, İntişarat-i Hikmet, 1402, s. 49-50.

⁴ Gilson, *Hoda der Felsefe-i Mesihî*, tercüme: Şehram Pâzukû, Mecelle-i Ferheng.



Ş'ari kelamının Meşşai ve Yunan felsefesiyle karşılaşmasının zirvesi, Gazali ve İbn Rüşd arasında Tehafütü'l-Felasife ve Tehafütü't-Tehafüt'te vuku bulmuştur. Çoğu kişinin inancına göre Gazali'nin Meşşai filozoflara yönelik eleştirileri İslam dünyasında bu felsefenin gövdesine öyle hasar verdi ki İbn Rüşd'ün savunmaları bile bu felsefeyi İslam dünyasındaki eski konum ve mevkiine geri döndüremedi.

gibi isimlerin felsefesinin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmış oldu.⁵ Bu sayede geldiler ve Meşşai felsefeye hücum ettiler. “Bu süreç, İslam’da paralel iki akımın ortaya çıkmasını sağladı. Bir akım ruhen Yunan’a eğilimliydi, diğeri ise dine meyyaldi. Bu ikisi pek çok konuda karşı karşıya geldi. Temel farklılıkları, muhteva farklılıklarına da yolaçan metodlarındaydı. İkinci grup ise her ne kadar zaman zaman filozoflardan bazı görüşler iktibas ediyorlardıysa da ruhen onlardan bağımsızlardı ve hiçbir şekilde felsefecilerin mukallidi olmadılar. Bilakis onları hep tenkit ettiler.”⁶

Eş'ari kelamının Meşşai ve Yunan felsefesiyle karşılaşmasının zirvesi, Gazali ve İbn Rüşd arasında *Tehafütü'l-Felasife* ve *Tehafütü't-Tehafüt*'te vuku bulmuştur. Çoğu kişinin inancına göre Gazali'nin Meşşai filozoflara yönelik eleştirileri İslam dünyasında bu felsefenin gövdesine öyle hasar verdi ki İbn Rüşd'ün savunmaları bile bu felsefeyi İslam dünyasındaki eski konum ve mevkiine geri döndüremedi.⁷ Gazali, *Tehafüt*'ünde şöyle der:

“Allah, âlemin ilk mebdei, dileyen ve takdir edendir. Ne isterse onu yapar ve herşey onun meşiyetine tabidir. Emir verir, istediği zaman ve şekilde benzer ve farklı şeyler yaratır.”⁸ Filozoflar Allah'ı, “Ölü hale yakın farzediyorlar. Çünkü âlemden olup bitenden haberi olmuyor. Ölüden tek farkı, kendi zâtını idrak etmesidir.”⁹

Şu halde “Gazali'nin Tanrısı, filozofların mutlak varlığı değildir. Bilakis teşbihî sıfatlara sahiptir ve diridir. Bunlar da, onlar aracılığıyla Allah'ın insanı sevdiği, insanın da ona aşk duyduğu sıfatlardır.”¹⁰ Bu dindarlık motivasyonu dikkate alındığında bu iş garip gelmeyecektir. Tıpkı Gilson'ın söylediği gibi: Nerede ilahiyat veya yalnızca iman varsa orada insanlara, “dindar ve pâk nefisler hiçbir tarafın felsefi bilgisine bağlanmaz. Esasen felsefi tefekkür, ihlas ve teslimiyet üzerine bina edilmiş dinî hayatla bağdaşmaz”¹¹ diyen heyecanlı müminler ve kelamcılar vardır.

⁵ *Tarih-i Felsefe der İslam*, Muhammed Şerif, Merkez-i Neşr-i Danişgahi, 1365, c. 1, s. 342.

⁶ *Islamic Occasionalism*, London 1958, Fakhry Majid.

⁷ Merhum Celal Hümai: Felsefe Gazali zamanına kadar şartıcı derecede etkiliydi. Gazali bu güçlü barajı yıktı ve felsefenin sahip olduğu önemi azalttı. *Gazaliname*, s. 405. Yine: Müslümanların felsefe üzerinde tasarrufta bulunmaya cesaretlendirdi. s. 90.

⁸ *Tehafütü'l-Felasife*, Daru'l-Mearifi Mısır, 1377.

⁹ A.g.e., s. 146.

¹⁰ *Tarih-i Felsefe der İslam*, c. 2, s. 51.

¹¹ *Nakd-i Tefekkür*, s. 44.

4. Malebranche ve Meşşai Felsefe

Onyedinci yüzyılda Galileo ve Newton, Aristo'yu bilimin dışına çıkardı. Descartes ise modern felsefeyle birlikte onu felsefenin de dışına çıkardı. Dolayısıyla Malebranche'tan, kendine has teolojik görüşleriyle onu Hıristiyan ilahiyatının da dışına çıkarması bekleniyordu. Malebranche'a göre "Herşeyin zâtı ve kuvveti Tanrının iradesinden başka bir şey değildir. Herşey Tanrı tarafından, onun hükmü ve takdiriyle hasıl olur. Sadece o, bize tesir etmeye kadirdir. Herşeyi varederek koruyan odur. Herşeyin yaratıcısıdır. Hiçbir şeyin onun karşısında direnemeyeceği bir kudrettir. Yaratma ve varetmede hiçbir aracı ihtiyaç duymaz. İradesinde zaaf yoktur ve 'ol' der, olur."¹² "Sadece o aramızda hazır ve nâzırdır. O, sadece, dünyayı izleyip iyi ve kötü amellerimize gözlemci değildir. Bilakis o, cemiye-timizin, birbirimizle olan dostluk bağı, diyalog ruhu ve ortak davranmanın esasıdır. Ben sizinle yalnızca onun çepeçevre kuşatması ve gücü sayesinde konuşmayı muktedirim. Yalnızca onun bana verdiği kuvvet yoluyla size okşayabilir veya size zarar verebilirim. O, fail sebep olduğu gibi gaye sebeptir de. Tek başımıza hiçbir işe yaramayız ve yalnızca onun ilahi kudreti sayesinde bir işe yapmaya güç yetirebiliriz."¹³

Bundan dolayı Malebranche da *Tehafütü'l-Felasife*'nin beklentisini taşıyordu. Bu beklentiye cevap da vermiştir. Hakikati araştıran kitabında (The Search after Truth) Aristo'ya ve onun felsefesine ezici ve toksik hücumların gerçekleştiğini görüyoruz. Ama hayli dikkat çeken meselelerin, bir yandan Malebranche'ın bu kitapta Meşşai felsefesine muamelesiyle, diğer taraftan Gazali'nin Tehafüt kitabında Meşşai felsefeye tepkisiyle büyük benzerlikler taşıdığı görülmektedir.

5. Meşşai Felsefesine Karşıtlıkta

The Search After Truth ve Tehafütü'l-Felasife'nin Benzerliği

1. Bu kitapların her biri, Aristo felsefesini ve Aristocuları belirsiz, anlaşılmasız ve çelişkili saymıştır. Gazali şöyle der:

"Hataları büyük, anlaşmazlıkları çok, düşünceleri dağınık, metodları birbirine uzak ve zıttır. O halde, mutlak filozof ve muallim-i evvel olan önderlerinin inançlarındaki çelişkiyi ortaya koymakla yetineceğiz."¹⁴

Malebranche da âlim¹⁵ filozofların metod ve sözlerinin kapalı ve belirsiz olduğunu söyledikten sonra şöyle devam eder:

"Aristo, filozofların onun hakkında son derece titiz araştırma yaptığı felsefenin babası olması nedeniyle onların önderi sayıldığından hemen hemen her zaman, his yoluyla elde edilen karışık düşünceleri veya belirsiz, somut olmayan, genel tasavvurları temel alarak

¹² S.T. 232, D.M. 204, S.T. 448.

¹³ D.M. 7-14.

¹⁴ *Tehafüt*, s. 74.

¹⁵ Scholar

çıkarmıda bulunur.”¹⁶ Yine birçok yerde Aristo felsefesini ve onun kavramlarını açıklıktan yoksun ve aydınlatılmaya muhtaç görür. Onun inancına göre “Onlar, kendilerinin bile anlamadığı biçimde konuşmayı tercih ederler.”¹⁷

2. Her iki felsefe de Aristo felsefesini küfür ve onu izlemeyi ilhad sayar. Gazali, birçok yerde filozoflara küfür nispet eder¹⁸ ve İslam dünyasındaki filozoflar konusunda şöyle der:

“Onların küfrü, Yahudi ve Hıristiyanların alışkanlıkla taklit etmesi gibi herhangi bir şeye dayanmamaktadır.”¹⁹

Malebranche da Aristo felsefesini “nefret uyandıran” felsefe²⁰ olarak nitelendirir ve Hıristiyan filozofların şaşkınlıklarını sayarak şöyle der:

“Bunlar, ilhad felsefesine ve hislere tabi olmakla aklı maruz bıraktığımız şaşkınlıklardır.”²¹

3. Her ikisi de din felsefesinin en büyük zorluk ve sıkıntısını kadim filozofları taklit etmek olarak görmektedir. Malebranche “hakikati bilmeni engelleri”ni göstermek için çok sayıda fasıl açmıştır. Bu fasıllardan birinin başlığı “Kendi düşüncemizi kullanmak yerine neden şahısların mukallidi olmayı tercih ediyoruz” şeklindedir.²² Burada en önemli sorunun taklit olduğunu savunur ve bunun için delillerini ortaya koyar. Yedinci delilde dile getirdiği mevzu, günümüzde “garpezdelik” dediğimiz şeye oldukça benzemektedir. Sonuç itibarıyla kadim Yunan ve Müslüman doğu Malebranche için o gün, bizim için bugünkü batının rolünü oynamaktadır:

“Yersiz saygı, beğeni garabeti ve ahmakça yabancılaşma bizi, zaman ve mekân açısından bizden uzak, bizim için garip ve acaip şeylere (özellikle de kadim zamanlarda ve uzak diyarlarda ise) saygı göstermeye ve onlara övgüler düzmeye zorluyor. Bazıları, kadim zamanlardaki isimleri övüp kutlamamız gerektiğini söylüyor. Aristo, Eflatun, Epikür gibi büyük insanlar hata yapmış olamaz mı? Bunların da bizim benzerimiz insanlar olduğunu neden gözönünde bulundurmuyoruz?”²³

Bunu Gazali'nin sözüyle karşılaştıralım. Şöyle der:

“Onların (filozofların) küfrü, Sokrat, Hipokrat, Eflatun, Aristoteles ve benzeri, sarsıcı büyük isimleri²⁴ dinlemelerinden kaynaklanmaktadır. Ne zaman bu isimleri işitseler... kendilerini küfre götüren inançlarla donatırlar.”²⁵

¹⁶ S.T. 440.

¹⁷ E.S.T. 657.

¹⁸ *Tehafüt*, s. 72. Kadim filozofların inançlarının küfre girdiğini savunur.

¹⁹ S.T. 448.

²⁰ S.T. 448.

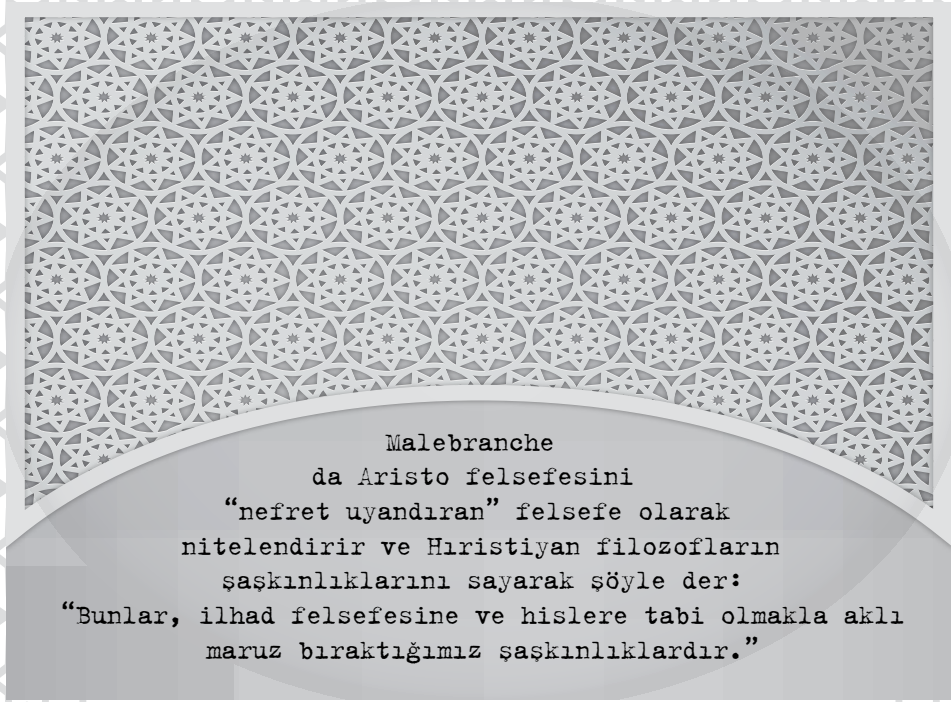
²¹ S.T. 447.

²² S.T. 138.

²³ S.T. 138-9.

²⁴ Arapça metinde “اسماء هائلة” geçmektedir. s. 72.

²⁵ *Tehafüt*, s. 72.



Özellikle de “büyük” ve “sarsıcı” kelimelerine dikkate edilirse tam tamına Malebranche’ın yaklaşımını çağrıştırmaktadır.

4. Gazali der ki, Müslüman filozoflar, “Kendilerini faziletli kimseler arasında sayıp onların mesleğinde olduklarını zannederek ve bu yolla da insanlara üstünlük taslayarak küfre götüren inançlarla donanırlar.”²⁶ Malebranche, beşinci delilde filozofların birtakım şahsiyetleri taklit etmesi hakkında şöyle der:

“Beşinci delil: Ahmakça gurur bizi, kendimizi üstün nitelikli insanlar²⁷ arasında saymak için arzu duymaya zorlar. Çünkü biz âlimleri en iyi ve fazla eğitimi almış kimseler olarak görüyoruz. Tartışma, polemik ve avamın övgüsünü kazanmak için başkalarının inançlarını bilmek, düşünce yoluyla elde edilen hakiki felsefeden daha münasip geliyor.”²⁸

Gazali, kendini başkalarından daha zeki görme ve üstünlük taslamaya “aptallık damarı”²⁹ adını vermektedir. Tıpkı Malebranche’ın “aptalca gurur” demesi gibi.

²⁶ Tehafüt, s. 72.

²⁷ Scholars.

²⁸ S.T. 138.

²⁹ «العرق من الاحماقة نابضا على هؤلاء الاغبياء»

5. Gazali, eğitim görmüşlerin arasındaki bu aptallık damarını izah ettikten sonra şöyle devam eder:

“Aklı az olan avam, bu helak edici şeyin tahkirinden uzaktır. Zira onların metodunda, sapıklara benzeme vasıtasıyla kendini zeki sanmak yoktur. Öyleyse aklı az olan, hiçbir fayda sağlamayan zekadan ve körlük de çift görmekten çok daha fazla kurtuluşa yakındır.”³⁰

Yani eğitim görmüşler ve ehl-i ilim, avam insanlardan daha fazla ayağı kayma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Şimdi de Gazali'nin sözünün yorumunu Malebranche'tan dinleyin.

“Bilgi sahiplerinin herkesten fazla ayağı kayma tehlikesiyle karşı karşıya olduğuna dair” başlığı altında yazdığı kısa bölümde bu iki etkene, yani ilim sahiplerinin ayaklarının kaymasına yolaçan etken olarak biri büyük şahsiyetlerin mukallidi olma, diğeri ise kendini zeki göstermeye değer. Birinci olarak “Başkalarına ve onların saptıncı kitaplarına tabi olmaya eğilim”i, ikinci olarak da “Başkalarının övgü ve hayranlığını kazanmaya eğilim”i zikretmiş, örnek verirken de neden onların avam insanlardan daha fazla tehlikeyle karşı karşıya olduğunu açıklamıştır: “İlim sahipleri yolcuya benzetilebilir. Yolcu kötü bir hadiseden dolayı bir yolu başka bir yolla karıştırdığında ne kadar ilerlerle ilerlesin gideceği yerden uzaklaşacaktır. Ne kadar çok çaba sarfeder ve hedefine ulaşmak için ne kadar acele ederse o kadar çok ve hızlı sapacaktır.”³¹

6. Gazali, Müslüman filozofların motivasyonlarından bir diğeri Yunan felsefesine katılıp onu taklit etmek olduğunu belirtir: “Hakkı taklitten kopma ve batılı taklide koyulmanın zinet güzellik olduğunu zannedip bunun zekilik olduğunu sanarak babalarının di-niyle yetinmeye sırt çevirirler.”³²

Malebranche da aynı itiraz ve eleştiriyi bir kısım Hıristiyan filozofa yöneltmektedir. Avam insanların veya kâfir filozofların ruh konusunda yanlış inanca sahip olmasının şaşkıncı bulunmaması gerektiğini söyledikten sonra şöyle devam eder: “Hıristiyan filozoflara şaşıyorum. Tanrının aklını beşer aklına, Musa'yı Aristo'ya, Aziz Augustin'i kâfir filozofun aşağılık şerhine üstün tutmaları gerekirken (böyle yapmıyor), ruhu bedenini su-reti kabul ediyorlar.”³³

7. Gazali filozofları tenkit ederken, onların Aristo'yu mutlak filozof ve muallim-i evvel gördüğünü, Eflatun'a da “ilahi Eflatun” lakabı taktığını söyler.³⁴ Malebranche da aynı tavrı takınarak, kendilerini Aristo veya Eflatun gibi göstermek için Aristo veya Eflatun'a şerh yazan kimselerin motivasyonunu eleştirir ve şöyle der:

³⁰ Tehafüt, s. 72. İbarenin orijinali şöyledir:

«فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة بتراء و العمى اقرب الى السلامة من بصيرة حؤلاء»

³¹ S.T. 137.

³² Tehafüt, s. 72.

³³ S.T. xix.

³⁴ Tehafüt, s. 74.

“Eğer birisi Aristo’ya şerh yazıyorsa ‘Tabiatın Dehası’³⁵ ve eğer Eflatun’a şerh yazıyorsa ilahi Eflatun olacaktır.”³⁶

Çünkü filozoflar Aristo’yu “tabiatın dehası” ve Eflatun’u ilahi Eflatun görmektedir.

8. Gazali, Aristo’nun şarihleri konusunda şöyle der:

“Aristo’nun kelamını tercüme edenlerin söylediği, tahrif ve değişiklikten uzak değildir, bilakis yorumuna ve teville muhtaçtır. Bu da onlar arasında tartışmaya sebep olmuştur.”³⁷

Malebranche da “Şarihlerin yersiz ve mutaassıp yargıları” başlığı altında bir fasıl açmış ve Aristo’yu şerh edenlerin hatalarını saymıştır.

9. Gazali, Meşşai filozoflara hücum etmek üzere harekete geçmek için şöyle der: Aristo’nun şarihleri arasında ihtilaf vardır. “Nakil ve tahkikte onların en muteberi, Müslüman filozoflardan Ebu Nasır Farabi ve İbn Sina’dır.”³⁸ Bu ikisini seçtikten sonra Meşşailerin fikirlerine hücum etmeye başlar ve bu iki ismin şahsiyetini de saldırılarından napsiz bırakmaz. Onları filozof kılıklı³⁹ şeklinde niteler ve görüşlerini de, avamı kandıran⁴⁰ zorlama ve uydurma hükümler⁴¹ olarak görür ve bu iki ismi delaletin reisleri ve sapkınlığın önderleri biçiminde adlandırır.⁴² Filozof cemaatinin, Aristo’yu insanüstü bir seviyeye çıkardığını söyler: “Bu kesimin zannettiğine göre o, felsefî ilimleri tertip edip donatmış ve fazlalıkları atmıştır.”⁴³

Malebranche da böyle bir şarih veya şarihliğin ve İbn Rüşd’den daha iyi hangi şarihin bulunduğu peşine düşmelidir. Şöyle der:

“Burada, bilginler arasında meşhur nasıl bir şarihin Aristo hakkında söz söyleyebileceğini görüyoruz. İbn Rüşd şöyle der: Aristo, mantık, ahlak felsefesi ve felsefe-i üla mucididir. Bunları zirveye taşımıştır.”⁴⁴

Yani Gazali’nin İbn Sina ve Farabi gibi filozoflara nispet ettiği sözlerin aynısını söylemiştir. Bu nedenle de aynı şekilde Malebranche’ın itirazına maruz kalmıştır:

İbn Rüşd, “Aristo’nun görüşünün mutlak ve üstün hakikat olduğuna, hiçkimsenin onun ilmine denk olamayacağına, hatta yakınına bile yaklaşamayacağına inanır. Tüm insanlığa akıl ve kanıtı öğreten odur. İnsanlar onun ilmine ne kadar girerse o kadar âlim

³⁵ Genius of Nature.

³⁶ S.T. 148.

³⁷ A.g.e., s. 75.

³⁸ A.g.e., s. 75.

³⁹ A.g.e., s. 75.

⁴⁰ A.g.e., 82.

⁴¹ A.g.e., s. 144.

⁴² A.g.e., s. 76.

⁴³ A.g.e., s. 74.

⁴⁴ S.T. 148.

olacaktır.”⁴⁵ Bu şahsiyetle (Aristo) ilgili taassup, boş konuşma ve akılsızlık belasıyla sonuçlanmaz mı?”⁴⁶

Bu, cesurca ve büyük gayretle felsefeyi savunarak Gazali'nin karşısına dikilmiş, onun *Tehafüt*'üne karşı *Tehafütü't-Tehafüt*'ü yazmış olan İbn Rüşd'dür. Yine ilginç olan şu ki, Malebranche'ın zikrettiği gibi⁴⁷, İbn Rüşd'den aktarılan cümleler, *Tehafütü't-Tehafüt*'ün birinci kitabının üçüncü konuşmasına aittir.⁴⁸ Adeta Gazali dirilmiş ve İbn Rüşd'den intikam almak üzere onun aleyhinde başka bir *Tehafüt* tedarik etmektedir. Malebranche, İbn Rüşd'ü, “kafir bir filozofun aşağılık şarihi” olarak görür. Onu deli, ahmak ve lüzumsuz konuşan biri olarak niteledikten sonra şöyle devam eder: “Bununla birlikte bu şarihin eserleri Avrupa'nın her yerinde, hatta en uzak memleketlerde bile yaygınlaşmıştır. Eserleri Arapça'dan İbraniceye ve İbraniceden Latinceye, hatta belki başka birçok dile tercüme edilmiştir. Bu da, ilim ehlinin onları nasıl alıp kabul ettiğini göstermektedir.”⁴⁹

Fakat İbn Rüşd, Müslüman bir filozof olarak, Malebranche'ı mümince saikle karşılık vermeye ve tartışmaya zorlayacak türden birisi değildir. Malebranche, Hıristiyanlıkta yüksek makam sahibi kimsenin peşine düşmelidir, tıpkı Müslümanlarda İbn Sina'nın sahip olduğu makam gibi.

Hıristiyanlık uzmanı, düşünce tarihçisi ve ortaçağ kültürü araştırmacısı, Aquinas'a sıkı sıkıya gönülden bağlı yeni Thomasçı filozof Gilson, bize, Malebranche'ın hesaba kattığı Hıristiyan filozofun, Aziz Thomas Aquinas'tan başkası olmadığını söyler: “Malebranche, Aquinas'ın günahını, Hıristiyan geleneğin en yüksek örneği olan Augustin'e tabi olmak yerine müşrik Aristo ve onun aşağılık şarihi İbn Rüşd'ün peşine düşmek olarak görür.”⁵⁰

Malebranche'a göre Aquinas, müşrik Aristo'yu Musa'nın, sefil İbn Rüşd'ü Aziz Augustin'in önüne geçirmiştir.⁵¹ Aristoculukta aşırıya kaçması neticesinde akli müşrik ve kalbi mümindir.⁵² Başka bir yerde şöyle der:

“Bundan dolayı Aristo'ya şiddetle meyyal olan birisi, Aristo'dan başka hiçbir şeyi sindiremez. Herşeyi Aristo'yla irtibatlandırarak incelemek ister. Aristo'ya aykırı düşen her görüş onun nazarında hatadır. Daima Aristo'dan birtakım bahisler aktarmaya, sonra da bu iktisabları her fırsatta ve her mevzuda gündeme getirmeye hazırdır.”⁵³

Evet, eğer müşrik Aristo'yu Hıristiyan kelimandan silip atmaya karar verilirse Aristo'ya hücum etmede Aquinas hiçbir şekilde nasipsiz kalmayacaktır. Çünkü o, onüçüncü yüzyılda Aristo'yu Hıristiyan felsefesi ve kelamına sokan kişidir. Her mevzuda söze Aristo ile baş-

⁴⁵ S.T. 148.

⁴⁶ S.T. 148.

⁴⁷ S.T. 148.

⁴⁸ Book 1, Destruct is. 3.

⁴⁹ S.T. 148-9.

⁵⁰ *Ruh-i Felsefe-i Kurûn-i Vüsta*, tercüme: A. Davudi, İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1366, s. 21.

⁵¹ S.T. xix.

⁵² N. 53.

⁵³ S.T. 151.

layan ve ondan bir cümleyle bitiren de odur. Bu bakımdan, Aristosuz Hıristiyanlığa sıkı sıkıya bağlı ve Augustin hayranı Malebranche, her ne kadar Hıristiyanlar onu aziz kabul ettiği için adını açıkça belirtmese de birçok yerde Aquinas'a saldırır.

O halde *Tehafüt* öyküsü iki kez tekrarlanmış olmaktadır. Bir kez hicri beşinci yüzyılda, diğeri ise miladi onyedinci yüzyılda. Aristo her iki yerde de muallim-i evvel ve Meşşailerin önderi olarak rolünü korumuştur. Lakin Gazali, İbn Sina ve Farabi yerini, sırasıyla Malebranche, İbn Rüşd ve Aquinas'a bırakmıştır.

Aristo karşılığında Malebranche ve Gazali arasındaki müşterek motivasyon dikkate alındığında her ikisinin de, Aristo'yu hatalı buldukları çoğu meselede, hatta Aristo'ya verdikleri çoğu cevapta ortak ve aynı oldukları görülecektir. Benzerliklerini saymayı sürdürürken bahsi sadece iki konuda ele alacağız:

a) Gazali'nin filozoflara hücumuna ve onları mahkum etmesine sebep oluşturan ilk mesele, âlemin zamansal kıdemidir. "Kadim ve geç dönem herkesin görüşü, âlemin kıdemi yönündedir. Yani kainat Allah ile birlikte hep mevcuttu. Onun icabı ve sonucuydu, zaman bakımından da ondan sonra değişti."⁵⁴

Malebranche da Aristo'nun tabiat bilgisini iptal etmek istediğinden, gündeme getirdiği ilk mesele, onun "âlem başından beri mevcuttu" inancıdır.⁵⁵ Gazali ve Malebranche'in neden bu meseleye karşı çıktığına ve onu reddettiğine bakmak gerekir. Başka bir deyişle, neden onu "Tanrı eksenli" görüşle bağdaşmaz görmekte-dirler. Gazali ve Malebranche'in ortak sebebi, kendini burada da gösteren ilahi kudreti tazim ve takdistir. Gazali şöyle der:

"Fail muhtar olmalıdır. Neyi irade ediyorsa failin tanıyacağı âlem olur. Oysa Allah Teâla onlar nezdinde irade eden değildir. Bilakis esas itibarıyla bir sifata sahip değildir ve ondan sâdır olan şey, mecburen ve zaruri olarak sâdır olmaktadır."⁵⁶

⁵⁴ *Tehafüt*, s. 132.

⁵⁵ S.T. 471.

⁵⁶ *Tehafüt*, s. 132.



Cesurca ve büyük gayretle felsefeyi savunarak Gazali'nin karşısına dikilmiş, onun Tehafüt'üne karşı Tehafütü't-Tehafüt'ü yazmış olan İbn Rüşd'dür. Yine ilginç olan şu ki, Malebranche'ın zikrettiği gibi, İbn Rüşd'den aktarılan cümleler, Tehafütü't-Tehafüt'ün birinci kitabının üçüncü konuşmasına aittir. Adeta Gazali dirilmiş ve İbn Rüşd'den intikam almak üzere onun aleyhinde başka bir Tehafüt tedarik etmektedir.

Malebranche da şöyle der:

“Eğer evrenin Tanrıdan zorunlu ve mecburi bir südür olamayacağını kabul ederseniz âlemin ezeli olmasının zorunluluk taşımadığı sonucuna varırsınız.”⁵⁷

Başka bir yerde de şöyle der:

“Varlıklar, uluhiyet makamından determinist taşma ve südürle varolmamıştır. Aksine zâtî itibarıyla yaratıcının özgür ve tercihi iradesine bağımlıdır.” Ezeli olmalarının zorunluluk taşınamaması bir yana, aksine gerçekte de ezeli değildirler ve zaman içine varedilmişlerdir: “Tanrı, varlıkların ona bağımlılık ve ihtiyacı ve kudreti tanınarak onun kayyum olduğu anlaşılın diye evreni zaman içinde yarattı.”⁵⁸

Malebranche’ın reddettiği taşma ve südür, Gazali’nin bahsettiği, filozoflara göre “güneşin ışığının güneşe ilişik olması gibi”⁵⁹ Allah’ın âleme bitişik olması anlamındaki birlikte olma halinin ta kendisidir.

b) Gazali ve Malebranche, filozofların evrenin varedilme zamanına ilişkin filozofların sorununu aynı şekilde ifade etmiştir. Gazali, filozofların birinci delilini şöyle izah eder: “Eğer kadim haller, birbirinin aynı ve değişmez ise o zaman ya asla hiçbir şeyi varetmeyecek ya da sürekli herşeyi varedecektir.”⁶⁰ Yani ya hiçbir zaman evren varedilmemiş olmalıdır, ya da hep mevcut bulunmuş olmalıdır. Malebranche da filozofların sorununu şöyle ifade eder: “Eğer evrenin yokluk gizeminden çıkarılması daha iyi olsaydı ezeli olması gerekirdi. Eğer yokluk gizeminde kalması daha iyi olsaydı hiçbir zaman varedilmemesi gerekirdi.”⁶¹ Diğer bir ifadeyle, âlemin varlığı onun yokluğuna tercih ediliyorsa ezeli olmalıdır, değilse asla ortaya çıkmamalıdır.

6. Okasyonizm, Meşailere Karşı Gazali ve Malebranche’ın En Önemli Ortak Noktası

Tabiat ilimlerinde Gazali, filozoflardan bazı meseleler aktarır ve der ki, onlara karşı çıkmak şer’an vacip değildir. Dört şey hariç. Bu dört meseleden ilki, *Tehafüt*’ün onyedinci meselesi başlığı altında bilinen, kitabın en önemli meselesi ve en meşhuru olan ve Gazali’nin buluşlarından biri sayılan, tabiatta sebeplilik ilkesinin⁶² ve onun karine oluşturduğunun reddedilmesidir. İlginçtir, *Hakikati Arayış* kitabının en önemli meselesi, diğer birçok meselenin onun mukaddimesi olarak zikredildiği ve Malebranche’ın en meşhur görüşü olan “okasyonizm”dir, yani tabiatta sebeplilik ilkesinin reddi ve birbiriyle ilişkinin (iktiran) inkarı. Gazali şöyle der:

⁵⁷ N. 113.

⁵⁸ N. 163.

⁵⁹ *Tehafüt*, s. 86.

⁶⁰ *Tehafüt*, s. 88.

⁶¹ N. 162.

⁶² Gazali’nin sebep kelimesini illet manasında kullandığı ve “Tabîî şeyler sebep değil, sonuçtur” dediği h - saba katıldığında okasyonizmin “sebebin asıl olması” şeklinde tercüme edilmesi doğru değildir.

“Filozoflar, varlık âleminde sebepler ile sebepleri yaratan şeyler (müsebbipler) arasında gözlemlenen yakınlık ve ilişkinin, zorunlu olarak gerekli ilişki ve yakınlık olduğuna hükmeder.”⁶³ “Alışkanlıkla sebep denilen şey ile müsebbip adı verilen şey arasında iktiran bize göre zaruri değildir.”⁶⁴ “Onların iktiranı, onları mukarin yaratmış Sübhan olan Allah’ın takdiri vasıtasıyladır, yoksa kendiliklerinden zorunlu ve ayrılmaz değildir.”⁶⁵ “Dolayısıyla ateşin fail olduğuna hangi delil vardır ve ateşle karşılaşıldığında yangının meydana geldiğini görmedikçe onların delili yoktur. Gözlem, yangının karşılaşmayla eşzamanlı olduğuna delalet eder ama o sebeple meydana geldiğine delalet etmez.”⁶⁶

والمشاهدة تدل على الحصول عندها و لا تدل على الحصول بها

Biz diyoruz ki, ateş cansızdır ve ondan bir fiil ortaya çıkmaz.”⁶⁷ ve “yangının faili... Allah Teala’dır.”⁶⁸ “Öyleyse bir şeyin nezdinde mevcut bulunması, o şeyin onun sebebiyle varlık kazandığına delalet etmeyeceği açıklığa kavuşmuş oldu.”⁶⁹

Bundan dolayı Gazali’nin gözönünde bulundurduğu usül şudur:

- 1) Cisimler tesirden yoksundur.
- 2) Filozofların bu meseledeki dayanağı sadece his ve gözlemdir.
- 3) His ve gözlem, sebep ve sonuç olarak adlandırılan şey arasındaki ilişki ve yakınlık-tan fazlasını göstermez, hiçbir şekilde tesir ve sebepliliğe delaleti yoktur.
- 4) Tek fail ve tek sebep Allah’tır.
- 5) Mesela pamuğun ateşe yaklaşmasıyla onu yakan Allah’tır, yoksa pamuğu yakan ateş değildir.

Bunlar ne eksik ne fazla Malebranche’in “okasyonizm”inin de ilkeleridir: Aristo’nun, bir topa çarpan diğer bir topun, ikinciye harekete geçiren bir enerjiye sahip olduğundan hiç kuşkusu yoktur. Bu net biçimde gözlemlenebilen bir şeydir ve bu da, sözkonusu filozof için yeterlidir. Çünkü o, neredeyse sürekli duyunun kanıtı peşindedir.”⁷⁰ “Onlara göre (yani Aristocular) cisimlerin, maddelerinden ayrı bir cevheri vardır. Bu cevher, gördüğümüz etkilerin hakikî ve aslî sebebidir.”⁷¹ “Eski filozofların hataları aleyhine olan hakikatleri açıklıkla tespit etmem ve özetle, sadece bir tek hakiki sebep bulunduğunu, çünkü bir tek hakiki Tanrı mevcut olduğunu, herşeyin zât ve kuvvetinin Tanrının iradesinden başka bir şey olmadığını göstermem lazım. Hiçbir doğal sebep, hakiki sebep değildir. Aksine

⁶³ *Tehafüt*, s. 234.

⁶⁴ *Tehafüt*, s. 237.

⁶⁵ A.g.e.

⁶⁶ A.g.e., s. 238.

⁶⁷ A.g.e.

⁶⁸ A.g.e.

⁶⁹ A.g.e., s. 239.

⁷⁰ E.S.T. 659.

⁷¹ S.T. 447.

“

Malebranche insan, kendi fiillerinde yaratıcı ve etkin görmez. İnsanın iradesi ile fiili ve onun gerçekleşmesi arasında yakınlıktan başka bir ilişki düşünmez. Bu da Eş'ariler ve Gazali'nin ortaya attığı "kesb teorisi"nin aynıdır. Malebranche ile Eş'ariler ve Gazali arasındaki en çarpıcı benzerliklerden biri, "kesb teorisi"ni ispatlamak için öne sürülmüş delillerdeki benzerliktir..

”

yalnızca mukarin sebeptir (veya mukarin illet⁷²).” “Bu da varlığın yaratıcısının şu veya bu zamanda, şu veya bu fiili yaratmasına sebep olur.”⁷³

İnsan konusuna gelince, Malebranche insanı, kendi fiillerinde yaratıcı ve etkin görmez. İnsanın iradesi ile fiili ve onun gerçekleşmesi arasında yakınlıktan başka bir ilişki düşünmez. Bu da Eş'ariler ve Gazali'nin ortaya attığı “kesb teorisi”nin aynıdır. Malebranche ile Eş'ariler ve Gazali arasındaki en çarpıcı benzerliklerden⁷⁴ biri, “kesb teorisi”ni ispatlamak için öne sürülmüş delillerdeki benzerliktir. En önemli delil olan, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı meselesi Eş'ariler tarafından aşağıdaki şekilde ifade edilmiştir:

Kul kendi fiilinin yaratıcısı olmak isterse fiil üzerinde ve onu nasıl gerçekleştireceğine ilişkin âlim olmalıdır. Fakat insan, kendi fiili üzerinde ve onu nasıl gerçekleştirdiğine ilişkin bilgi sahibi değildir. Öyleyse kendi fiilinin yaratıcısı değildir. Bu delil, Eş'arilerin kitaplarında ittifaka yakın çoğunlukta değişik şekillerde görülmektedir.⁷⁵

Bu kıyasta şart hükmü, genel bir ilke ve büyük önermeden çıkartılmıştır: “Her yaratıcı, kendi fiiline ve onun nasıl gerçekleştiğine dair ilim sahibidir.” Kelamcılardan çoğu bu ilkeyi aksiyom olarak almıştır. Fahir Razi, *el-Erbaun*'da, aksiyoma ilaveten teyid edici olarak Kur'an ayetine de istinat eder⁷⁶:

”أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ“⁷⁷

⁷² Occasional cause.

⁷³ S.T. 448.

⁷⁴ İlginç olan, Gazali'nin, sebep-sonuç ilişkisi olarak açıkladığımız doğal fenomenleri bir şeyin sebebi (به) olarak değil, o şeyin yanında varlık kazanma (عنده) olarak görmesi ve Malebranche'in sözünden de aynı anlamın çıkmasıdır. Dolayısıyla “عنده” kelimesi Arapça'da tam da “in occasion of it” manasına gelir. Gazali bu meseleyi “tekarun” başlığı altında zikretmiş, Malebranche ise “occasionalism” ile aynı anlamı kastetmiştir. Şu halde Malebranche en iyi karşılığı bulduğuna göre biz de “okasyonizm” için en iyi tercümeyi “bitişme tasavvuru” (veya bitişiklik tasavvuru) şeklinde yapabiliriz. Lakin Hume'den bu yana “nedsellik ilkesi” duyumsamacıların görüşüne göre “mekansal bitişiklik” veya “zamansal ardışıklık” şekline büründüğünden ve sebebin reddedilmesiyle Tanrının varlığını da kuşku konusu yaptıklarından, “bitişme tasavvuru” Hume'un teorisindeki kuruntu olabilir. Bu nedenle ya onu tercüme etmeyerek okasyonizm şeklinde bırakmamız, ya da “ilahi bitişme tasavvuru” şeklinde tercüme etmemiz daha doğru olacaktır. Nitekim Macid Fahri “occasionalism theistic” şeklinde tercüme etmiştir.

⁷⁵ Macid Fahri bu delilin *el-Lüm*'e (Ebu'-Hasan Eş'ari), *Nihayetu'l-İkdam* (Şehristani), *el-İktisad fi'l-İtikad* (Gazali) kitaplarında geçtiğini bildirir. (45, h h r, d j p, 181, 54) Yine bu delil Fahir Razi'nin *el-Erbaun*'unda (s. 232), Kuşci'nin *Şerh-i Tecrid*'inde (s. 447), Fahir Razi'nin *el-Muhassal*'ında (s. 280), Fahir Razi'nin *el-Tefsiru'l-Kebir*'inde (c. 7, s. 141) *Şerhu'l-Mevakif*'ta (c. 8, s. 148), *Şerhu'l-Mekasid*'da (c. 4, s. 227) ve Eş'arilerin diğer birçok kitabında geçmektedir.

⁷⁶ *El-Erbaun*, s. 232.

⁷⁷ Mülk 14.

Burada “istifham-i inkari”den çıkan şudur ki, “yaratıcı” kendi fiilinden haberdardır, onun hakkında ve nasıl gerçekleştiğine (latif ve haberdar olandan çıkmaktadır) dair ilim sahibidir. *Şerhu'l-Mekasid* şöyle der:

“Bu ayette, âlimin fail olduğundan, failin âlim olduğuna istidlal edilmiştir.” Belki de kastedilen, “her fail kendi fiilinin ilmına sahiptir” hükmü doğruysa onun tersinin de doğru olduğudur: “Kendi fiilinin ilmüne sahip olmayan onun faili değildir.”⁷⁸

Bu kıyasın küçük önermesi de (İnsan kendi fiilini ve onun gerçekleştiğini bilir) muhtelif şekillerde ifade edilmiştir. Hepsinin sonucu da şudur ki, birçok durumda insandan, az veya çok olabilen belli bedensel fiiller sadır olur. Yani o fiil başka bir şekilde de gerçekleşebilirdi. Öyleyse bu fiilin, fiiliyat kazandığı bu şekilde gerçekleşmesi tercihli olmasını gerektirir ve tercihli olma hali, o şahsın maksadının dışında değildir. Kasdın da, daha önce şahsın o amelin keyfiyetinden haberdar olması durumunda anlamı vardır. Lakin biz, o şahsın detaylarla ilgili hiçbir kasdı olmadığını görüyoruz. Sadece fiilin aslını kastedmiştir, detaylarını değil.

Fahru Razi şöyle der:

“Bu meseledeki şahidimiz şudur: Hareket halinde bazı fiilleri gerçekleştiriyoruz ve bizden, aklımıza gelmeyen cüzi hareketler sadır oluyor. Yahut harekette başlangıç ve son arasında hareketin detaylarına dair ilmimiz bulunmuyor ve onları kastetmiyoruz.”⁷⁹

Burada kastettiği şudur ki, mesela harekette başlangıç ve son arasında kaç adım atacağımızı ve nasıl adım atacağımızı bilmiyoruz. Yahut denmiştir ki, parmaklarımızı hızlı hareket ettirdiğimizde bu hareketin sayısı ve niteliği hakkında bilgimiz bulunmuyor.⁸⁰ Veyahut şöyle: Uyuyan bir şahıs görürüz. Veya bir miktar yürüyen birini. Ya da bir süre konuşan bir konuşmacıyı. Veyahutta bir miktar yazı yazan bir katibi. Ama yol veya söz ya da yazının detaylarını ve adımların, lafızların, kelimelerin sayısını bilmez. Az veya çok olmaları mümkündür. Öyleyse bu miktarın tercihi, tahsis edenin onu hesaba katmasını gerektirir ki işte bu kasıttır. Kasıt ise ilimsiz olmaz. Halbuki başlangıçta hiçbir şekilde ilmin işin içinde olmadığını söylediğimizde fiiller, onun failinin yarattığı şeyler olamaz.⁸¹ Aynı şekilde, parmağın hareket ettiren her birimiz onun cüzlerini de (sinirler, organlar, omurlar vs.⁸²) hareket ettirmiş oluyoruz. Halbuki bu cüzler hakkında hiçbir bilgimiz de yoktur. Öyleyse parmakları hareket ettirme hakkında nasıl ilim sahibi olabilir ve onu kastedebilir?⁸³

Bu son istidlalin aynısını, aynı küçük ve büyük önermelerle, hatta aynı örnekle Malebranche’ta da görmemiz oldukça ilginçtir. O, failin, kendi fiilini nasıl gerçekleştirdiğini bilmesi gerektiğine ilişkin büyük önermeyi, bedensel fiillerimizin nasıl gerçekleştiğini

⁷⁸ El-Taftazani el-Şerif el-Radiyy, *Şerhu'l-Mekasid*, İntişarat-i Kum, 1371, c. 4, s. 227.

⁷⁹ El-Erbaun, s. 242.

⁸⁰ Hacı Sebzivari, *Şerhu'l-Esmai'l-Hüsna*, taş baskı, s. 109, Eş’arilerden nakil.

⁸¹ *Şerhu'l-Mekasid*, c. 4, s. 227.

⁸² Parantezdeki cümle bize aittir.

⁸³ *Şerhu'l-Mevakif*, el-İci, İntişarat-i Radiyy, Kum 1370.

bilmediğimizle ilgili küçük önermeyle ispatlamakta ve şu sonucu çıkarmaktadır: Bedensel fiillerimizin faili ve yaratıcısı değiliz: “Elimizi nasıl hareket ettirebiliriz? Onu hareket ettirebilmek için dinamik kuvveti (hayvani nefis) belli sınırlar yoluyla belli kaslara göndermemiz gerekir ki onları açıp kapamaya zorlasın. Çünkü sadece bu sırada, onlara bağlanan el harekete geçebilir. Bazılarına göre bu hadisenin nasıl gerçekleştiği bilinmemektedir. Oysa biz, dinamik kuvvet, sini ve kas sahibi olduğunu bilmeyen insanların da ellerini hareket ettirebildiklerini görüyoruz. Hatta bu hareketi, anatomiye çok iyi bilenlerden daha ustalikle ve kolayca yapabiliyorlar. Dolayısıyla insanlar, ellerini hareket ettirmeyi dilerler, ama onu nasıl harekete geçireceğini sadece Tanrı bilir ve bunu yapabilir. Eğer insan burcu yükseltip alçaltmayı başaramasa da hiç değilse bu iş için ne yapması gerektiğini bilir.”⁸⁴ “Fakat hiçkimse, dinamik kuvvet sayesinde parmaklarından birini hareket ettirmek için ne yapması gerektiğini bilmez. Öyleyse insanların parmaklarını hareket ettirmek için kudrete sahip olduğu nasıl söylenebilir?”⁸⁵ Bunun, hiçbir eksik ve fazla olmaksızın tastamam Eş’arilerin el ve parmakları hareket ettirme konusundaki istidlalinin aynısı olduğunu görüyoruz. Lakin onyedinci yüzyılın ilmi ve o günün anatomisi gözönünde bulundurulduğunda Malebranche bu çıkarımı daha bilimsel ifade etmiştir.⁸⁶

7. Eş’arilerden Hume’a

Hepsinden ilginç olan, aynı çıkarımı Hume’un da ortaya atmasıdır. Üstelik de Tanrının mutlak kudretini ispatlamak için değil, aksine her türlü nedenselliği reddetmek ve sonuç itibariyle de Tanrının varlığını inkar etmek için. Açıkçası Hume, Malebranche’ı izleyerek varlıklarda “kudret” adında bir şeyi reddeder ve nedenselliği bitişiklikle ifade ederken insan konusunda bazı sorunlarla karşılaşır. O da, insanın, nedenselliği ve sonuçta da kudreti kendi nefsinde hazır bulunan bilgiyle elde etmesidir. Tabiat âleminde duyularıyla onu hissetmese de. Whitehead de aynı temelde Hume’a itiraz eder. Fakat Hume, bu soru ve sorunları öngörmüş ve Malebranche’in metoduyla onlara cevap vermeye çalışmıştır. Jean Wall şöyle yazar:

“Belki de denebilir ki biz kendimizde ve iradeli fiillerimizde bir etki ve üretim boyutu bulabiliriz. Ama Hume’a göre bu konuda da yanılıyor ve kuruntuya kapılıyoruz. Çünkü acaba iradeli bir fiilde, mesela hangi organları harekete geçirmemiz gerektiğini biliyor muyuz?”

⁸⁴ Yani buna dair ilmi vardır ama yapacak kudreti yoktur.

⁸⁵ S.T. 449-450. Yine bkz: E.S.T 669.

⁸⁶ Tabii ki Geulincx (1624-1669), Malebranche’la eşzamanlı olarak veya ondan biraz önce aynı çıkarımı gü - deme getirmiştir. Özellikle de kendi adıyla tanınacak küçük önermesini bir ilke olarak ortaya koymuştur. Copleston şöyle der: “Burada Malebranche, Geulincx’in, eylemi gerçekleştiren hakiki sebebin onu bilgisine sahip olduğuna ilişkin tereddütlü faraziyesinden yararlanmıştı.” (Co. vol.4 .189). Yine Geulincx, her eylemin tasavvur ve manasında gizli olan bir ilkeyi izlemektedir: Hiçbir şey, nasıl gerçekleştiğine dair bir bilgi mevcut olmadıkça tahakkuk etmez. Yahut özellikle nefsin faaliyetleriyle ilgili olarak kişi nasıl gerçekleştiğini bilmiyorsa o gerçekleşmez.” (Ewars, ual, vol.3.323). Geulincx bu ilkeyi Malebranche’tan birkaç yıl önce gündeme getirmişse de bir sonraki bölüm hesaba katılırsa, büyük ihtimalle Malebranche bu ilkeyi Eş’arilerden iktibas etmiş olmalıdır. Hatta Geulincx’in Eş’arilerden almış olma ihtimali de akla uzak değildir. Nitekim sonraki bölümde göstereceğimiz gibi, onyedinci yüzyılın filozofları çeşitli yollarla Eş’arilerin eserlerini elde etmiş ve onlardan yardım almıştır. (Geulincx’in doğum tarihi 1624, Malebranche’in doğum tarihi ise 1638’dir).

Eylemin şeklini bilmediğimize göre, olabilecek her tür içinden bir etki ve üretim gücünü de kendimizde bulamayacağız demektir. Hume’a göre bu, bedenimizi kendi irademizle harekete geçirmek için güçten yoksun olduğumuzun delilidir. Lafzın kullanıldığı anlamda üretici kuvvet devrede olmaksızın bedenimiz harekete geçmektedir.”⁸⁷

Malebranche ve Eş’ariler, reel evrenle ilgili bilgimizi Tanrının yarattığını kabul ederek onu “nesne” ile “zihin” arasındaki aracı halka yapmanın derdindedir. Fakat daha temel soru şudur: Tanrıyla ilgili bilgimiz nereden kaynaklanmaktadır? Descartes ve Malebranche, fitri kavramlarla ve Anselmus’un varoluşsal kanıtına benzeyen kanıtla Tanrının varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ama bu kanıtın zayıflığını sonraları mesela Kant gayet güzel kanıtlamıştır. Eş’ariler de tüm kelimelerin yoluyla, “hüdü” veya “itkan-i sun” yoluyla kudret sahibi âlemin Rabbini ispatlama gayretindedir. Bu, sonraları batılı düşünürler arasında (özellikle onyedinci yüzyıl ve onsekizinci yüzyıl başlarında) sistem ve teleoloji kanıtını Tanrıyı ispatlamanın tek yolu olarak gösteren metodun aynısıdır. Ama Malebranche ve Eş’arilerin prensibini kabul edersek bu kanıtların yolu tamamen kapanır. Nitekim İbn Rüşd, Eş’arileri tenkit ederken şöyle der:

”و بالجملة فكما من انكر وجود المسببات مرتبة على الاسباب في الامور الصناعية او لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة و لاالصانع كذلك من جحد وجود ترتب المسببات على الاسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا“⁸⁸

Yani eğer okasyonalizmi kabul edersek hakim olan Allah’ın ispat yolu kapanır.

”و بالجملة متى رفعنا الاسباب و المسببات لم يكن هيئنا شيء يرد على القائلين بالاتفاق“⁸⁹

Başka bir yerde de şöyle der:

“Eğer doğal sebepleri reddedersek artık her fiilin bir faili bulunduğunu söylemeye güç yetiremez ve bir şeyin icabı olan ilintiyi ispatlayamayız.”⁹⁰

Lüzumu asla istinbat edemeyiz ve hatta artık kanıtla bile konuşamaz hale geliriz.

”الاتقان يدل على كون الفاعل عاقلا“⁹¹

Eğer bir kimse dünyada tezahür eden sebepleri inkar ederse görünmeyen âlemde bir fail sebebin varolduğunu ispatlamak için elinde hiçbir yol kalmaz.⁹² Sonuçta nedensel-

⁸⁷ *Maba’du’l-Tabia*, tercüme: Yahya Mehdevi Harezmi, 1357, s. 233. Daha önce birkaç kez yeri geldiğinde işaret ettiğimiz gibi, Hume’un inkarcı bitişiklik tasavvuru, Malebranche’in ilahi bitişiklik tasavvurunun yansımasıdır. Burada da onun örneklerinden birini görmekteyiz.

⁸⁸ *El-Keşf an Menahic el-Edille*, Mısır, 1388.

⁸⁹ *Keşf*, s. 115.

⁹⁰ *Tehafütü’l-Tehafüt*, tashih: Dr. Süleyman Dünya, Darulmearif Mısır, s. 781.

⁹¹ A.g.e., s. 784.

⁹² Wolfson, s. 594.

liği inkar eden kimseler, Allah'ın yarattığı varlık hakkında bilgiye ulaşmanın yoluna sahip olamazlar.⁹³

Onsekizinci yüzyılda Hume, bu meseleyi tamamen vakıf oldu, Tanrının varlığı hakkında kuşku icat etmek ve Tanrının varlığını ispatlayan kanıtları çürütmek için okasyonalizm ve bitişme tasavvurundan yararlandı. Bir kesim, Hume'un, kendi bitişiklik düşüncesinde, Gazali'den etkilenmiş Nicholas Autrecourt'un tesiri altında olduğu ihtimal vermiştir. Yahut Gazali'nin *Tehafüt*'ünü ve İbn Rüşd'ün ona yazdığı reddiyeyi tanyordu. Fakat hâlihazırda elde bu konuda ikna edici bir delil yoktur. Ama kesin olarak denebilir ki Hume, inkârcı okasyonalizminde tamamen Malebranche'ın ilahi okasyonalizminden etkilenmiştir. Nitekim kendisi de defalarca Malebranche'a ve onun okasyonalizm teorisine

işaret etmiştir.⁹⁴ Felsefe tarihinin çoğu kitabı da bu etkiyi teyit etmektedir.⁹⁵

Hume, duyuların, sebep adı verilen şey ile sonuç olarak isimlendirilen şey arasındaki bitişikliği algılayamayacağına ve nedenselliğin hiçbir şekilde hissedilemeyeceğine ilişkin Malebranche'ın ilkesini, bilgiyi sadece duyusal bilgi kabul eden kendi ampirik temeliyle karıştırdı ve varsayımına dayanarak tabiat evreninden sistem, kudret ve bitişikliği kaldırdı. (Malebranche ve Eş'arilerin savunduğu varlık düzeninin tahribi, işte bu vesileyle Tanrıya yer açmış oldu!) Malebranche gibi meseleyi Tanrının mutlak kudretine delil saymak yerine onu ilahiyat kanıtlarını tahrip te kullandı. Gilson'ın ifadesiyle, Malebranche'ın dersi aynen yerinde duruyordu ve Hume'un düşüncesini etkiledi. Hume'un, doğal nedensellik sorununu Malebranche'ın bıraktığı yerden alıp takip edeceği hiç beklenmiyordu... Hiç kuşku yok Malebranche'ın okasyonalizm ekolu, onun teorisinin oluşmasını etkiledi... Malebranche, hiçbir filozofun sebeplerde gizli kuvvet ve güç

adındaki şeyi tavsif edemeyeceğini gayet net ispatladı. Hume şöyle der:

“Bundan dolayı Malebranche'ın sözü şudur ki, tabiatın nihai gücünün etkisi bizim için tamamen meçhuldür ve maddenin bilinen vasıflarından hiçbirinde aranamaz. Çünkü boşuna çabadır.”⁹⁶

⁹³ Is1. Occ. 88-91-136.

⁹⁴ *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Oxford, 7-70-73-197.

⁹⁵ Edwards, ual, vol. 5, 143, *The British Empricists*, Oxford, 1992, 204.

⁹⁶ *Nakd-i Tefekkür*, s. 200-201.

Burada İbn Rüşd'ün, tabiat düzeninden nedenselliği reddetmenin, Tanrının reddedilmesine yol açacağı öngörüsü, yedi yüzyıl sonra Hume tarafından doğru çıkartılmış olmaktadır.

8. Malebranche'mın Eş'arilerden Etkilenme Veya Alıntı Yapma İhtimali

Gördüğümüz gibi, Malebranche'mın okasyonalizmi ile Eş'arilerin teorisi arasında Allah Teâlâ'nın varlık âlemindeki fail oluş biçimi konusunda birçok benzerlik vardır. Her iki görüş de “لا مؤثر و لا فاعل في الوجود الا الله” fikrinin tebliğcisidir. Bu yeni bir söz değildir. Her iki görüşe de vakıf olan herkes, doğu ve batı, Hıristiyan veya Müslüman olmalarını bir yana bırakıp aradaki benzerliği farketmiştir. Fransız Gilson⁹⁷, İskenderiye ve Beyrut üniversiteleri felsefe hocası Dr. Muhammed Ali Buriyan⁹⁸, Mısır'dan Dr. Süleyman Dünya⁹⁹, Pakistan Felsefe Koleji hocası K. M. Abdülhay¹⁰⁰, Mısır'dan Ebu'l-Ala Afifi¹⁰¹, Beyrut'tan Macit Fahri¹⁰² ve başka pek çok isim bu noktayı açıklamış, Malebranche'mın “okasyonalizm”i ile Eş'arilerin “bitişiklik tasavvuru”nu aynı şey kabul etmiştir. Üstat Cafer Subhani Mısırlı Abdulkerim Hatib'ten, o da Faslı Abdulaziz Abdullah'tan aktararak bu iki teorinin benzerliğine değinmiştir.¹⁰³ Bazı mütercimler de Malebranche'mın okasyonalizmini, Eş'arilerin meşhur teorisi olan “kesb nazariyesi” ile tercüme etmiştir. Mesela Davudi, *Ruh-i Felsefe-i Kurun-i Vüsta*¹⁰⁴ tercümesinde, Emir Celaleddin A'lam, *Filosofan-i İngiliz* tercümesinde.¹⁰⁵

Fakat önemli olan soru, benzerlik bir yana, o ikisi arasında birbirini etkileme veya birbirinden iktibas olup olmadığıdır. Soruya cevap olarak denebilir ki, bu satırların yazarının araştırdığı kadıyla hiçkimse bilimsel bir girişimde bulunmamıştır. Sadece özetle ve hitap çerçevesinde iki değini bulabildik. Biri, cevabı olumlu veren Müslüman bir kelamcı, diğeri ise olumsuz cevap vermiş Hıristiyan bir filozoftur. Üstat Cafer Subhani, Malebranche'mın görüşleri hakkında Abdulkerim Hatib'ten naklen (onun da Abdulaziz Abdullah'tan aktardığı) üç veya dört cümle naklederek şöyle demiştir:

“Fransız filozof Malebranche'tan aktarılan şey, Eş'arilerin görüşüyle kelimesi kelimesine aynıdır. Onun Eş'arilerin bazı kitaplarını ele geçirdiği ve kesb nazariyesini onlardan iktibas ettiğine ilişkin güçlü tahmin vardır.”¹⁰⁶

Her ne kadar bu söz, görüşün dolaylı olarak, üstelik de üçüncü el kaynaktan nakledildiği üç veya dört cümleyle istinat edilmesiyle o iddia için sağlam delil oluşturmazsa da

⁹⁷ *Nakd-i Tefekkür-i Felsefe-i Garb*, 2, 4, 7 ve 8. bölümler.

⁹⁸ *Mebani-yi Felsefe-i İşrak*, Danişgah-i Şehid Beheştî, 1372, s. 139.

⁹⁹ *Tehafütü'l-Felasife* kitabının haşiyesi, s. 238.

¹⁰⁰ *Tarih-i Felsefe der Cihan-i İslam*, s. 327.

¹⁰¹ Füsusu'l-Hikem'e talikat, İntişarat-i Zehra, 1366, s. 80.

¹⁰² Isl.occ, 9.

¹⁰³ *Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihal*, Merkez-i Modiriyet-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, 1370, c. 2, s. 140.

¹⁰⁴ Gilson'ın eseri, s. 29.

¹⁰⁵ Copleston'ın eseri, s. 268.

¹⁰⁶ *Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 2.



Malebranche dört yolla Eş'arilerin görüşlerine ulaştı: Gazali, Endülüslü iki filozof, yani Müslüman İbn Rüşd ve talebesi Yahudi İbn Meymun, nihayet Hıristiyan Thomas Aquinas. İlk üç şahsiyetin kitapları hem Latinceye, hem de İbraniceye tercüme edilmiştir.

ferasetle beyan edilmiş bu tahmin ve kendisinin “kelami koku duyusu”ndan kaynaklanan bu zan, bu satırların yazarı için de “kesin” ve “yakın”e dönüşmüştür. Önceki bahislerde hem motivasyonlar sahasında, hem görüşler alanında, hem de istidlaller sahasında bulduğumuz pek çok benzerliği; özellikle de Malebranche’ın *Hakikati Arayış* kitabı ile Gazali’nin *Tehafütü’l-Felasife* kitabı arasındaki onbir benzerliği ortaya koyduk ve gördük ki, bazı yerlerde cümleler bile aynıdır. Yine Malebranche’ın istidlalleri ile Eş’arilerin istidlalleriyle benzerliği ve Malebranche’ın meşhur dört kitabına yaptığımız başvuru, toplam itibariyle yazar için, Malebranche’ın Eş’arilerin kitaplarını elde ettiği ve onlardan ilham aldığına dair hiçbir kuşkuyla yer bırakmamıştır.

Öte yandan çağdaş Fransız filozof Gilson’la karşı karşıyayız. Onun inancına göre Malebranche ve Eş’ariler sadece motivasyonda aynıdır ve aynı saik onları bir tek söze doğru çekmiştir:

“Bazen, ilham kaynağı olan bu iki akım arasında cevher ve zâhirde hiçbir benzerlik mevcut değildir. Mesela Malebranche, Eş’ari okulunu hiç okumamıştır. Okumuş olsa da onu boş laf sayardı. Bununla birlikte kendisi de Eş’arilerin yaptığının aynısını tekrarladı. Önemli olan nokta, birisinin başkasının tesir ve nüfuzu altında olduğu ispatlandığında bile bu, onun izaha muhtaç olduğunun delilidir. Neden nüfuzların bir kısmına karşı haddi aşıyor da bazıları kabul ediyoruz, hatta bilakis mutlulukla karşılıyoruz? Evet, akıl asla kendinden başkasına teslim olmaz. Derin nüfuzları da kendisi için basitleştirmez. Aksine onları, adeta seçimin özüyle yakınlık ve bağ olacak şekilde tercih eder.”¹⁰⁷

Burada Gilson üç konuyu iddia etmiştir:

¹⁰⁷ Nakd-i Tefekkür, s. 107.

1. Malebranche, Eş'ari okulunu hiç okumamıştır.

2. Okumuş olsa bile boş laf sayardı.

3. Eş'arilerin etkisi altında olduğu farzedilse bile bunun kendisi de, onu motive eden sebebin araştırılmasını gerektiren nedeni oluşturmaktadır. Çünkü kendi kelam sistemini incelemek ve tasvip görecektir sonuca ulaşmak için akı, tercihlî ve aktif haldedir, edilgen değil.

Üçüncü maddede Gilson'ın sözüne tamamen katılıyor ve onu, düşünce tarihinde rastlanan pek çok benzerlikteki temel mesele ve genel kural kabul ediyoruz.¹⁰⁸ Ama diğer iki iddiaya katılmıyoruz. Neden katılmadığımızın sebebini göstermek için konuyu iki kısmıda ele alacağız.

1) Malebranche Acaba Eş'ari Ekolünü Okumuş muydu?

Burada önemli olan şey, Malebranche'ın, Eş'arilerin "bitişiklik tasavvuru" teorisine tesir etmiş olma ihtimalini incelemektir. İlk olarak onun Eş'arilerin fikirlerine ulaşma imkânı bulunup bulunmadığına bakmalıyız. Ancak bunu ispatladıktan sonra böyle bir etkilenmenin vuku bulduğundan sözdebiliriz.

Malebranche'ın Eş'arilerin eserlerine ulaşma imkânı

Malebranche dört yolla¹⁰⁹ Eş'arilerin görüşlerine ulaştı: Gazali, Endülüslü iki filozof, yani Müslüman İbn Rüşd ve talebesi Yahudi İbn Meymun, nihayet Hıristiyan Thomas Aquinas. İlk üç şahsiyetin kitapları hem Latinceye, hem de İbraniceye tercüme edilmiştir. Fakat biz şu anda dikkatimizi Latince tercümelere odaklayıp meseleyi dört bölümde inceleyeceğiz.

Birincisi: Gazali ve *Tehafütü'l-Felasife* kitabı. Gazali'nin kitapları, özellikle de *Tehafütü*'ü, batılı kelimacılar arasında o kadar tanınmıştır ki Malebranche'ın ondan habersiz olması imkânsızdır.¹¹⁰ Metod ve içerikte Descartes ve Augustin'e tabi olan Malebranche'ın, İtiraf-

¹⁰⁸ Bu, oryantalistlerin İslam düşünce tarihini incelerken ihmal ettikleri veya gözardı ettikleri kuraldır. Bu nedenle ne zaman İslam düşüncesindeki bir teori ile İslam dünyası dışındaki bir teori arasında benzerlik bulsalar hemen onun alıntı ve etkilenme olduğu hükmüne vardılar.

¹⁰⁹ Dr. Haddadadil beşinci yolu da mümkün görüp kayda geçti. O da İbn Sina yoludur. İbn Sina'nın kitaplarında Eş'arilerin fikirlerini nakledip eleştirirken yaptığı izahlara bakıldığında denebilir ki, Malebranche eğer İbn Sina'nın görüşlerine ulaşıyorsa o yolla Eş'arilerin fikirlerini idrak edebilirdi. Fakat İbn Sina'nın eserleri Latince'ye tercüme edilmiştir. Aquinas da kendi kitaplarında ondan fazlasıyla yararlanmış. Malebranche gibi bir büyük bir ismin ondan habersiz olması mümkün değildir. Buna ilaveten Malebranche, Hakikati Arayış kitabının birkaç mevzusunda Meşşai felsefesini tenkit ederken İbn Sina'dan bahsetmiş ve onu eleştirmiştir. Bu da yukarıdaki ihtimali desteklemektedir. Tabii ki bu konudan tam manasıyla bahsedilmesi daha geniş bir makaleyi gerektirmektedir.

¹¹⁰ Said Şeyh, Gazali'nin onüçüncü yüzyıldan başlayarak batıya etkisine işaret eder ve Yahudi düşünürleri bu etkinin halkası kabul eder. Sonra 1258'de vefat eden Raymond Martin'i gündeme getirir ve onun *Tehafüt* kitabına aşina olduğundan bahsedip tamamen bu kitaptan alıntı yaptığını değinir. Tabii ki bu Hıristiyan dinadamı Gazali'nin *Mizanu'l-Amel*, *İhyau'l-Esma*, *Mışkatu'l-Envar* ve *el-Munkız* gibi diğer eserlerine de vakıftı. (Felsefe-i İslami, s. 190-196). *Tehafütü'n* Farsça müterciminin tanıtımı. Raimond Martin, kitabının

lar, Metod Üzerine Konuşma ve el-Munkız kitaplarında Augustin, Descartes ve Gazali'nin şüpheleri arasında görülen benzerlik hesaba katılırsa Gazali'ye kayıtsız kalması mümkün değildi.

İkincisi: İbn Meymun ve *Delaletu'l-Hairin*. İbn Meymun, İbn Rüşd gibi Müslüman filozofların yanında Aristo felsefesini öğrenmiş Endülüslü Yahudi filozoftur. 1135 yılında dünyaya geldi ve 1204 yılında dünyadan ayrıldı. *Delaletu'l-Hairin* kitabını 1186-1190 yılları arasında yazdı.¹¹¹ Bu kitap, Eş'arilerin görüşlerine ilişkin topluca ve faydalı bilgiler aktarmaktadır. İbn Meymun, bütün kelimacılar arasında müşterek oniki meseleyi açıklamıştır. Bunların arasında ferdin cevherleri meselesi, arazlar ve baki olmadıkları nazariyesi, Allah'ın fiillerinin kasıt şartına bağlı olmadığı, doğal sebeplerin reddedilmesi, hadiseler arasında bitişiklik tasavvuru, âdetullah nazariyesi vs. vardır. Gerçi İbn Meymun da üstadı İbn Rüşd gibi bu görüşlere muhaliftir ve Aristo felsefesini savunup Yahudi inançlarına uygulama çabasındadır.

Bu kitap önce Yahudi Harizi tarafından İbranice'ye, sonra da 1220'de İbranice'den Latince'ye tercüme edildi.¹¹² İslami okazyonalizm bu kitap aracılığıyla batıya intikal etti.¹¹³ Birçok Hıristiyan kelimacı, bu cümleden olarak Thomas Aquinas, hassaten Eş'arilerin görüşlerini incelerken ondan istifade etti.¹¹⁴ Bu kitabın Latince tercümesi 1520 yılında Paris'te basıldı.¹¹⁵ Yani onaltıncı yüzyılda bu kitabın birinci baskısı, hem de Paris'te yapılmış Malebranche gibi onyedinci yüzyılın büyüklerinin kolayca eline geçti. Bu kitabın hayli erken bir zamanda, yani İbn Meymun'un ölümünden sadece sekiz sene sonra Latince'ye tercüme edilmesi ve pek çok kitaptan önce Avrupa'da basılması onun önemini göstermektedir.

Dr. Muhsin Cihangiri, Spinoza'nın Ahlak kitabının tercümesinin mukaddimesinde, Spinoza'nın Yahudi felsefe kitaplarını, özellikle de İbn Meymun'un *Delaletu'l-Hairin*'ini inceleyerek Müslümanların fikirlerine aşina olduğuna inanır.¹¹⁶ Malebranche da takriben

ilk bölümünde, Müslümanları ve Yahudileri reddetmek üzere kendi yazdığı "inancın kalcı"yla (ruina hilosohorum) birlikte Gazali'nin Tehafüt'teki bütün kanıtlarını zikreder. (Kendi kanıtlarının tehafütünü aktarmış ve Tehafüt kitabından Tahtimu'l-Felasifeti'l-Felasife adıyla sözetmiştir. Farsça tercümesi, s. 12, Ali Asgar Halebi'nin mukaddimesi. Wolfson da akademilerin İbn Rüşd'ün Tehafütü't-Tehafüt'ü tercüme edilmeden uzun süre önce Gazali'nin Tehafütü'l-Felasife'sinden haberdar olduğunu ve Büyük Albert ve diğerlerinin eserleri başta olmak üzere onların kitaplarından muhkem deliller aldıklarını savunur. (Wolfson, Felsefe-i İlm-i Kelam, s. 640). Saint Thomas da eserinde Gazali'nin Tehafüt'ünden kafirlere karşı bir risale nakil ve ictibas eder. (Said Şeyh, Felsefe-i İslami, 199-200). Dr. Van der Berg, herkesin dikkatini Gazali'nin, sonraları ortaçağın Hume'u olarak tanımacak olan Fransız kelimacı Nicholas Autrecourt (vefatı 1350) üzerindeki etkisine çekmiştir. Gösterdiği kanıtlarla, hatta her ikisinde geçen ortak "ateş ve pamuk" misalini zikrederek onun, Gazali'nin Tehafüt kitabından etkilendiğini ispatlar. (A.g.e.). Malebranche'min seleflerinden olan Descartes ve Pascal da Gazali'nin etkisi altında kalmıştı. Descartes'in Yöntem Üzerine Konuşma kitabı ve kuşkuçuluğu, Gazali'nin el-Munkız kitabına çok yakındır. (A.g.e., s. 201).

¹¹¹ Delaletu'l-Hairin kitabının mukaddimesi, Ankara Üniversitesi yayımı, 1972.

¹¹² Isl.occ. 25-50

¹¹³ Isl.occ. 14

¹¹⁴ Wolfson, Felsefe-i İlm-i Kelam, s. 634.

¹¹⁵ Kitabname-i Kitab-i Felsefe-i İlm-i Kelam, Wolfson, s. 810.

¹¹⁶ Kitabı boyunca Spinoza'nın Delaletu'l-Hairin'den ilham aldığı birçok konuya değinir. Bunlardan birinde Spinoza şöyle der: "Üçüncüsü, Tanrının ilk mutlak sebep olduğu sonucu çıkmaktadır." (s. 32) Dr. Cihangiri bu cümleyi açıklarken onu Eş'arilerin, Allah'ın mutlak fail olduğu görüşünün muadili kabul ederek şöyle der:

kendi zamanında Paris’te basılmış olan bu kitaptan yeterince haberdardı. Nitekim bazı yerlerde İbn Meymun’a ve kitabına değinmektedir. Mesela *Hakikati Arayış* kitabında ikincil sebeplerin etkili olduğu veya olmadığı babında İbn Meymun’un *Delaletu’l-Hairin* kitabından bazı cümleleri kaynak belirterek aktarmış ve eleştirmiştir.¹¹⁷ Öyleyse Eş’arilerin nedensellik konusundaki görüşlerinden bu kitap aracılığıyla kesinlikle haberdar olmuş demektir.¹¹⁸

Üçüncüsü: İbn Rüşd ve kitabı *Tehafütü’l-Tehafüt*. İbn Rüşd’ün eserleri onüçüncü yüzyıldan başlayarak Latince’ye tercüme edilmiştir. Eş’arilerin nedenselliğin inkarına ilişkin görüşü, özellikle İbn Rüşd’ün, Aristo’nun birkaç eserine doğrudan Arapça aslı üzerinde yazdığı uzun şerhte batıya ulaşmıştır.¹¹⁹ *Tehafütü’l-Tehafüt* kitabında da, Gazali’nin filozofları reddederken bahsettiği yirmi meseleyi tam metniyle, madde madde nakletmiş ve daha sonra onları tenkide koyulmuştur. Hususen Gazali’nin onyedinci meselede nedenselliği reddettiği nazariyesi, bitişiklik tasavvuru ve âdetullah görüşünü uzunca ve detaylı olarak ele alıp eleştirmiştir. Bu kitap 1328 yılında Calonymos b. Calonymos tarafından İbranice’den Latince’ye tercüme edilmiş ve 1527 senesinde “Calonymos b. Davud vasıtasıyla” başlığı altında Aristo külliyyatının dokuzuncu cildinde basılmıştır.¹²⁰ Yani bu eser, *Delaletu’l-Hairin* kitabından yedi yıl sonra Avrupa’da basılmış ve ilim ehlinin kullanımına sunulmuştur. İbn Rüşd’ün kitaplarının ortaçağda akademilerin temel kitaplarından biri olduğuna kimsenin itirazı yoktur. Nitekim Malebranche’in İbn Rüşd’ün ve eserlerinin tüm Avrupa üzerindeki etkisini itiraf ettiğini görüyoruz. Bizzat kendisi de İbn Rüşd’ün bütün eserlerini elde etmiş ve *Hakikati Arayış* kitabının birçok yerinde onlara değinmiştir. Fakat hepsinden önemlisi, *Tehafütü’l-Tehafüt* kitabıdır. Gazali’nin *Tehafütü’l-Felasife* kitabının

“Delaletu’l-Hairin’den etkilenmiştir.” Yine başka bir yerde Spinoza şöyle der: “Tanrının kasta tabi olmadığıyla ilgilidir.” (s. 55) Bir yerde de şöyle der: “Çoğunlukla Tanrının kudretini kralların kudretiyle karşılaştırırlar.” (s. 70). Her iki örnekte de Dr. Cihangiri, Spinoza’nın *Delaletu’l-Hairin*’den alıntı yaptığını savunur.

¹¹⁷ E.S.T. 683.

¹¹⁸ Aynı etkiyi Malebranche’in çağdaşı muhalif ve muvafık kelamcılar arasında da görüyoruz. *Delaletu’l-Hairin* kitabında Eş’arilerin, âdetullahı âdet-i sultana benzettikleri görüş nakledilmiştir: “Tıpkı padişahın âdeti hiçbir zaman şehirde yaya dolaşmamak ve onu asla yaya görmeyişimiz ama şehirden yaya geçmesinin mümkün olması gibi.” (*Delaletu’l-Hairin*, s. 211). Evrenin düzenindeki akış da böyledir. Bu, Spinoza’nın da işaret ettiği cümledir ve Malebranche’in zamanındaki kelamcılar arasında destekleyici veya karşıt örnek olarak kullanılmıştır. (p. 85 N.G.) Hulasa İbn Meymun’un kitabı kesinlikle onyedinci yüzyılda büyük ün kazanmış ve tüm kelamcılarının elindeydi. Burada belirtilmesi gereken nokta şudur ki, Aristo’yu sadece felsefeden çıkarmakla kalmayıp kelamın da dışına atmaya uğraşan tüm Descartes taraftarları ve felsefeyi ilahiyattan başlatarak beden, nefis ve Tanrı üçlemesinde bütün meseleleri “Tanrı eksenli” izah etmeyi savunan herkes, Eş’arilerin, *Delaletu’l-Hairin* kitabında beyan edilmiş Aristo karşıtı ve Tanrı eksenli inançlarına ilgisiz ve bilgisiz kalamıyordu. Felsefeyi Tanrıdan başlatan üç büyük isim, Malebranche, Spinoza ve Leibniz’dir. Her üçü de eşzamanlıdır, ama Avrupa’nın üç ayrı noktasında Descartes’in işini üstlenmişlerdir. İlk iki şahsiyetin *Delaletu’l-Hairin*’den etkilendiğine ve Eş’arilerinkine benzer inançlara sahip olduklarına değinmiştik. Çoğu kişinin, Eş’arilerin ferdin cevherleri ile Leibniz’in monadları arasında pek çok benzerlik bulduğu dikkate alınrsa (*Tarih-i Felsefe der İslam*, s. 331 ve 339); yine onyedinci yüzyılda değindiğimiz hal ve hava ile, İbn Meymun’un Eş’arilerden aktardığı oniki meseleden ilkinin ferdin cevherleri olduğu gözönünde bulundurulursa Leibniz’in de Eş’arilerin bu kitaptaki görüşlerinden etkilenmiş olması akla uzak ihtimal değildir. Fakat yine de bu mesele daha fazla araştırmayı gerektirmektedir.

¹¹⁹ *Felsefe-i İlm-i Kelam*, s. 634.

¹²⁰ *Kitabname-i Kitab-i Felsefe-i İlm-i Kelam*, s. 805.

“Kelamcılarımız der ki, mevcut herşey için şahsen ve aracısız onlara yönelecek sadece bir fail vardır. Bu nedenle, yakanın ateş olduğunu, ıslatanın su olduğunu, açıcı doyuranın ekmek olduğunu inkâr ederler. Bütün bunların bir yaratıcı ve varedici vesilesiyle suret bulduğunu savunurlar... Bu sözden çıkan sonuç şudur ki, varolan hiçbir şey, ona mahsus tabiata uygun eyleme sahip değildir.”

tamamına yer vermesine ilaveten, Eş’arilerin diğer inançlarının çoğuna yeri geldikçe özetle veya tafsilatlı olarak değinmiştir. Malebranche birkaç yerde bu kitaptan görüş nakletmiş ve onu referans göstermiştir.¹²¹ İkincil sebepleri reddeden veya ispatlayan muhtelif görüşleri açıkladığı yerde şöyle yazar:

“İkincil sebepleri reddetmeye ilişkin mesele yazmış belli kelamcıların görüşüne itiraz edenler, Aristo gibi, duyumuzun ikincil sebeplerin tesirine tanık olduğuna inanmaktadır. Bu, onların ilk ve en temel kanıtıdır. Derler ki, ateşin yaktığı ortadadır, güneş ışık saçar, su serinletir. İnsanın bunlardan kuşku duyması için ahmak olması gerekir. Büyük(!) İbn Rüşd der ki, bu görüş sahipleri aklını kaybetmiştir.”¹²²

Burada, ne ikincil sebeplerin etkisini reddetmeye dair kitap yazmış belli kelamcılarının kim ve kimler olduğunu söylemektedir, ne de yukarıdaki cümleleri İbn Rüşd’ün nerede söylediğini belirtmektedir. Fakat mevzunun ilk kısmını İbn Rüşd, Aristo metafiziğine yazdığı şerhin onikinci bölümünde ikincil sebeplerin etkili olmadığı babında şöyle der:

“Kelamcılarımız der ki, mevcut herşey için şahsen ve aracısız onlara yönelecek sadece bir fail vardır. Bu nedenle, yakanın ateş olduğunu, ıslatanın su olduğunu, açıcı doyuranın ekmek olduğunu inkâr ederler. Bütün bunların bir yaratıcı ve varedici vesilesiyle suret bulduğunu savunurlar... Bu sözden çıkan sonuç şudur ki, varolan hiçbir şey, ona mahsus tabiata uygun eyleme sahip değildir.”¹²³

Öyleyse Malebranche, muhalif görüşü (ateş yakar, su serinletir) aktarırken İbn Rüşd’ün bu maddesine işaret etmiş olmaktadır. Kitabın İngilizce mütercimi de bunu farketmiş ve referanslar kısmında İbn Rüşd’ün kitabının ilgili kısmına atıfta bulunmuştur. Eş’arilere akıldan çıkmanın nispet edilmesi konusuna gelince, İbn Rüşd birçok yerde böyle bir ilişkiyi reva görmüştür. Fakat Malebranche’ın dikkate aldığı, Tehafütü’t-Tehafüt’tür.

¹²¹ S.T. 148-149-208.

¹²² E.S.T. 660.

¹²³ Felsefe-i İlm-i Kelam, s. 492.

Tehafüt'ün onyedinci meselesinde Gazali'nin doğal sebeplerin nedenselliğini reddeden sözünü eleştirirken şöyle der:

”اما انكار وجود الاسباب التي نشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي و المتكلم به اما جاحد بلسانه لما في جنانه و اما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك“

Daha sonra bu şeylerin duyumsanabilir ve gözlemlenebilir olduğuna dayanarak şöyle der:

”فما اتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية“

Sonra devam eder:

”فمن رفع الاسباب فقد رفع العقل“¹²⁴

Gördüğümüz gibi İbn Rüşd'ün, Malebranche'ın söylediği şekilde, Gazali karşısındaki ilk ve en temel kanıtı, bu nazariyenin gözlemlenebilir ve duyumsanabilir olduğunun hilafıdır. Aynı zamanda bu nazariyeyi kabul etmeyi akıldan çıkma ve sofistlerin görüşü olarak nitelmiş ve sebepleri kaldırmayı akli kaldırmaya eşdeğer görmüştür.

Öyleyse Malebranche'ın nedenselliği reddetmeye ilişkin kitap yazmış, İbn Rüşd'e muhalif nazariyeye sahip ve İbn Rüşd'ün hücum ettiği o kelamcı, kesinlikle Ebu Hamid Gazali'den başkası değildir. Dolayısıyla Malebranche'ın, Gazali'nin Tehafütü'l-Felasife kitabının tümünü hiç değilse İbn Rüşd'ün *Tehafütü't-Tehafüt*'ü yoluyla bölüm bölüm okuduğu ve özellikle doğal sebeplerin inkarına dayalı onyedinci mesele üzerinde daha fazla hassasiyet gösterdiğine şüphe yoktur. Gazali'nin *Tehafüt* kitabının en önemli ve en meşhur bölümünün burası olması şaşırtıcı değildir. Malebranche'ın asli kitabının, yani *Hakikat Arayış*'ın en önemli kısmı da onun öne çıkan görüşü olan okazyonlizmin anlatıldığı aynı bölümdür. Daha önce bu iki kısmın tam benzerliğinden bahsetmiştik. Bu nedenle Malebranche'ın, Descartes'ın dualizm meselesini çözmek için bitişiklik tasavvuruna adım atmıştır. Gilson'ın ifadesiyle:

“Descartes ve hatta Saint Augustin'in sadece tesadüf ve dışarıda bırakma nedeniyle kullandığı ifade, çözüm yolunu bulmada Malebranche'a epeyce yardımcı oldu. Neden Tanrının, bedende bir değişim vuku bulduğunda nefiste de zorunlu olarak değişiklik ortaya çıkacağı yönünde bir kanun koyduğunu söylemeyelim... Bu inanca bitişiklik ekolü adını verdiler.”¹²⁵

Malebranche'ın bitişiklik tasavvuru ile Gazali ve Eş'arilerin bitişiklik tasavvuru arasındaki benzerlik dikkate alındığında Gilson'ın cümlesini şöyle tamamlamak gerekecektir: “Descartes ve Augustin'in dışarıda bırakmaya işaret etmesi, Gazali ve Eş'arilerin de net biçimde bunu vurgulamasının Malebranche'a epeyce yardımı dokundu.”

¹²⁴ Tehafütü't-Tehafüt, s. 781 ve devamı.

¹²⁵ Nakd-i Tefekkur-i Felsefi-yi Garb, s. 781 ve sonrası.

Malebranche iki nedenle doğrudan Gazali'yi atıfta bulunmamış ve onun adını zikretmemiştir. Birincisi, hakikati bulmada taklidi ilim ehlinin en büyük derdi kabul etmesidir. Kelamda, kanıt sunmak üzere Augustin dışında hiçkimseden görüş nakletmez. Diğeri ise Gazali ona göre Müslüman, sonuçta da kafir bir kelamcıdır. Bu nedenle delil oluşturma bakımından İbn Rüşd'den farkı yoktur.

Dördüncüsü: Aquinas ve *Dinsizlere Karşı* kitabı. Gördüğümüz gibi, Aquinas, İbn Rüşd'ün kitapları aracılığıyla, özellikle de İbn Meymun yoluyla Eş'arilerin görüşlerine aşına olmuştu. Macid Fahri şöyle demiştir:

“Delaletu'l-Hairin kitabında İbn Meymun'un hedefi, Musa'nın şeriatıyla Aristocu felsefeyi sentezlemektir. Bu çaba, Hıristiyan kelamcılara, onların başında da Aquinas'a pek çok yerde taklit edecekleri bir model oluşturdu.”¹²⁶ “İbn Meymun'un Aristo'yu savunması, Aquinas'ın Aristo'yu savunmasında doğrudan ilham kaynağı oldu. Her ikisi de aslında aynıdır.”¹²⁷

Görüldüğü gibi, *Delaletu'l-Hairin* kitabı, 12 mukaddimede Müslüman kelamcılarının, özellikle de Eş'arilerin görüşlerini açıklamaktadır. Bu konuda Macid Fahri şöyle der:

“Aquinas, kelamcılarının okasyonizmi hakkındaki bilgisini, tamamen vakıf olduğu *Delaletu'l-Hairin* kitabı yoluyla elde etti. Nitekim bu mevzu *Dinsizlere Karşı* kitabında açıkça ortadadır. Aquinas'ın cümlesindeki “Loquentes” kelimesi, *Delaletu'l-Hairin* kitabında inançları zikredilen kelamcılara işaret etmektedir. Delaletu'l-Hairin'nin Arapça metninde kullanılan kelamcılar İbranice tercümede “Meddebberim” şeklinde çevrilmiştir. Gilson, İbranice'den Latince'ye tercümede geçen “Loquentes”ten muradın, Aquinas'ın ifadesinde sadece Eş'ariler olduğuna inanmaktadır.”¹²⁸

Wolfson'ın Aquinas'ın çeşitli kitaplarından alıntılacağı cümleler bu iddiayı bütünüyle destekler:

“Aquinas, bir şeyi sadece Tanrının mı varedebileceği konusunu tartışırken Latince'de “positiones” (konumlar) adını verdiği bazı durumlar saydı. Bu, İbn Meymun'un mukaddime adını koyduğu 12 şeyin aynısıdır: “Birinci konum, Tanrının herşeyi vasitasız gerçekleştirdiğidir. Şöyle ki, başka hiçbir şey bir şeyin sebebi değildir. Bu görüşün temsilcileri der ki, ateş sıcaklık üretmez, bilakis bunu yapan Tanrıdır. El kendisini hareket ettirmez, aksine onu hareket ettiren Tanrıdır.” Bu, İbn Meymun'un aktardığı sözün ta kendisidir: Ateşin yakması gerçeğinin sadece bir âdet olduğu, tabiat kanunu olmadığını söylerler. Yahut derler ki, kalemi oynatan elin hareketi, elde yaratılan bir arazdır.”¹²⁹

Malebranche'ın da ateş ve el örneklerini kullanması dikkat çekicidir. Özellikle elin hareket etmesi misalinden defalarca yararlanmıştı. Aynı şekilde Aquinas, aşağıdaki konumları da kelamcılara nispet eder:

¹²⁶ Isl.occ.25.

¹²⁷ Isl.occ.136.

¹²⁸ Isl.occ.194.

¹²⁹ Felsefe-i İlm-i Kelam, s. 633-638.

1. Bütün suretler, İbn Meymun'un sekizinci önermesine karşılık gelen arazdırlar. Bir şeyin cevher ve arazdan başka varlığı yoktur. Doğal suretler de arazdır.

2. Hiçbir araz, İbn Meymun'un sekizinci önermesine (araz, iki zaman baki kalmaz) bütünüyle eşit olması durumunda devam edemez.

3. Evrenin Tanrı aracılığıyla korunma ve idare edilmeye ihtiyaç duyduğuna inanmanın mümkün olması nedeniyle herşeyin sürekli yaratılan araz olduğuna inanırlar. Bu da yine İbn Meymun'un sözüne tamamen uygundur.¹³⁰

Bundan dolayı Aquinas, İbn Rüşd ve İbn Meymun'un sahip olduğu bütün o destekle onlar aracılığıyla Eş'arilerin fikir ve inançlarından nispeten ayrıntılı bilgiyi kendi kitaplarında zikretmiştir. Malebranche, İbn Rüşd ve İbn Meymun'un eserlerini okumamış bile olsa (ki gerçekte okumuştur), Hıristiyan bir kelamcı olarak Aquinas'ın kitaplarını kesinlikle okumuş ve Eş'arilerin görüşlerinden bu yolla haberdar olmuştur.

2) Malebranche, Eş'arilerin İnançlarını Okuyor Ama Onları Saçma mı Buluyordu?

Burada Gilson'ın söz ve iddiasının ikinci kısmını ele alacağız. Bu sorunun cevabı, geçmişteki bahislere bakıldığında tamamen açıktır. Malebranche'ın ve Eş'arilerin fikirlerine hâkim olan aynı saik ve ruh, Tehafütü'l-Felasife ve Hakikati Arayış kitaplarında izledikleri ortak hedef bize bu sorunun cevabının olumsuz olduğunu söylemektedir. Buna ek olarak, ardından gelen kimi şahitler de meseleyi fazlasıyla teyit etmektedir.

İbn Rüşd ve talebesi İbn Meymun'un, muallim-i evvel Aristo'nun felsefesiyle hiçbir şekilde bağdaşmayan Eş'arilerin inançlarını reddettiğini ve alaycı biçimde andığını gördük. İbn Rüşd onu sofista, aklın inkârı, çelişkili ve kuruntu saymaktadır. İbn Meymun da Eş'arilerin itikadını naklettikten sonra şöyle der:

“Ben, bu görüşler konusunda akıllı herkesle aynı fikirde olarak diyorum ki, acaba insanları alaya aldığınız gibi Allah'ı da mı alay konusu yapıyorsunuz? Bu sözler gerçekten alaycılıktan başka bir şey değildir.”¹³¹

Kesin olan şu ki, Aquinas da Aristo'ya tüm hayranlığıyla, tıpkı İbn Rüşd ve İbn Meymun gibi, Eş'arilerin itikadını komik ve akla aykırı buluyordu. Macid Fahri'nin görüşüne göre, “Tabiatın reddedilmesi meselesi Aquinas'ı, Gazali'nin ve onun metafizik bitişiklik tasavvurunun fikri ecdadı olan Eş'arilerle zehirli bir polemige girmeye zorladı. Dinsizlere Karşı, Tanrının Kudretine Dair, İlahiyat Külliyyatı gibi kitaplarında ve başka pek çok yerde bu polemik görülebilir.”¹³²

Sözkonusu üç kitabında ilahi meşiyet ve nedensellik meselesinden bahsederken, görünüşte, bir yandan İbn Rüşd'ün determinizminden, diğer yandan Eş'arilerin okasyona-

¹³⁰ A.g.e.

¹³¹ Delaletü'l-Hairin, Nakd-i Tefekkur-i Felsefi-yi Garb'tan nakille, s. 52.

¹³² Isl.occ.19



MALEBRANCHE, HEM EŞ'ARİLERİN GÖRÜŞLERİNİ OKUMUŞ,
HEM DE ONLARI SAÇMA BULMAK BİR YANA, BİLAKİS
OLDUKÇA MUKADDES ADDETMIŞTİR. HER NE KADAR
NE EŞ'ARİLER, NE ONLARIN DİNİ İSLAM, NE KİTAPLARI
KUR'AN, HİÇBİRİ, BİR HİRİSTİYAN KEŞİŞ OLARAK
MALEBRANCHE İÇİN KUTSALLIK TAŞIMASA DA.

lizminden öğeleri zihninde taşıyordu.”¹³³ Bu bakımdan Aquinas, çeşitli kitaplarında ve muhtelif yerlerde Eş'arilerin fikirlerini yanlışlar başlığı altında inceleyip eleştiriyordu. Dinsizlere Karşı kitabında 69. bölümün üçüncü kitabının birinci paragrafında “Hiçbir yaratılmışın doğal hadiselerin ortaya çıkmasında etkin rolü bulunmadığını düşünenlerin hatası”ndan bahsederek bu kitabın 65. bölümünde onları Müslüman kelimcilerin belli bir kesimi olarak tanıttığını söyler.¹³⁴ Yine başka bir yerde “Tüm fiilleri Tanrıya nispet edenlerin hatası”ndan sözeder.¹³⁵ Diğer bir yerde şöyle der:

“Söylediğim gibi, iki yönlü hata reddedilmektedir. Birinci hata, Muhammed’in (s) şeriatına göre, İbn Meymun’un onlara nispet ettiği şekliyle (Delalet, üçüncü konuşma, bölüm 25) ateşin serinletmek yerine yakmasının yegane sebebinin Tanrının iradesinin böyle gerçekleşmesi olduğuna inanan kelimci grubuna aittir.”¹³⁶

Dolayısıyla Aquinas birkaç yerde, Tanrının doğrudan etkisi, suret-i nev’i reddetme ve doğal sebepleri inkar itikadından Müslüman kelimcilerin hatası olarak bahseder. *Hakikati*

¹³³ İbi, 143.

¹³⁴ İbi. 195.

¹³⁵ İbi 196.

¹³⁶ İbi 206

Arayış kitabı İbn Rüşd ve Aquinas'a karşı tutarsızlık öne sürdüğünden -kitabın önsözünün ilk sayfasından anlaşıldığı gibi-; her eylemi karşı bir eylem ve her tarafın ifratını da karşı tarafın daha yüksek tefriti izleyeceğinden Malebranche'ın Aristo karşıtlığında, Aquinas'ı hatalı görmekle kalmayıp en tehlikeli yanlış şekilde niteleyecek başlıklar kullanmasını beklememiz gerekirdi. Zaten bunu da yaptı. Kitabının altıncı babında üçüncü bölümün başlığı şöyledir: "Eskilerin felsefesindeki en tehlikeli hata". Burada kastettiği, Meşşai felsefe ve akademidir. Tehlikeli hatadan muradı da, bu felsefenin, ikincil sebepler ve nev'i suretler için düşündüğü tesirdir. Bu neden şöyle der:

"Geçmişteki filozoflar aleyhindeki hakikatleri açıklıkla tespit etmem ve yalnızca bir tek hakiki sebep bulunduğunu özetle ortaya koymam gerekir. Bütün şeylerin zâtı ve kuvveti, Tanrının iradesinden başka bir şey değildir. Hiçbir doğal sebep hakiki sebep değildir. Aksine sadece bitişik sebep veya konumsal sebeptir."¹³⁷

Malebranche, Aristoculuğu reddederken Eş'arilerin görüşünü savunur ve devamında şöyle der:

"Filozoflar, özellikle Hıristiyan filozoflar sürekli duyuusal hükümlere, önyargılara ve hususen de ikincil sebepleri etkili görmek gibi tehlikeli önyargılara karşı mücadele etmelidir. Bununla birlikte hangi nedenle, benim için gerçekten büyük saygıya layık kimselerin bu önyargıları sağlamaştırıp dayanıklı hale getirmeye çalıştığını, hatta hakiki sebebin Tanrının tekelinde olduğuna inanan oldukça mukaddes, halis ve müstahkem nazariyeyi bile hurafe ve komik sayıp reddettiğini bilmiyorum."¹³⁸

Bu nazariyeyi hurafe kabul edip reddeden üç Aristocu filozof gördük: Yahudi İbn Meymun, Müslüman İbn Rüşd ve Hıristiyan Aquinas. Lakin Malebranche yukarıdaki cümlede bu üçünden hangisinin kasteditmiştir? İbn Meymun Hıristiyan değil, Yahudi filozoftur ve Malebranche kendi tehafütünde onunla ilgili değildir. Aynı şekilde, Malebranche her ne kadar Aristo'ya itiraz ederken İbn Rüşd'ü nasipsiz bırakmamış, gördüğümüz gibi Gazali'yi savunurken ona sert biçimde hücum etmiş ve *Hakikati Arayış* kitabında ona fazlasıyla saldırmışsa da İbn Rüşd Hıristiyan değildi. Buna ilaveten, İbn Rüşd'e saygı duymamak bir yana, hatta onu Aristo'nun hakir bir şarihinden fazlası olarak görmüyordu. Öyleyse hem Hıristiyan olan, hem saygı duyulan, hem Malebranche'ın kendi tehafütünde üzerinde durduğu, hem de o inancı hurafe ve komik gören birisinin peşine düşmeliyiz. Bu da Aziz Thomas Aquinas'tan başkası değildir. Malebranche, onun Eş'arilerin itikadına muhalif inançlarını başka yerlerde de eleştiri konusu yapmıştır. Mesela onun, Tanrının, etkinin menşei olabilmeleri için mahlûkatın kalbine kudret bahşettiği inancını¹³⁹ ve yine, Tanrı ve doğal sebeplerin uzak ve yakın sebep biçiminde mahlûkatın ve hadiselerin ortaya çıkışında birlikte etkili olduğuna ilişkin paralel sebeplere işaret ettiği diğer inancını¹⁴⁰ naklederek

¹³⁷ S.T. 448.

¹³⁸ E.S.T. 684.

¹³⁹ S.T.450, 551.

¹⁴⁰ E.S.T. 676-677.

eleştirmiştir. Malebranche'ın dikkat çektiği filozof Aquinas olduğunda, değindiği mukaddes, halis ve müstahkem inanç da Eş'arilerin itikadından başkası olmayacaktır.

Öyleyse anlattıklarımızın tamamından çıkan sonuç şudur ki, Gilson'ın görüşünün aksine, Malebranche, hem Eş'arilerin görüşlerini okumuş, hem de onları saçma bulmak bir yana, bilakis oldukça mukaddes addetmiştir. Her ne kadar ne Eş'ariler, ne onların dini İslam, ne kitapları Kur'an, hiçbiri, bir Hıristiyan keşiş olarak Malebranche için kutsallık taşımaya da.



Hz. Ali'nin (a.s) Teorik ve Pratik Siretinde Adaletçilik Modeli

Dr. Muhammed Cevad Ebu'l-Kasımî

Özet:

Adalet konusu, Allah'ın tüm peygamberleri ve ıslahçıların, aynı zamanda beşeriyetin hâkim ve düşünürlerin bahsettiği, birey ve toplumda tahakkuku için çokça çaba sarfettiği en önemli konulardan biridir. Fakat muttakilerin mevlası, Müminlerin Emiri Ali b. Ebi Talib'in teorik ve pratik siretini incelediğimizde kendisi tarafından oldukça kapsamlı ve mükemmel bir model ortaya konduğu sonucuna varıyoruz. Bu makalede adaletin yeri ve değeri açıklandıktan sonra Ali'nin (a.s) teorik ve pratik tarzı uygulamalı bir bakışla incelenecek ve sonuç iki bölüm halinde gösterilecektir: Birincisi teori ve düşünce alanındadır. Evvelen, adalet itikadi bir öğedir ve tevhidin yanında yer alır. Saniiyen, adalet diğer fazilet ve değerlerin temeli ve altyapısıdır. Salisen, adalet ölçme kriteri ve terazidir. Rabian, adalet bireysel ve şahsi bir mevzu değildir. İkincisi pratik ve davranış alanındadır. Pratikteki örnek ve üslup gösterilmiştir. Toplumsal adaleti gerçekleştirmenin ardına düşen birey ve toplum, mecburen birtakım aşamalar kateder: 1) Adaletin tevhidin yanında itikadi

bir mevzu olduğuna inanmak. Bu nedenle adalet sâliki, adaletçilik mecrasında hareket etmeyi dini görmelidir. 2) Kendinden başlayarak adaletin ilk muhatabı bireyin kendisidir. Bu nedenle şahsen adil olan kimse adaletin sâliki olabilir. 3) Adaletin ikinci muhatabı akrabalar ve yakınlarıdır. Bu nedenle üçüncü aşama olarak adaletin yakınlar ve akrabalar arasında izini sürmek kaçınılmazdır. 4) Dördüncü aşama, devletin asli idarecilerine nezaret ve onları denetlemektir. 5) İnsanlar arasında adaleti uygulamak için adaletle dayalı hükümet kurulmasıdır. Çünkü önceki aşamaları geçtikten sonra beşinci aşama olarak küresel düzeyde adaletin tahakkukuna zemin hazırlayacaktır. Fakat aşamalar katedilmezse ona ulaşmak mümkün değildir.

Giriş

Tarihin başlangıcından bu yana adalet babında çok sayıda konu gündeme gelmiş de İmam Ali'nin (a.s) hutbe, mektup ve konuşmalarına kısaca bakıldığı ve yaşıntısının tarihine göz gezdirildiğinde ayrıcalıklı ve çok özel noktalarla karşılaşırız.

Ali (a.s) terazinin lisanıdır. Yani bütün maddi ve manevi fenomenlerde değer ölçütü adaletse Ali (a.s), terazinin tartı şakülü ve standardıdır. Adalet Ali (a.s) ile ölçülür.

Hatta belki dünyada teori sahipleri ve reformistlerden hiçbirinin, insanlığın yitiği olan adalet için İmam Ali'den (a.s) daha mükemmel ve kapsamlı bir örnek ortaya koyamadığı bile iddia edilebilir. İmam Ali'nin (a.s) adaletle ilişkin görüş, düşünce ve idrak biçiminden daha önemli olan, adaletin icrası ve tahakkuku için pratikteki plan programları ve eylemleridir.

Ali'nin (a.s) adaletine tanıklık edecek bir milyar Müslümandan başka, diğer dinlerden de Şibli Şemil, Kettani, George Jordac vs. gibi yüzlerce insafılı insan Ali'nin (a.s) adaleti hakkında söz söylemiş, Ali'yi adalet abidesi ve insani adaletin sesi kabul etmişlerdir. Bütün bunlar, Ali'yi (a.s), adaletin tahakkuku konusunda adil olma sınırının, hatta adaletçilik ve adalet terazisi olmanın ötesine taşıyan görüş ve çabasının ayırt edici yönü nedeniyledir. Nitekim Mevlana Celaleddin varılan o noktayı şöyle ifade eder:

*Bilakis her terazinin lisanı idin
Sen bir başına yegâne terazyidin*

Ali (a.s) terazinin lisanıdır. Yani bütün maddi ve manevi fenomenlerde değer ölçütü adaletse Ali (a.s), terazinin tartı şakülü ve standardıdır. Adalet Ali (a.s) ile ölçülür.

Bu makalede, adaletle susamışlara Ali'nin uçsuz bucaksız adalet okyanusundan bir damla armağan etmeye ve İmam'ın düşünce, tarih ve siretini inceleyerek, çehresinde somutlaşan adaletin üzerindeki tarihsel tozu bir parça temizlemeye çalışacağız. Böylece o nurani simadaki adaletin cemaletini temaşaya oturup toplumsal adaletin tahakkuku için teorik ve pratik bir model olarak o yüce şahsiyetin teorik ve pratik siretini ortaya koymuş olacağız.

Adaletin Yeri ve Değeri

Adalet, insanlığın kültüründe yüksek numana sahip güzel ve çekici bir kelimedir. Beşeriyetin peşinde koştuğu yitiktir.

Peygamberlerin asıl misyonu, Kur'an-ı Mecid'in tanıklığıyla, adalet kültürünü yaymak olmuştur ve insanların adaleti tahakkuk ettirebilecekleri şartları hazırlamanın peşine düşmüşlerdir:

﴿ اِنَّ لِّقَوْمٍ اَلنَّاسِ بِالْقِسْطِ ﴾

“İnsanların toplumsal adaleti tesis etmek üzere kıyam etmeleri için..”¹

¹ Hadid, 25.

Tarihte adaletin çağrıcıları olmuşlardır:

﴿ إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ
النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ الَّذِينَ يَأْمُرُونَ
بِالْقِسْطِ مِنَ النَّاسِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾

“Allah’ın ayetlerine karşı küfür içinde olanlar, peygamberleri haksız yere öldürenler ve adaleti emredenleri öldürenler; işte onlara can yakıcı bir azabı haber ver.”²

﴿ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾

“De ki: Rabbim, adaletli olmayı emretti.”³

﴿ وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ
بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ ﴾

“Her ümmetin bir peygamberi vardır. Peygamberleri geldiğinde aralarında adaletle hükmedilir ve onlara zulmedilmez.”⁴

Bu ayetler, peygamberlerin (azimüşşan) hepsinin adaleti tevhid için bir yol gördüğüne ve adalete dayalı bir toplum kurarak insanları Allah’a kulluğa çağırarak istediklerine delalet etmektedir. Cahiliyette din, adaletin, güzel ve çirkinin kriteri kabul ediliyordu. Bu nedenle A’raf suresinde onlar hakkında şöyle nakledilir:

“Bütün çirkin işleri dinin hesabına ya-zıyor ve diyorlardı ki: “Allah bize böyle emretti.”

Fakat Kur’an şöyle der:

“De ki: (Allah) kötülüğü emretmez.”

﴿ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا
آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ
بِالْفَحِشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ.
قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ ﴾

“Çirkin bir şey yaptıklarında diyorlardı ki: Babalarımızı bu amel yaparken gördük. Allah da bize bunu emretti. De ki: Allah (asla) çirkin şeyi emretmez. Allah’a, bilmediğimiz bir şeyi mi isnat ediyorsunuz? De ki: Rabbim, adaleti emretmiştir...”⁵

Adaletin temel oluşturması ve önemine dair şu kadarı kâfidir: Allah, toplumsal adaleti ayakta tutmanızı emreder.

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ
شُهَدَاءَ لِلَّهِ ﴾

“İman edenler, adaleti hep ayakta tutun.”⁶

Merhum Tabersi, bu ayeti izah ederken manası üzerine şöyle yazar:

“ای دائمین علی القیام بالعدل و معناه و لتکن
عادتکم القیام بالعدل فی القول و الفعل”

Yani daima adaleti ayakta tutanlar olun. Bu sözün manası ise şudur ki, âdet ve geleceğiniz, söz ve davranışta adaleti ayakta tutmak olsun. Allah, her yönüyle ve her zaman adaleti ayakta tutmayı emretmiştir.⁷

² Âl-i İmran, 21.

³ A’raf, 29.

⁴ Yunus, 47.

⁵ A’raf, 28-29.

⁶ Nisa, 135.

⁷ Mecmeu’l-Beyan fi Tefsiri’l-Kur’an, c. 3, s. 190.

Adalet tesis edildiğinde insani şehvet ve eğilimler akılların hizmetine girer. Fakat zorbalık ve zulüm gölge ettiğinde akıllar insanların şehvet ve eğilimlerinin hizmetindedir.



Bireysel, toplumsal, ailevi, kültürel, siyasi ve iktisadi bütün boyutlarıyla adaleti kapsar. Molla Sadra, Şeyhu'r-Reis ve başkaları gibi büyük filozoflardan geriye kalmış eserlerde adaleti tavsif edip açıklarken bazı kısımlar geçmekte ve çeşitli tarifler vermektedirler.

Molla Sadra, hâkimlerin görüşünü şöyle açıklar:

”اذا قام العدل خدمت الشهوات للعقول و
اذا قام الجور خدمت العقول للشهوات“

Adalet tesis edildiğinde insani şehvet ve eğilimler akılların hizmetine girer. Fakat zorbalık ve zulüm gölge ettiğinde akıllar insanların şehvet ve eğilimlerinin hizmetindedir.⁸

Şeyhu'r-Reis, Şifa kitabında şöyle der:

İnsanın bekası, başkalarıyla yardımlaşmasına bağlıdır. Yardımlaşıp ortak davranmaksa etkileşim ve işbirliği olmazsa gerçekleşmez. Etkileşim ise kanun ve adaletle muhtaçtır. Kanun ve adaletle adaleti tesis edecek bir insan ve kanun koyucuyu gerektirir.⁹

Bir başka açıklamada Molla Sadra şöyle der:

”و اعلم ان رءوس الفضائل النفسانية و
الاخلاق الانسانية التي هي مبادئ الاعمال
الحسنة ثلاثة الشجاعة و العفة و الحكمة و
مجموعة العدالة“

⁸ el-Şevahid, s. 368.

⁹ el-Şifa, c. 1 s. 441.

İyiliklerin altyapısı olan nefsanî faziletler ve insani ahlakın temel eksenî, cesaret, iffet ve hikmettir. Her üçü de aynı yerde toplanmıştır. O yer de adalettir. ¹⁰

Bu bakışta adalet, tüm faziletlerin anası sayılmıştır. Diğerleri ise onun dalları ve meyveleri kabul edilmiştir.

Haklarında binlerce öykü ve roman üretilmiş tarihin kutsal hareketleri ve devrimleri, adaleti icra ve zulümden kurtulma arzusuna dairdir.

İslamî kültür ve edebiyatta bilinenlere ve Müslüman hakimlerin adaletin yeri ve değeri hakkında beyan ettiklerine ilaveten batılı ve gayri müslim filozoflar ve uzmanlar da, kimilerine değineceğimiz paha biçilmez görüşler ortaya koymuştur.

Eflatun, tıpkı bir ahlak öğretmeni gibi konuşmaya çalışmıştır. Peşine düştüğü ahlakın iki boyutu vardır. Bu boyutlardan biri, siyasi saldırganlık karşısında adaleti savunmaktır. ¹¹ Adaleti dindarlık, adil olma ve iyi talih gibi diğer tüm faziletlerin temeli ve kökeni sayar. ¹² Ahlak ona göre mutluluk ve iyi talihi aramaya dayanır. İyi talih ise Tanrının bilgisinin ışığında ve insanın Tanrıya benzerliğiyle mümkündür. Bu benzerlik ise hikmetin yardımıyla adil ve dürüst olmaktan ibarettir. ¹³ O, sonuç odaklıdır ve bir şeyi, liyakat taşıyan tarzla ve özel çabaya uygun biçimde kendini gerçekleştirirse adalete uygun görür. Şehirde adalet ise herkesin başkalarının müdahalesi olmaksızın kendi işine odaklanmasıdır. ¹⁴

Theodor Gomperz şöyle der:

¹⁰ el-Esfaru'l-Erbaa, c. 4, s. 116.

¹¹ Émile Bréhier, c. 1, s. 189.

¹² A.g.e., s. 191.

¹³ Copleston, c. 1, s. 251.

¹⁴ A.g.e., s. 263.

Nicomachean ahlakının beşinci kitabı sadece adaletin faziletinden bahsetmektedir. Aristo bu kitapta bahsi iyice uzatmıştır. Fakat bu uzunluk ve tafsilat, anormal ve nedensiz değildir. Aksine abartısız denebilir ki, bu bahis, Yunan ahlakında referans noktasını göstermektedir. Şöyle der: Aristo, adaleti, adil kişinin kişisel faydasının icabı gören Eflatun'un aksine, adaletin semantiginde bir değişim meydana getirdi ve adaleti, haklılığı kendinde olan bağımsız bir fazilet olarak gördü. Bu bakışa göre adalet, gayesi başkasının refahı olan ve amacı yalnızca onu uygulayan şahsın mutluluğu olmayan fazilettir. ¹⁵ Aristo, insanın mükemmel faziletten nasiplenebilmesi için ifrat ve tefritte orta yol olarak altın itidal ve itidal doktrinini ortaya atar. ¹⁶

Kant, siyasi teorisinde adalet ilkesini sözkonusu ederek şöyle der:

“Sadece azami özgürlüğü herkes için eşit biçimde mümkün kılabilen sivil organizasyonlar ve aranjmanlar adaletlidir.” Bu yasaların nihai kökenini ne krallar, ne kilise, ne de insanların kişisel duygu ve çıkarları olarak görür. Kaynak akıldır.” ¹⁷

Görüldüğü gibi, dinî kültürde geçenlere ek olarak insanlığın seçkin isimleri ve teori üretenler de adalet için çeşitli tanımlar ve standartlar ortaya koymuş, onun için yüzlerce kitap ve makale yazmıştır. Fakat İmam Ali'nin (a.s) düşünce, görüş ve davranışı incelendiğinde gayet iyi anlayacağız ki, muttakilerin mevlası tarafından tasvir edilmiş adalet, başkalarının tasavvur ve tasvirinden farklıdır. Adaletten, düşünce ve eylem itibarıyla teori ve pratik olarak iki ki-

¹⁵ Theodor Gomperz: s. 1488.

¹⁶ Holling: s. 98 ve 99.

¹⁷ Sullivan: s. 40-43.

sımda değinilebilecek kendine has bir anlam ve model göstermiştir.

Hız. Ali'nin (a.s) Görüş, Tefekkür ve Düşüncesinde Adalet

Mevzunun evveliyatına bakıldığında denilebilir ki adalet gibi, düşünürler, reformistler ve kalem erbabının ilgisini çekmiş çok az mevzu vardır. Fakat değinildiği gibi, muttakilerin mevlası tarafından (a.s) ortaya konmuş tasvir farklıdır. Bu kısımda buna işareteceğiz.

1. İmam Ali'nin (a.s) mektebinde adalet itikadi bir meseledir ve tevhidin yanında yer alır. Ali'yi (a.s) takip edenlerin mezhebi Adliyye olarak adlandırılmışsa bunun nedeni Alicilerin "el-tevhid ve'l-adl" inancıdır. Şöyle geçer:

”فلا والله لا تزكو صلاة بغير ولاية العدل
الإمام“¹⁸

Bir düşünce mektebine dönüşmüş bu tür bir fikir, tevhid ve adaletle ilgili düşünce ve dünya görüşünden kaynaklanmaktadır:

”وسئل عليه السلام عن التوحيد والعدل
فقال: التوحيد ان لا تتنوهمه والعدل ان لا
تتنههه“

“Tevhid, vehme kapılmaman, adalet ise O'na zulüm atfetmemendir.”

Bu tarife göre adalet, ahlaki bir tavsif veya diğer faziletlerin yanında bir fazilet olmanın dışına çıkmaktadır. Burada adalet, tevhide benzer şekilde dinin özü ve uzvu olarak tanımlanmıştır. Bu görüşe göre zulüm

¹⁸ Hakimi: c. 5, s. 200.

de, putperestlik gibi, bir tür Allah'a suçlama olarak telakki edilmiştir. Zulümle mücadele ise her muvahhid ve mütedeyyin insanın temel görevidir. Tekvin ve teşride adalet arasında kopmaz bir bağ kurulmuştur.

İmam Ali'nin (a.s) mektebinde temel soru, adil Allah'ın zulmün ortaya çıkması ve yayılmasına rıza gösterip göstermediğidir. Sorunun cevabı açıktır: Adil olan, zulme rıza gösterse ortaya bir aykırılık ve çelişki çıkacaktır. Sonuç itibarıyla, adil olan Allah zulme razı olmadığında doğal biçimde insanların davranışında hiçbir zulme rıza göstermeyecektir. Bilakis;

”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ“

“Allah, adaleti ve iyilik yapmayı emreder.”¹⁹

Dolayısıyla başka hiçbir delilimiz olmasa bile İmam Ali (a.s) tarafından ortaya konmuş bakış ve dünya görüşü, toplumsal adaletin lüzumu için yeterlidir.

2. Adalet, diğer fazilet ve değerlerin temeli ve altyapısıdır.

”العدل اقوى اساس“

“Adalet en muhkem temel ve esastr.”²⁰

Diğer bir ifadesinde şöyle buyurur:

”العدل رأس الايمان و جماع الاحسان“

“Adalet imanın zirvesi ve tüm iyiliklerin merkezidir.”²¹

¹⁹ Nahl, 90.

²⁰ Gurer, c. 1, s. 216.

²¹ Gurer, c. 2, s. 30.

İmanın cevheri ve temel çekirdeği adalettir. Bütün iyilikler de ondan kaynaklanır. Bu anlayışta adalet, faziletlerin yanına yerleştirilmemektedir. Bilakis faziletlerin anası ve kaynağı sayılmaktadır.

3. Adalet ölçüm kriteridir. Denge kurulmasıyla yaratılış nizamının kemale doğru yükselmesi gibi, toplumsal düzende de adalet vesilesiyle denge kurulmakta ve hakka doğru seyir sağlanmaktadır.

”ان العدل ميزان الله سبحانه الذي وضعه

في الخلق و نصبه لاقامة الحق“

“Adalet, terazi ve ölçme aracıdır. Allah onu, insanlar arasında hakkı yerleştirip sağlamlaştırmak için var etmiştir.”²²

Adalet aracılığıyla ahlaktaki büyük düğümlerden biri çözülmektedir. Çünkü ahlak eleştirilenleri arasında şu soru ortaya atılır: Yapılması gerekenler ile yapılmaması gerekenlerin ölçütü nedir? Bunu kim ayırt edebilir? Kim görüş açıklama hakkına sahiptir? Bu anlayışta adalet, ölçüm kriteri olarak tarif edilmiştir.

4. İmam Ali'nin (a.s) görüşünde adalet bireysel ve şahsi bir mevzu değildir. Aksine İslam'ın siyasi felsefesi ve toplumsal felsefe olarak sözkonusu edilmiştir. Üstat Şehit Mutaahhari'nin ifadesiyle, Ali'nin (a.s) şehit olmasına yol açan, bu adalet anlayışıdır. Nitekim şöyle denmiştir:

”قتل في محرابه لشدة عدالته“

“Adaleti ayakta tutmaktaki ısrarı ve taassubu nedeniyle mihrapta şehadete ulaştı.”

Adalet ve adalet şiarına taraftarlık, kişinin şahadetine sebep olması bir yana, insanlar arasında da daha saygın yaşamasını sağlar.

*Tavus kuşunun kanadı ona düşman
Nice şahlar var ki demiri onu öldürdü
Dedi ki o ceylan, miskimden dolayı
O avcı benim saf kanımı döktü*

Ali (a.s) sadece adil değildi, aynı zamanda bir siyasi düşünce akımı olarak adaletçiliği takip ediyordu.

Doğal olarak, bu düşünceyi icra etmede ısrarcı ve azimli olmak ve adaletçilik kültürünü ihata etmek, temelleri zulümde olan hükümetlerin kabul edebileceği bir mevzu olmayacaktır. Ali (a.s) toplumsal tefekkür sahibidir ve bireysel kriterlerle değerlendirme yapmaz. Bu nedenle kendisine “Cömertlik ve bahşetme mi, yoksa adalet mi daha iyidir?” diye sorulduğunda ahlak ve değeri bireysel ahlaki faziletlerde gören kimselerin aksine, adaletin cömertlikten daha üstün olduğu cevabını vermiştir. Çünkü:

”العدل يضع الامور مواضعها و الجود

يخرجها من جهتها“

“Adalet her şeyi kendi yerine yerleştirir ve her hakkı, gerçek hak sahibine ulaştırır. Ama cömertlik ve bahşetme, durumları ve hadiseleri kendi yerinden ve mecrasından çıkarır.”²³

Cömertlik, açık hak sahibi kişiyi göz ardı edip hak sahibi olmayan başkasına bağışta bulunabilir.

²² Gurur, c. 2, s. 30.

²³ Subhi Salih: 437.

”العدل سائس عام و الجود عارض
خاص“

“Adalet, umumi idare etmektir. Kamu hayatının temeli ve esasıdır. Sözleşmenin temelidir. Ama cömertlik ve bahşetme, istisnai bir haldir. Belli bir zamanda bir kimse başka bir kimseye bağışta bulunur ve fedakârlık yapar.”²⁴

Cömertlik ve fedakârlık, umumi hayatın asli temeli yapılamaz. Buna göre sözleşme ve kanun vazedilip uygulanamaz.

Adalet ve cömertlik yerini açıkladıktan sonra şu sonuca varmaktadır:

”فالعدل اشرفهما و افضلهما“

“Adalet, cömertlik ve bağışta bulunmaktan daha üstündür.”²⁵

Eğer toplumda adalet tesis edilir ve denge kurulursa cömertlik ve bahşetmeye ihtiyaç kalmaz. Cömertlik ve bağışta bulunma genellikle toplumda boşluk ortaya çıktığı ve bireylerin hakları düzgün dağıtılmadığı zaman söz konusu olur. Bu nedenle, her ne kadar cömertlik ve bağışta bulunma, bireysel ve ahlaki bir amel olarak adaletten yukarıda veya üstün olsa da bütüne bakan bir düşünce ve siyasi tefekkür açısından adaletin çok özel bir yeri vardır ve daha üstün konumda yer almaktadır. Çünkü adalet toplumda umumi bir kanun olarak tahakkuk edebilir ve toplumda dengeyi kurarak her türlü bağışın zeminini ortadan kaldırabilir. Fakat cömertlik ve bahşetme genel bir kanun olarak ele alınamaz.

²⁴ Subhi Salih: 437.

²⁵ Subhi Salih: A.g.e.

Toplumda adalet, binanın temelleri gibidir. İhsan da sosyal açıdan o binanın renk ve desenleri mesabesindedir. Eğer ev çürük ve sakat bir temele oturuyorsa ev sahibinin avlunun peyzajı üzerinde düşünmesi faydasızdır.

Toplum cömertlik ve ihsanla yönetilemez. Toplum binasının temeli adalettir. Bu nedenle, verilen izahattan çıkardığımız sonuç şudur ki, muttakilere mevlası, adaleti İslam’ın sosyal felsefesi olarak ele almış, onu İslam’ın büyük namusu telakki etmiş ve her şeyden üstün tutmuştur. Siyaseti bu ilke üzerine oturuyordu. Hiçbir amaç ve hedef hatırına ondan en küçük bir sapma ve esneklik göstermesi mümkün değildi. İşte bu, onun başına büyük dertler açan tek şeydi.²⁶

Ali’nin (a.s) beş yıllık hükümeti dönemi analiz edilirse gayet net görülecektir ki bütün o karşı koymalar ve alaşağı etme çabalarının sırrı, hep Ali’nin (a.s) adaleti uygulamadaki katı tutumunda gizlidir. Çünkü Ali (a.s) “eskiye referans”ı kabul etmiyordu. Ali (a.s), toplum adaleti icra kapasitesi taşımadığını ve adil olmayan idareden faydalanan kişilerin adil bir hükümetin oluşmasına izin vermeyeceklerini biliyordu. Fakat bütün bu durumlara rağmen adaleti tesis edebilmek için hükümeti kabul etti ve çok fazla olayla karşılaştı. Bu dönemin her anı ve tüm hadiseler, adaletin tahakkuku için en ileri öğretiler ve tecrübeler olarak incelenebilir.

Açıklanan ilkeler, adaletin temellerini ve teorik çerçevesini resmetmektedir. Davranış modelleri de işte bu ilkeler üzerinde şekillenmektedir. Bu ilkeler Ali b. Ebi Talib’in (a.s) pratiği ve siretinde tecelli etmektedir. Bunlar, sosyal adaletin tahakkuku için yol haritası olarak mütalaa edilmelidir.

²⁶ Mutahhari: 19.

Hz. Ali'nin (a.s) Siret, Amel ve Davranışında Adalet

Buraya kadar açıklananlar göz önünde bulundurulduğunda İmam Ali'nin (a.s), adalete tevhidin penceresinden baktığı ve adaleti tevhidin basamağı gördüğü anlaşılacaktır.

Adalet, değerleri ölçmenin terazisi ve kriteridir. İyiler ve kötüler adaletle ölçülür. Adalet, bireysel ve ahlaki bir tavsiye değildir ve bir ahlaki fazilet kabul edilemez. Bilakis adalet, faziletlerin tamamıdır. Adalet, İmam Ali'nin (a.s) özünde ve cevherinde mevcuttur. Kökü insanların itikat ve fitratındadır. Adalet hem başlangıçtır, hem de son; hem köktür, hem de meyve; hem faziletin zemini ve temelidir, hem de zirvesi.

Adalete bu bakış ve düşüncenin şu ana dek adalet hakkında gündeme gelmiş en mükemmel teori olduğu net biçimde iddia edilebilir. Fakat Ali'yi (a.s) tarihin diğer seçkinlerinden tam manasıyla ayırt eden şey, Ali'nin (a.s) çabaları, girişimleri ve plan programıdır. Siyaset teorisyenlerinin ve düşünürlerin aksine, şahsen pratik sahnelerde siyasetini test etmiş; genellikle fikir adamı ve teorisyen olmayan siyasi elitlerin tersine, adaletle ve onun değişik alanlarıyla ilgili en derin görüşlerini ortaya koyarak tüm imkânlarını ve kapasitesini adaletin tahakkuku için kullanmıştır.

İmam Ali (a.s) adaletin ve adaletçiliğin eylem ve davranışıyla tahakkuku için aydınlık bir yol göstermiş ve birtakım merhaleler kat etmiştir. Adalet sâliki bu aşamaları katederek faziletlerin en üstünü olan adalete ulaşabilir. Eğer bu merhalelerden geçmezse adaleti ne kadar isterse istesin ve adaletçilik sloganını ne kadar atarsa atсын maksat ve maksuda ulaşması imkânsızdır.

Birinci Aşama

Tevhidin yanında dinin temel ilkelerinden biri olarak adalete itikat. Öyle ki, adaletin sâliki her türlü zulmü Allah'ın sahasında, kâinata ve beşeri toplumda reddetmelidir. Bu akideye göre adalet dinin zâtı ve cevherinde yer almakta ve onun kimliğinin bir parçasını oluşturmaktadır. Adaletin sâliki, adaletçilik mecrasında hareket etmeyi dini olarak görür ve her türlü gafleti affedilmez günah kabul eder.

İkinci Aşama

Kendinden başlamak. Çünkü adalet kervanı, adaletçi insanın nefsinden geçer ve kişi ancak şahsen adil olursa adaletin sâliki olabilir. Ancak bu sayede bu ilahi meleke ruhuna nüfuz eder ve tevhide imanın ışığında ruhsal ve bedensel bütün kuvvetleri tevhid mecrasında denge bulur. Adaletin sâliki başkalarına dikkat etmekten ve başkalarını eleştirmekten ziyade kendisini muhakeme eder. Başkalarına sert davranmadan önce kendisine sert davranır. Çünkü adaletçilik binasının kendi vicdan ve imanına bina edilmesi gerektiğini bilir. Bu nedenle, eğer adil olmazsa sonraki aşamalara adım atamayacaktır.

Ali (a.s) şöyle buyurur: Kendisine zulmeden ve henüz adaleti kendisinde tesis edememiş bir kimse nasıl olur da toplumda adaleti tesis etmeyi üstlenebilir.

Ali (a.s) işte bu inanç ve görüşle, nasihat ve vaaz vermeden ya da başkalarını kınayıp ikaz etmeden önce en katı davranışı kendisine reva gördü.

”و الله لان ابيت على حسك مسهدا و ان
اجر في الاغلال مصفدا احب الى من القى
الله و رسوله يوم القيامة ظالما لبعض العباد
و غاصبا لشيء من الحطام“



“Allah’a yemin olsun ki, Allah’a itaatsizlik etmem ve bir karıncanın ağzındaki arpayı almam karşılığında göğün altındaki yedi iklimi bana verseler de bunu yapmayacağım.”

“Allah’a yemin olsun ki, sabaha kadar çölün dikenleri üstünde uyanık kalsam, beni demir prangalara vursalar, bir o tarafa bir bu tarafa çekiştirse de, Allah’ın bir kulu zulmü reva görmeden ve en küçük bir şeyi gassetmeden kıyamet günü Allah ve Rasülü (s.a.a) ile karşılaşmak benim için en hoş şeydir.”²⁷

Başka bir yerde yemin ederek şöyle der:

”و الله لو أعطيت الاقاليم السبعة بما تحت افلاكها على ان اعصى الله في نعمة اسلبها جلب شعيرة ما فعلت“

“Allah’a yemin olsun ki, Allah’a itaatsizlik etmem ve bir karıncanın ağzındaki arpayı almam karşılığında göğün altındaki yedi iklimi bana verseler de bunu yapmayacağım.”²⁸

²⁷ Şehidi: 259.

²⁸ Şehidi: 260.

Bu cümlelerde Ali (a.s), bir valisine hitap etmektedir. Çünkü iyi biliyordu ki, eğer vali kendine hakim olamazsa adaleti gerçekleştirmek için adım atamazdı.

Ali (a.s), nefsin hevasına uymayı toplumda adaleti uygulamanın önündeki en büyük felaket olarak görüyordu. Şöyle buyurur:

”فان الوالى اذا اختلف هواه منعه ذلك

كثيرا من العدل

“Hükümrân, gayri ilahi heva ve arzularına uyduğunda bu, adaletin tahakkuku ve icrasının engellenmesine sebep olur.”²⁹

Ali (a.s) seçkin ve değerli insanların özelliklerini sayarken şöyle buyurur: Alametlerinden biri şudur:

”قد الزم نفسه العدل فكان اول عدله نفى

الهوى عن نفسه“

“Adaleti kendi üzerinde tesis eder ve kendini adalete uymaya mecbur tutar. Adaletin tahakkuku için attığı ilk adım, nefsin arzusunun kendisinden uzaklaştırmaktır.”³⁰

Memurlarının davranışından endişe duyduğu, her türlü yanlış anlamayı ve hatalı çıkarımı ortadan kaldırmayı gerekli gördüğünde kendi durumunu tavsif ederken şöyle buyurur:

”ولو شئت لاهتديت الطريق الى مصفى

هذا العسل و لباب هذا القمح و نسائج

هذا القز و لكن هيهات ان يغلبنى هوايى

و يقودنى جشعى الى تخير الاطمعه و

²⁹ Şehidi: 344.

³⁰ Şehidi: 69.

لعل بالحجاز او اليمامة من لا طمع له في
القرص و لا عهد له بالشعب او ابيت مبطانا
و حولى بطون غرثى و اكباد حرى

“Süzme balın, buğday özünün ve ipek dokumanın nasıl kullanıldığını biliyorum, isteseydim yapardım. Lakin nefsimin arzusu asla bana galebe çalamayacak. Hırsım beni giysilere sürüklemeyecek. Hicaz ve Yemame’de birisi bir lokma ekmeğe hasretken veya karnını doyuramazken ve etrafım mideleri sırtlarına yapışmış ve ciğerleri yanmışlarla doluyken ben nasıl tok uyuyabilirim.”³¹

Üçüncü Aşama

Yakınlar ve akrabalar arasında adaletle riayet edilmesi, adalet her şeyden önce itikat ve iman meselesi olduğundan genel kuralın kapsamına girer. Allah şöyle buyurur:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ
نَارًا ﴾

“Ey iman edenler, kendinizi ve ailenizi, yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten koruyun.”³²

Yine şöyle buyurur:

﴿ وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴾

“Yakın akrabalarını uyar.”³³

Bu nedenle adaletin sâliki eğer çevresini dizginleyip kontrol altına alamaz ve adaleti onların arasında uygulayamazsa asla sonraki aşamalara adım atamaz.

Dünyadaki adalet yanlılarının ve adaletçilik şiarıyla ayaklananların hayatına kısa bir bakış, hükümetler oluştuktan, iktidar ve imkânlarla kavuştuktan sonra devlet idarecilerinin yakınlarının elde edilen mevkiyi istismar ettiğini ve adalet hareketini başarısızlıkla karşı karşıya getirdiğini açıklıkla ortaya koymaktadır. Dolayısıyla adaletin siret ve modelinden son derece net anlaşılmaktadır ki, İmam Ali (a.s), adalet yolunda herkesten fazla kendisine karşı katı davranan, ikinci aşamada ise yakınlarına ve akrabalarına tavizsiz olan biriydi.

Ali (a.s) Nehcu'l-Belağ'a da Akil'in öyküsünü örnek olarak naklede ve şöyle buyurur:

”والله لقد رايت عقيلاً و قد املق حتى
استماحنى من بر كم صاعاً و رايت صبيانه
شعث الشعور غبر الالوان من فقر هم...
فظن انى ابيعه دينى“

“Allah’a andolsun ki, Akil’i perişan ve çok muhtaç halde gördüm. Benden sizin buğdayınızdan kendisine bir avuç vermemi istedi. Çocuklarını gördüm, sefaletten saçları darmadağınktı. Renkleri solmuştu, çivit gibiydi. Bana ardı arkası kesilmeyen ziyaretler yaptı ve aynı sözü tekrar etti. Fakat onu dinlemedim. Dinimi ona satacağımı sanıyordu.”³⁴

Akil’in öyküsünden başka, Ali’nin (a.s) adalet yüzünden, oğlu İmam Hasan’a (a.s), kızı Fatuma’ya ve diğer yakınlarına oldukça katı davrandığının onlarca tarihi örnek vardır. Hatta kızına, beytülmaldaki kolyeyi bir geceliğine bile ödünç almasına izin vermedi. Yahut oğlu Hasan’a (a.s), balı paylaşmadan

³¹ Şehidi: 318.

³² Tahrir 6.

³³ Şuara 214.

³⁴ Şehidi: 259.

Ali'nin (a.s), Muaviye'nin Şam'daki hükümetine bir an olsun katlanmadığını veya Osman'ın öldürülmesinden sonra beytülmalın iadesi için bir an bile bekletmiyorsa ya da kendi valileri ve memurlarına, izahı imkânsız biçimde misafir olmayı kabul ettiklerini yahut anormal bir ev yaptıklarını mektupla yazdığını görüyorsak, işte bütün bunlar İmam'ın, adaletin tahakkukuna olan inancından ve onu uygulamaktaki kararlılığından kaynaklanmaktadır.

önce kendi hissesini misafirleri için kullanmasına müsaade etmedi.

Dördüncü Aşama

Hükümetin memurlarına nezaret ve onları kontrol altında tutmak. Çünkü adalet vaaz ve nasihat yoluyla uygulanmaz. Hükümetin memurları, adaleti gerçekleştirmek zorunda olan bütünün parçalarıdır. Dolayısıyla eğer bu kesim adil olmaz ve adaleti kendi nefislerinde ve yakınlarıyla karşılaşmada tecrübe etmezse adaleti toplumda hâkim kılamazlar.

Ali'nin (a.s), Muaviye'nin Şam'daki hükümetine bir an olsun katlanmadığını veya Osman'ın öldürülmesinden sonra beytülmalın iadesi için bir an bile bekletmiyorsa ya da kendi valileri ve memurlarına, izahı imkânsız biçimde misafir olmayı kabul ettiklerini yahut anormal bir ev yaptıklarını mektupla yazdığını görüyorsak, işte bütün bunlar İmam'ın, adaletin tahakkukuna olan inancından ve onu uygulamaktaki kararlılığından kaynaklanmaktadır. Ali (a.s), devletin üst düzey memurlarından olan Osman b. Hanif'e şöyle yazdı:

”وما ظننت تجيب الى طعام قوم عائلهم
مجفو و غنيهم مدعو“

“Muhtaçlara cefa çektiren ama ihtiyacı olmayanları davet eden insanların misafiri olmayı kabul edeceğini sanmazdım.”³⁵

Başka bir yerde, Şureyh b. Haris 80 dinara bir ev satın aldığını doğruladığında:

”فنظر اليه نظر مغضب ثم قال له“

“İmam ona hışımla baktı ve buyurdu ki...”³⁶

Beşinci Aşama

İnsanlar arasında adaleti icra edebilmek için adalete dayalı hükümet tesisi. Ali (a.s), insanların kültürüne ilişkin yüksek toplumsal ve epistemik görüşle adaleti her ıslahın kökeni kabul etmektedir. Toplumun gelişmesi, sıçraması ve yaşaması için gere-

³⁵ Şehidi: 317.

³⁶ Şehidi: 272.

ken şeyin adaleti uygulamak olduğu ilkesi üzerinde durmaktadır.

“العدل حياة”

“Adalet, hayattır.”³⁷

Buna ilaveten, Allah’ın diğer ahkâmını uygulamayı da adaletin icrasına bağlı görür.

“العدل حياة الاحكام”

“İlahi ahkâmı diri tutmak adaletle bağlıdır.”³⁸

Ali (a.s), dünyadaki politikacıların ve egemenlerin aksine, insanlar arasında adaletin uygulanmasına zemin hazırlamak üzere adaleti kendisinden ve ailesinden başlatır, kendi memurlarının davranışlarına nezaret eder. Ali (a.s) toplumun maddi ve manevi gelişimini toplumsal adaletin icrasına bağlar, başka bütün hareket ve girişimlerin başarısız olacağına hükmeder. Şehirler ve ülkelerin bayındır hale gelmesinin adaletin ışığında mümkün olacağını savunur.

“ما عمرت البلدان بمثل العدل”

“Adalet gibi, şehir ve ülkelerin bayındır hale gelmesini sağlayacak hiçbir etken yoktur.”³⁹

Ali (a.s) toplumun maddi ve manevi olarak çiçeklenmesini toplumsal adaletin yaygınlaştırılıp genişletilmesine bağlar. Adaletin icrasını ise sadece adil memurların onun gerçekleşmesi için dik durması halinde mümkün görür. Çünkü Ali’nin (a.s) ifadesiyle, “العدل سائس عام” Adalet umumi bir kanundur, idare

eden ve çekip çeviren şeydir. Bütünseldir ve tüm toplumu kapsar. İbn Ebi’l-Hadid bu sözü açıklarken şöyle der:

“ان العدل سائس عام فى جميع الامور

الدينية و الدنيوية و به نظام العالم و قوام الوجود”

“Adalet, dünya ve ahirete ait tüm alanlarda umumi bir tedbirdir. Varlık nizamı ve mevcudatın ayakta durması ona bağlıdır.”⁴⁰

Ali (a.s), birey ve toplumun ıslahını adil bir toplum oluşturma ve adaletin tahakkuku sayesinde mümkün görür. Bu ilkeyi çeşitli ifadelerle beyan etmiştir. Örnekleri aşağıda verilmiştir.

“العدل يصلح الرية”

“Adalet vesilesiyle toplumlar ve insanlar ıslah olur.”⁴¹

Başka bir yerde ise şöyle buyurur:

“العدل قوام الرعية”

“İnsanların dayanağı ve desteği adalettir.”⁴²

İmam Ali (a.s) adaleti, tespih tanelerini birbirine bağlayan ve devlet-millet uyumu sağlayan sicim gibi görür.

“العدل نظام الإمرة”

“Adalet, hükümet ve mülkü birbirine bağlayan sicim ve nizamdır.”⁴³

³⁷ Temimi, hadis 1699.

³⁸ Temimi, hadis 1702.

³⁹ Temimi, hadis 193.

⁴⁰ İbn Ebi’l-Hadid: c. 20, s. 85.

⁴¹ Temimi: hadis 7748.

⁴² Temimi: hadis 7750.

⁴³ Temimi: hadis 7749.

Muttakilerin mevlası, insanların ve devletlerin ıslahını ve kıvamının, dünya ve ahiret işlerinin gelişmesinin adaletin tahakkuku ölçüsünde mümkün gördüğü gibi, devletler ve hükümetlerin sağlamlık ve kalıcı olmasını da adaletin tesisi ve icrası halinde mümkün kabul eder. Şöyle buyurur:

“ما عمرت البلدان بمثل العدل”

“Adalet gibi hiçbir etken şehirleri ve ülkeleri abad edemez.”⁴⁴

Bu sözde ülkelerin ve şehirlerin ümran ve bayındırlık hali adaletin tahakkuku ve icrasına bağlanmıştır. Bayındırlığa ek olarak adalet, şehirlerin ve hükümetlerin korunması ve güvenliği için en önemli etken sayılmıştır.

“ما حصن الدولة بمثل العدل”

“Adalet gibi hiçbir etken devletlerin kimlik ve asaletini koruyamaz.”⁴⁵

Diğer bir ifadeyle şöyle buyurur:

“لن تحصن الدولة بمثله استعمال العدل فيها”

“Mülkün muhtelif işlerinde adaletin kullanılması gibi bir etken olmadıkça devletler asla ayakta kalmaz ve hükümetleri koruyacak hiçbir amil bulunamaz.”⁴⁶

Bütün hükümetlere ve devletlere önemli bir tarihsel tavsiyesi vardır:

“اعدل تدم لك القدرة”

“İktidarda kalabilmen, hükümet ve devletin bekası için adaleti uygula ve her işte adaletle riayet et.”⁴⁷

Çünkü:

“ثبات الدول باقامة سنن العدل”

Birincisi, adalet itikadi bir öğedir ve tevhidin yanında yer alır. İkincisi, adalet diğer fazilet ve değerlerin temeli ve altyapısıdır. Üçüncüsü, adalet ölçüm kriteri ve terazisidir. Dördüncüsü, adalet bireysel ve şahsi bir mevzu değildir.

“Devletlerin istikrarı ve bekası, birey ve toplumda adil kural ve yasaların tesis edilmesiyle mümkündür.”⁴⁸

Sonuç

Adaletin mevzuu, tüm peygamberler ve ıslahçıların en önemli bahislerinden biridir. Aynı şekilde hakimler ve düşünürler de bu konuda söz söylemiş, adaletin birey ve toplumda tahakkuku için çokça çaba sarf etmişlerdir. Fakat muttakilerin mevlası ve Müminlerin Emiri Ali b. Ebi Talib’in (a.s) düşünceleri ve kelimelerine göz gezdirildiğinde, ama aynı zamanda onun davranış ve sireti incelendiğinde çıkan sonuç şudur ki, kendisinin ortaya koyduğu üslup ve tarz oldukça kapsamlı ve mükemmeldir. Çünkü görüş ve düşünce alanında: Birincisi, adalet itikadi bir öğedir ve tevhidin yanında yer alır. İkincisi, adalet diğer fazilet ve değerlerin temeli ve altyapısıdır.

⁴⁴ Temimi: hadis 7778.

⁴⁵ Temimi: hadis 7779.

⁴⁶ Temimi: hadis 7769.

⁴⁷ Temimi: hadis 7760.

⁴⁸ Temimi: hadis 7761.

Üçüncüsü, adalet ölçüm kriteri ve terazisi-
dir. Dördüncüsü, adalet bireysel ve şahsi bir
mevzu değildir. Pratik ve önerilen üslup ala-
nında: Toplumsal adaletin tahakkukunun pe-
şindeki birey ve toplum mecburen birtakım
aşamaları katetmelidir:

1) Adalet, tevhidin yanında itikadi bir
mevzudur. Bu nedenle adaletin sâliki ada-
letçilik mecrasında hareket etmeyi din ka-
bul etmelidir.

2) Adaletin ilk muhatabı bireyin kendisi-
dir. Dolayısıyla kişi, şahsen adil olması du-
rumunda adaletin sâliki olabilir.

3) Adaletin ikinci muhatabı akrabalar
ve yakınlardır. Bu nedenle adaletin akra-
balar ve yakınlar arasında izlenmesi kaçınıl-
mazdır.

4) Dördüncü aşama hükümetin asli me-
murlarına nezaret edilmesi ve onların kont-
rol altında tutulmasıdır.

5) Önceki aşamaların geçilmesinden
sonra adaletin insanlar arasında icra edil-
mesi için adalete dayalı hükümet kurmak,
beşinci aşama olarak adaletin küresel öl-
çekte tahakkukuna zemin hazırlar. Fakat
eğer sözkonusu aşamalar katedilmezse ona
ulaşmak imkânsızdır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belağa, Subhi Salih

Copleston, Frederick, Tarih-i Felsefe, tercüme:
Seyyid Celaleddin Müctebavi, Şirket-i
İntişarat-i İlmi ve Ferhengi ve İntişarat-i
Suruş, Tehran, dördüncü baskı, 1380.

Émile Bréhier, Tarih-i Felsefe, tercüme: Ali
Murad Davudi, Merkez-i Neşr-i Daniş-
gahi, Tehran, ikinci baskı, 1374.

Hâkimi, Muhammed Rıza, el-Hayat, Defter-i
Neşr-i Ferheng-i İslami, Tehran, 1367.

Huling Dale, R. C., Mebani-yi Tarih-i Felsefe-i
Garb, tercüme: Abdulhüseyin Azereng,
Sazman-i İntişarat-i Keyhan, Tehran, ikinci
baskı, 1370.

İbn Ebi'l-Hadid, Abdulhamid b. Hibbetullah,
Şerhu Nehci'l-Belağa li-İbn Ebi'l-Hadid,
Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşi el-Necefi,
Kum, birinci baskı, hicri kameri 1404.

Mutahhari, Murtaza, Mecmua-i Asar, Sadra,
Tehran, beşinci baskı, 1381.

Sadraddin Muhammed b. İbrahim Şirazi,
el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-
Akliyyeti'l-Erbaa, Mektebetu Mustafavi,
Kum, 1368.

Sadraddin Muhammed b. İbrahim Şirazi, el-
Şevahidu'r-Rububiyye, Merkez-i Neşr-i
Danişgahi, Tehran, 1336.

Sullivan Roger, Ahlak der Felsefe-i Kant, ter-
cüme: İzzetullah Fuladvend, Tarh-i Nov,
Tehran, 1380.

Şeyhu'r-Reis, Ebu Ali Sina, el-Şifa İlahiyyat,
Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eşi el-Necefi,
Kum, birinci baskı, hicri kameri 1404.

Tabersi Fazl b. Hasan, Mecmeu'l-Beyan fi
Tefsiri'l-Kur'an, İntişarat-i Nasır Hüsrev,
Tehran, üçüncü baskı, 1372.

Temimi Amidi, Abdülvahid b. Muhammed,
Tasnif Gureri'l-Hikem ve Düreri'l-Kelim,
İran, Defter-i Tebligat-i İslami, Kum, bi-
rinci baskı, 1366.

Theodor Gomperz, Yunanlı mütefekkir, mü-
tercim: Muhammed Hasan Latifi, Şirket-i
Sehhami-yi İntişarat-i Harezmi, Tehran, bi-
rinci baskı, 1375.



Hüseyinî Kıyamın Tarihsel Boyutu

Yusuf Tazegün

Muaviye'nin Zamanında Kıyam Edilmemesi

İmam Hüseyin (a.s), Muaviye'nin döneminde on bir yıl (h. 49–60) imametlik yapmış ve bu zaman zarfı içerisinde Muaviye'ye karşı birçok itirazlarda bulunmuştur, bunları İmam'ın Muaviye'ye yazmış olduğu mektuplarda görmekteyiz. İmam bu mektuplarında hâkim hükümetin Müslümanlar için büyük bir fitne olduğunu bildirdikten sonra, ne büyük katliamlar yaptığı ve haksız yere nice büyük şahsiyetleri (Hicr b. Ady ve Amr b. Himag gibi) öldürdüğünü hatırlatıp bu yapılanları asla onaylamadığını bildirmiştir. Böylelikle de hâkim rejimin hiçbir meşruiyeti olmadığını anlatmaya çalışmıştır.¹ İmam Hüseyin (a.s) bir diğer mektubunda ise; Allah katında en güzel amelin Muaviye'yle savaşmak olduğunu ve yapmadığı takdirde de Allah'ın dergâhında af dilenilmesi gerektiğini buyurmuştur.²

Fakat bütün bunlara rağmen İmam'ın, neden kıyam etmediğini temel konularda aramamız gerekmektedir. Burada sadece mektuplarında belirtmiş olduğu birkaç nedene değineceğiz:

1. İmam Hasan'ın (a.s) İmzalamış Olduğu Barış Anlaşması

İmam Hüseyin (a.s) , Muaviye'ye yazmış olduğu mektupların birinde İmam Hasan'ın (a.s) onunla yaptığı anlaşmaya sadık kaldığını ve bozmayacağını buyurmuştur.³ Lâkin hemen akla gelen ve önemli soru şudur; Muaviye anlaşmayı imzaladıktan sonra, daha mü-

¹ el-İmametü ve's-Siyase, c. 1, s. 180. "Ben senin bu ümmete yönetici olmandan daha büyük bir fitne g - remiyorum."

² el-İmametü ve's-Siyase, c. 44, s. 213. "Allah'a yeminler olsun ki sana karşı cihat etmekten daha faziletli bir amel bilmiyorum, eğer yapabilirsem bu Allah'a yaklaşmamdır ve eğer yapılamazsa Allah'ın katında af dilenmelidir."

³ Musietu Kelimati'l-İmami'l-Huseyn, s. 239. "Kardeşimin seninle yapmış olduğu anlaşmayı çiğnemekten Allah'a sığınırım."

rekkebi bile kurumamışken Kufe’de onu ayağının altına alarak vermiş olduğu sözleri tutmayacağını ve anlaşmayı kabul etmediğini göstermiştir.⁴ Muaviye’nin anlaşmayı böyle sine bozmasına rağmen, niçin İmam Hüseyin (a.s) hala bu anlaşmaya sadık kalmıştır?

Bu soruya birkaç açıdan şöyle cevap verebiliriz:

a) Muaviye’nin sözüne biraz dikkat edecek olursak çok açıkça anlaşmayı bozduğu anlaşılmamaktadır. O şöyle demiştir: “Ben Hasan’a bazı sözler verdim.” Vermiş olduğu ve sonradan da “kabul etmiyorum” diyerek bozduğu sözü, anlaşma maddelerinde olmayan fakat kabul ettiğini belirttiği başka sözler olabilir. Bu şekilde çift taraflı sözüyle anlaşmanın aslını reddetmediğini yahut en azından anlaşmayı çiğnemediğini iddia edebilir.

b) Muaviye’nin ve İmam Ali (a.s) arasında siyasî kişilik bakımından birçok farkın bulunması gibi, İmam Hüseyin’le de siyasî kişilikleri birbirinden farklıdır.

Muaviye hedefine ulaşmak için her türlü hile, kandırmaca ve dalavere yapabilecek bir siyasî karaktere sahipti, bunun birçok örneğini Hz. Ali (a.s) ile olan mücadelesinde görmekteyiz. Osman’ın kanının hesabını sorma, Talha’yla Zübeyr’i kışkırtma, Sıffin savaşında Kur’ân’ı mızrakların ucuna takma ve İmam’ın hükümetine baskı amacıyla şehirlere aniden saldırıp yağmalama gibi sayısız entrikalara başvurmuştur. Fakat İmam Hüseyin (a.s) asla böyle bir kişiliğe sahip birisi değildi, o sırf hedefine ulaşmak ve zahiri bir başarı kazanmak için köklü erdemlerinden, değerlerinden ve inançlarından vazgeçecek birisi değildi. O da babası İmam Ali (a.s) gibi düşünüyordu, İmam Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

“Zulüm ve haksızlıkla kazanılacak bir başarıya asla istemem.”⁵

Öyleyse doğal olarak, kardeşi İmam Hasan’ın (a.s) Muaviye’ye vermiş olduğu sözden dönemez ve onun anlaşmaya uymamasına rağmen, anlaşmayı bozamazdı.

c) Ayrıca o zamanın toplumsal şartlarını da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. İmam’ın anlaşmaya uymaması sonucunda neler olabileceğini daha dikkatli düşünmeliyiz. Muaviye bütün İslâm memleketine hâkim birisi ve tartışmasız Yemen’den Şam’a, Irak’tan Hicaz’a kadar tek yöneticiydi. Ayrıca her şehirde bulunan memurları sürekli onun siyaset, plan ve programlarını savunup halka beğenilecek bir şekilde aktarıyorlardı. Velhâsıl Emevi rejimi toplumu istediği şekilde yönlendirebiliyordu. İmam Ali’ye (a.s) isyan ettiği dönemde, Osman’a yardım edebilecekken etmeyişini gizleyip, bunun aksine onun kanının hesabını soranın da sadece Şamlılar olduğunu herkese kabullendirebilen birisidir.

Böylesi hilekâr birisi, şimdi tek hâkim ve birçok imkânlara sahipken halkı istediği gibi yönlendirebilir. Eğer İmam (a.s) anlaşmayı bozacak olsaydı bunu ülkenin her tarafına anında ulaştırıp, kendi lehine yorumlayarak İmam’ı sözünde durmayan, anlaşmasına sadık kalmayan, isyancı ve toplum düzenini bozan birisi olarak tanıtabilirdi. Bunun karşısında İmam Hüseyin de (a.s) her ne kadar haklı olduğunu haykırsa bile sesini kimse duymayacak ve herkes anlaşmaya uymayanın aslında Muaviye olduğundan habersiz, İmam’ı suçlayacaktı.

⁴ el-İrşad, s. 355.

⁵ Nehcu’l-Belağ, Hutbe, 126.



Muaviye hedefine ulaşmak için her türlü hile, kandırmaca ve dalavere yapabilecek bir siyasî karaktere sahipti, bunun birçok örneğini Hz. Ali (a.s) ile olan mücadelesinde görmekteyiz. Osman'ın kanının hesabını sorma, Talha'yla Zübeyr'i kışkırtma, Sıffin savaşında Kur'an'ı mızrakların ucuna takma ve İmam'ın hükümetine baskı amacıyla şehirlere aniden saldırıp yağmalama gibi sayısız entrikalara başvurmuştur.

2. Muaviye'nin Konumu

O zamanın toplumu ve özellikle de Şamlılar Muaviye'ye çok olumlu bakıyorlardı, bu yüzden de ona karşı kıyamı zorlaştırıyordu; çünkü onlar Muaviye'yi; Peygamber'in (s.a.a) sahabesi, vahyin kâtibi, Peygamber'in eşinin kardeşi vb. güzel sıfatlarla İslâm'ın yayılışında en fazla zahmet çeken birisi olarak tanımışlardı.

Ayrıca yaşının İmam Hasan (a.s) ile İmam Hüseyin'den (a.s) büyük olması ve herkes-ten daha fazla yöneticilik yapmış olması da toplum gözünde onu hükümete daha lâıyk gösteriyordu. Bunu İmam Hasan'a (a.s) yazdığı bir mektupta söylemişti.⁶ İmam Hüseyin'le mücadeleye giriştiği zaman da hemen bu iki sözde üstünlüğe sarılacaktı.

3. Muaviye'nin Politikacılığı

İmam Hasan'la (a.s) barış anlaşması imzalandıktan sonra, Muaviye değişik metotlarla Benî Haşim'e özellikle de İmam Ali'nin (a.s) aile çevresine çokça zulüm ve haksızlıklar yapmıştı. Öyle ki hatta İmam Hasan'ı (a.s) zehirleterek şehit etmişti.⁷ Fakat bütün bu düşmanlığına rağmen herkese, Ehlibeyt'le özellikle de İmam Hüseyin'le çok iyi anlaş-ğını gösteriyordu. Buna örnek olarak her ay ve her yıl İmam Hasan (a.s), İmam Hüseyin

⁶ Mekatilu't-Talibin, s. 40. "Ben senden daha fazla yöneticilik yapmışım, tecrübelerim senden daha fazl -dır ayrıca yaş itibarıyla de senden büyüğüm... Öyleyse bana itaat etmeyi kabul et."

⁷ el-İrşad, s. 357.

ve Abdullah b. Cafer'e göndermiş olduğu büyük miktardaki kıymetli hediyeleri gösterebiliriz. Onlar da beytülmalın gerçek sahipleri ve en güzel şekilde yerli yerinde kullananlar oldukları için bu hediyeleri kabul edip, gerekli olan yerlere harcıyorlardı.⁸

İmam ile iyi geçinmeye ve halka da dışta böyle göstermeye o kadar önem veriyordu ki; ölüm vakti oğlu Yezid'ten aynı politikayı devam ettirmesini ve kesinlikle Hüseyin ile savaşmayı, onu öldürmemesini istemiştir.⁹

Muaviye'nin niçin böyle bir siyaset uyguladığı çok açıktır; O İmam Hasan'la (a.s) yapmış olduğu anlaşma sayesinde, hükümetini oluşacak krizlerden korumuş, diğer taraftan da herkese kendisinin meşru bir halife olduğuna inandırmıştı. Oysa İmam'ı zehirleterek öldürdüğünü açıkça gösterseydi, kesinlikle herkes Muaviye'den nefret edecek ve hükümeti de birçok sorunla karşı karşıya kalacaktı. Bu yüzden elinden geldiği kadar kendisini Ehlibeyt'e yakın gösterip, halkın sevgisini kazanmaya çalışıyordu. Diğer taraftan böyle yapmakla Ehlibeyt'i kendisine bağladığını ve her türlü karşı çıkma ihtimallerinin önünü aldığını zannediyordu.

Buna karşılık İmam Hüseyin (a.s) imkânını bulduğu her yerde ve her bahaneyle Muaviye'nin hükümetini eleştiriyordu. Bunun en açık örneği Muaviye'ye yazmış olduğu mektupta göze çarpmaktadır; yapmış olduğu cinayetler, İslâm dininde çıkardığı bidatlar ve Yezid'i kendisinden sonra halife tayin etmesine sert bir dille itiraz etmişti.¹⁰ Diğer taraftan İmam kıyam etmesi halinde Muaviye'nin izlemiş olduğu politika ve güçlü propagandası sayesinde kimsenin kendisine yardım etmeyeceğini aksine herkesin Muaviye'yi haklı göreceğini çok iyi biliyordu.

Kıyam İçin Medinenin Seçilmeyişi

Hz. Hüseyin'in, Yezid'e karşı kıyamını niçin Medine'de başlatmadığını anlaya bilmemiz için, o dönemin zaman ve mekân şartlarını incelememiz gerekmektedir:

Zaman yönünden bakacak olursak; daha İmam (a.s) Medine'deyken Muaviye'nin ölüm haberi resmi bir şekilde herkese bildirilmemişti. Ayrıca halk Muaviye'yle Yezid arasında bir farkın olmadığına inanıyordu, sadece önde gelen çok az bir grup Yezid'in nasıl bir karaktere sahip olduğunu bilmekteydi. İmam Hüseyin (a.s), Abdullah b. Zübeyr, Abdullah b. Ömer, Abdurrahman b. Ebubekir gibileri Yezid'in içki içen, köpek ve maymun oynatan, İslâm dışı yaşamının farkındaydılar.¹¹ Ancak halkın geneli, Emevi rejiminin propagandası, baskısı veya vermiş olduğu maddî imkânlar nedeniyle, Yezid'i halife kabul edip Muaviye'nin yaşamında ona biat etmişlerdi.¹²

Mekân yönünden de bakacak olursak; Medine kıyam için uygun bir konuma sahip değildi çünkü:

⁸ Musiet'u Kelimati'l-İmami'l-Huseyn, s. 209–210.

⁹ el-Ahbaru't-Tival, s. 227. Tecaribu'l-Umem, c. 2, s. 39.

¹⁰ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 228.

¹¹ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 228.

¹² el-İmametü ve's-Siyase, c. 1, s. 161–164.

1. Her ne kadar Medine halkı ve özellikle Ensar, Ehlibeyt'i seviyor olsalar da, canlarını verecek kadar bağlı değillerdi. Hatta can vermek bir yana çok daha az bir zorluğa dahi gelemeslerdi. Bunu Peygamber'in (s.a.a) vefatından hemen sonra Sakife olayında ve sonraki olaylarda açıkça göstermişlerdi. Medine halkının bilmemiz gereken ilginç bir tutumu da, Hz. Ali'ye (a.s) karşı gösterdikleri tutumdur. İmam kendisine biat edip sonradan biatlerini bozanlarla (Cemel savaşı) savaşmak için Medine halkından yardım istedi. Ama ne yazık ki çoğu İmam'ı yalnız bırakarak, yardım etmedi. İmam mecbur kalarak Medine'den sadece dört yüz¹³ veya yedi yüz¹⁴ kişiyle, sayısı binlerce olan düşmanla savaşmaya gitti.

2. Medine halkı, Peygamber'den (s.a.a) sonra oluşan hükümete tamamen bağlıydılar. Özellikle Ebubekir ve Ömer'e çok bağlıydılar. Bu ikisinin bırakmış olduğu hüküm ve emirlerden asla taviz vermiyorlardı. Medine'nin seçkinlerinden olan Abdurrahman b. Avf, Ömer'in üçüncü halifeyi tayini için oluşan şurada Hz. Ali'ye (a.s), "Eğer ilk iki halifenin yolunu devam ettirip, yöntemlerini uygulayacaksan seni halife olarak kabul ederiz." demişti. Hz. Ali (a.s) ise bu şartı kesinlikle kabul etmemişti.¹⁵ Osman'ın halk tarafından azlinden sonra, Hz. Ali'ye (a.s) ısrarla halife olması gerektiğini söyleyip, onun İslam memleketinin başına geçmesinde, Medine halkının hiçbir fonksiyonu yoktu, diğer şehirlerden gelenler ve özellikle de Kufeliler İmam Ali'yi (a.s) başa geçirmişlerdi.

3. Kureyş kabilesinden birçok kişi özellikle Emeviler'den olan Mervan ve ailesi, Medine'nin yönetimine tamamen hâkim idiler. Bu da çok açıktır ki, İmam'ı en ufak bir hareketinde rahatlıkla etkisiz hale getirebilirlerdi.

4. Büyük bir kıyama başlatabilmek için Medine'nin nüfusu yeterli değildi.,diğer şehirlere kıyasla nüfusu çok azdı.O zamanın en kalabalık şehirleri Kufe, Basra ve Şam idi.

5. Tarih boyunca Medine'nin hükümeti yıkmak için merkez şehir olarak seçilmesinin uygun olmadığı ve seçildiği takdirde de her zaman yenilgiyle sonuçlandığı görülmüştür. Medine halkının h. 63 yılında Yezid'e karşı kıyama çok rahat ve zorlanmadan bastırılmıştı.¹⁶ Aynı şekilde yıllar sonra bile Hz. Ali (a.s) taraftarlarının kıyıamları da Medine halkının çok az bir direnişinden sonra hemen yenilgiyle sonuçlandı, örneğin Nefs-i Zekiye olarak tanınan Muhammed b. Abdullah (h. 145)¹⁷ ve Şehid-i Feh olarak tanınan Hüseyin b. Ali'nin (h. 169)¹⁸ kıyıamları sonuçsuz kaldı.

6. Medine halkının geçmişi ve o zaman ki tutumları açıkça Emeviler karşısında Ehlibeyt'i savunacaklarını göstermiyordu. Çünkü yıllarca Muaviye'nin emriyle ülkenin her tarafında olduğu gibi Medine minberlerinde de Hz. Ali'ye (a.s) lânet okutulmuştu. Hatipler sürekli lanet okuyarak, İmam Ali'ye hakaret edip, kötü sözler söylüyorlardı, bütün denilenlerin

¹³ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 181.

¹⁴ Murucu'z-Zeheb, c. 2, s. 395.

¹⁵ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 162.

¹⁶ el-Kâmil fi't-Târih, c. 2, s. 162.

¹⁷ el-Kâmil fi't-Târih, c. 3, s. 563'den 579'a kadar.

¹⁸ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 404-405.



Allah tarafından yeryüzündeki en emniyetli yer Mekke'dir. Diğer taraftan da Kâbe'nin Mekke'de bulunması hasebiyle sürekli insanlar değişik yerlerden oraya hac farızasını yerine getirmek için geliyorlardı. İmam da bundan faydalanarak Müslümanlarla görüşüp, onlara niçin Yezid'e biat etmediğini, İslâm'ı nasıl bir felâketin beklediğini ve Öz İslâmî öğretileri açıklayabilirdi.

yalan olduğunu çok iyi bilen Medine halkı ses çıkarmıyor, hatta bu duruma tek karşı çıkan İmam Hüseyin ve onun ailesine yardım da etmiyorlardı.¹⁹

7. Medine valisi Velid b. Utbe yönetimi çok sıkı bir şekilde elinde tutmaktaydı. Bir kıyamla hemen her şey ele geçecek gibi değildi.

Yezid hükümete geçer geçmez, hemen Medine valisi Velid b. Utbe'ye bir mektup yazarak ileri gelen birkaç kişiden her ne pahasına olursa olsun mutlaka biat almasını istemişti. Bunlardan birisi de İmam Hüseyin (a.s) idi.²⁰

Velid kan dökme taraftarı değildi, özellikle de elini İmam Hüseyin'in (a.s) kanına buluşturmak istemiyordu. Lakin Medine'de bulunan Emevi taraftarları Velid'i sıkıştırarak İmam'dan biat almasını, biat etmediği takdirde de hemen öldürmesini istiyorlardı. Özellikle de Velid'in her konuda danıştığı Mervan b. Hakem, İmam'ın bir an önce öldürülmesini istiyordu. Yezid'in mektubu Velid'e geldiğinde, o da ne yapılması gerektiğini Mervan'a sordu. Mervan şöyle dedi:

“Bana kalırsa hemen bunlardan biat alınmalıdır, bir an önce Yezid'e biat etmeleri istenmelidir ve biat etmedikleri takdirde hemen öldürülmelidirler. Zira eğer Muaviye'nin ölüm haberini alacak olurlarsa her biri bir bölgeye giderek muhalefet edip, halkı etraflarına toplayacaklardır.”²¹

¹⁹ Biharu'l-Envar, c. 44, s. 211.

²⁰ Vak'atu't-Tif, s. 75. “Fırsat vermeden hemen Hüseyin'den, Abdullah b. Ömer ve Abdullah b. Zübeyr'den ne pahasına olursa olsun biat al, vesselam.”

²¹ Vak'atu't-Tif, s. 77.

İmam (a.s) muhalefeti göstermek için Medine'deki şartların müsait olmadığını ve kıyam ettiği takdirde de bu şehirde hiçbir etki bırakmadan canının tehlikede olduğunu gördüğü için, Medine'den Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Bunu da çıkarken tilâvet etmiş olduğu ayetten anlamaktayız.

Hız. Musa, Mısır'da tamamen emniyetsiz kalıp, canının tehlikede olduğunu anlayarak gece Mısır'ı terk etmişti ve ayrılırken şu ayeti okumuştur:

“(Musa, etrafı) kollayarak, korka, korka oradan çıktı: “Rabbim, beni şu zalim kavimden kurtar!” dedi.”²²

İmam Hüseyin de aynı şekilde ailesini yanına alarak Recep ayının 27 veya 28'inci gecesinde Mekke'ye doğru hareket ederken bu ayeti tilâvet etmiştir. Bu da İmam'ın emniyetsiz ve canının tehlikede olduğu bir şehirde bulunduğunu göstermektedir.

İmam, Mekke'ye hicret etmeyi seçerken daha Muaviye'nin ölüm haberi yayılmamıştı, kimse ciddi bir şekilde Yezid'e karşı gelmemiş ve İmam'a da Kufe gibi bir yerden hiçbir davet gelmemişti. Bunları göz önünde bulundursak, İmam'ın gideceği yerin öncelikle emniyetli ve sonra mesajının tüm İslâm şehirlerine ulaşmasını sağlayacak bir yer olması gerekirdi.

Mekke bu iki amaca ulaşmak için çok uygun bir yerdi. Kur'an'ın buyurduğu gibi **“... kim oraya girse, güvenlik içinde olur...”** Allah tarafından yeryüzündeki en emniyetli yer Mekke'dir. Diğer taraftan da Kâbe'nin Mekke'de bulunması hasebiyle sürekli insanlar değişik yerlerden oraya hac farızasını yerine getirmek için geliyorlardı. İmam da bundan faydalanarak Müslümanlarla görüşüp, onlara niçin Yezid'e biat etmediğini, İslâm'ı nasıl bir felâketin beklediğini ve Öz İslâmi öğretileri açıklayabilirdi.

Kufe'nin Seçiliş Nedeni

Bu konu tarih boyunca birçok araştırmacı, âlim ve düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Sadece Şialar değil Ehlisünnet ve oryantalistler de cevap bulmak için araştırmalar yapmışlardır, herkes de kendi düşünce yapısı ve öncüllerine dayanarak cevap vermiştir. Sorunun bu kadar önemli olmasının nedeni şundan ibarettir:

1. İmam Hüseyin (a.s) bu siyasî ve askeri hareketinde görünüşte yenilmiştir ve bu yenilgisinin nedeni Kufe'yi seçmesidir.

2. Hz. Zeyneb'in eşi Abdullah b. Cafer, İbn Abbas, Muhammed Hanefîye, Abdullah b. Mut'î gibi toplumun ileri gelenleri Kufelilerin geçmişini, vefasızlıklarını, Hz. Ali'yi (a.s) nasıl yalnız bıraktıklarını İmam'a hatırlatarak orayı seçmemesi gerektiğini söylemişlerdi.

Oysa İmam hiç birini dinlemeyerek Kufe'ye gitme kararı almış ve bu kararını da uygulamıştır, bu yüzden tarihçi İbn Haldun bilgisizce, İmam'ın büyük bir siyasî yanlış ya-

²² Kasas, 21.

parak Kufe'yi seçtiğini söylüyor.²³ Hâlbuki çok sonraları İmam Hüseyin'in (a.s) nasıl doğru bir karar verdiği ortaya çıkmıştır.

Peki, niçin Hz. Hüseyin (a.s) ısrarla Kufe'yi seçti?

Bu soruya cevap veren Ehlisünnet âlimleri ve oryantalist araştırmacılar, İmam'ın gaybi bilgisi ve masum olmasından habersiz, eleştiriler yapıp tahlillerde bulunup, sonuç olarak da İmam'ın yanlış bir karar verdiğini kanısına varmışlardır.

Şia mektebinin âlimleri ise İmam'ı "masum" ve "gaybi bilgi" sahibi kabul ettiğinden bu iki temel üzere cevaplar vermişlerdir. Şimdi bu görüşleri incelemeye çalışalım:

1. Şehadet Görüşü

Bu görüşün sahipleri, İmam Hüseyin'in (a.s) şehit olmak için Kufe'yi seçtiği kanısındadırlar. Bu düşüncenin temel nitelikleri şöyledir:

a) Şia imamlarının hepsi imamete ulaştıkları zaman, özel bir kitabı açıp okurlar, o kitapta şehit olana kadar yapmaları gereken görevlerini görürler ve orada yazılanların hepsini yerine getirmekle sorumludurlar.²⁴

b) İmam Hüseyin de (a.s) o kitabı açtığı zaman vazifesinin şu olduğunu gördü:

"Savaş, öldür ve bil ki öldürüleceksin ve seninle birlikte olanlarla kendi diyarından ayrıl, seninle beraber olanlar da şehadete ulaşacaklardır."

Demek ki, ilâhî takdir başından beri İmam Hüseyin'in (a.s) şehit olması idi, İmam da bu görevi yerine getirmek zorundaydı. Bu görev, Irak'a doğru hareket etmeye yakın zamanda bir kez daha, Peygamber (s.a.a) tarafından uykuda İmam'a bildirilmişti. Kardeşi Muhammed Hanefîye, niçin Kufe'ye gitmesi gerektiğini sorduğunda ona şöyle cevap vermişti:

"Rüyamda Peygamber yanıma gelerek, 'Ey Hüseyin! Artık çık, Allah seni şehit olarak görmek istiyor' diye buyurdu."²⁵

Dolayısıyla bu görüşe göre; İmam'ın Kufe'ye doğru yola koyulmasının nedeni, şehit olmak içindi ve başına neler geleceğini çok iyi bilmekteydi. Bu görev sadece İmam Hüseyin'e (a.s) özeldi ve ondan başka hiç kimseye verilmemişti.

Böylece sorunun cevabı verilmiş oluyor ve geriye hiç bir tereddüt kalmıyor. Herkes ısrarla gitmemesini söylerken İmam ısrarla gitmesi gerektiğini buyuruyor. Zaten kendisi de Kufe'lilerin ne kadar vefasız, sözlerinden dönen ve sonunda kılıçlarını çekip kendisine karşı savaşarak öldüreceklerini çok iyi biliyordu, ama şehadete ulaşmak için gitmesi gerekiyordu.

Fakat şöyle bir soru akla gelebilir: İmam'ın şehit olmasının ne faydası vardı ve niçin İmam şehadete ulaşmak istiyordu?

²³ İbn Haldun Mukaddimesi, s. 211.

²⁴ el-Kâfi, c. 2, s. 28/36

²⁵ Luhuf, s. 84.

Sorunun cevabında, bu görüşü (şehadet görüşünü) savunanlar kendi aralarında anlaşmazlığa düşmüşlerdir. Bazılarına göre İmam iyiliği emredip kötülükten sakındırmak ve böylece İslâm'ı yok olmaktan kurtarmak için bu yolu seçmişti. Kurumuş İslâm ağacı yalnızca onun kanıyla yeşerebilirdi ve bu yüzden şehit olmayı istedi.

Bazıları ise -ki genelde mantıklı bir delilleri yoktur- İmam'ın, Şiaların günahlarının keffaresi olsun ve kıyamet gününde onlara şefaate edebilsin diye şehit olmak istediğini savunmaktadırlar. Aynı düşünceyi Hıristiyanlar, Hz. İsa için kabul etmektedirler.

Velhasıl yukarıdaki “Şehadet Görüşü”nü kabul etmemiz mümkün değildir. Delil olarak getirdikleri hadislerin senedini eleştirmenin yanı sıra şu cevaplar da verilebilir.

a) İmam Hüseyin'in (a.s) özel bir görev aldığı inancında olmak, onu ve diğer imam-ları örnek olmaktan çıkaracaktır. Oysaki bu hidayet önderleri kıyamete kadar herkes için en güzel örnek ve rolmodelirdirler.

b) Bu görüş İmam Hüseyin'in (a.s) buyurmuş olduğu, “*Ben sizler için bir rolmodelim.*”²⁶ hadisiyle çelişmektedir.

c) Resulullah'ın (s.a.a), diğer peygamberlerin ve önceki imamların, Hz. Hüseyin'in (a.s) şehit olacağını haber verdiklerini ve İmam Hüseyin'in de bazı sözlerinden şehit edileceğini bildiğini kabul etmekteyiz, lâkin hiçbir hadiste sırf şehit olmanın hedef olduğunu görmemekteyiz. İmam'ın (a.s) kendisi ve diğer masumların hiç biri Kerbela kıyamının amacını şehadet olarak buyurmamışlardır. Öyleyse eğer İmam'ın hedefini öğrenmek istiyorsak, onun sözlerine bakmamız gerekir, zaten kendisi de kardeşi Muhammed'e niçin kıyam ettiğini buyurmuştur:

“Ceddimin ümmetini ıslah edip düzeltmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak (Emri bil maruf, nahyi anil münker), ceddim Resulullah (s.a.a) ve babam Ali b. Ebu Talib'in (a.s) yolunu devam ettirmek için kıyam ediyorum.”²⁷

İmam'ın bu hadisinde Kerbela kıyamının felsefesi olarak üç neden belirtilmektedir; toplumda reform yapmak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak ve Resulullah (s.a.a) ile Hz. Ali'nin (a.s) üslûbunu devam ettirmek. Hadislerde şehit olmak ve şehadete ulaşmak hiçbir şekilde buyrulmamıştır.

2. İslâm Devleti Kurma Görüşü

Bu görüş ilk olarak Şia'nın önemli fakihlerinden biri olan Seyit Murtaza (h. 355-436) tarafından ortaya atılmıştır. İmam Hüseyin'in (a.s) niçin Kufe'yi seçip, oraya gittiği hakkında şunları yazıyor:

“Efendimiz Hz. Hüseyin (a.s) Kufe halkının ahit ve söz vermelerine kesin güvendenikten sonra, İslâm devletini kurmak için oraya gitti.”²⁸

²⁶ Târihu't-Taberî, c. 5, s. 403.

²⁷ Biharu'l-Envar, c. 44, s. 329.

²⁸ Tenzihu'l-Enbiya, s. 175

Bu görüş Şia âlimleri tarafından kabul edilmedi, hatta önde gelen âlimlerden Şeyh Tusi, Seyit b. Tavus, Allâme Meclisi ve diğer birçok büyük âlim tarafından sert bir şekilde eleştirildi.

Günümüzde bir grup yazar bu fikri yeniden gündeme getirip, eleştirilere tarihi tahlil yöntemleriyle cevap vermeye çalışmışlardır. Fakat yine âlim ve düşünürler tarafından tenkit edilmişlerdir. Örneğin şehit Mutaahhari ve Ali Şeriatî bu görüşü asla kabul etmemektedir. Bu görüşe yapılan en önemli eleştiri, İmam'ın gayb ilmini görmezden gelmektir.

Fakat düşüncenin esası -İmam Hüseyin İslâm devletini kurmak için hareket etti ve bu yalnızca Yezid'e karşı kıyam edip, gasıpları rüsva etmek suretiyle hâsıl olacaktı- bazı âlimler ve İmam Humeyni tarafından kabul edilmektedir. İmam Humeyni defalarca bu konuya değinerek, İmam Hüseyin'in (a.s) kıyam nedenlerinden birini, Hak devleti kurmak olduğunu belirtmiştir. Örneğin konuşmalarında şöyle demiştir:

İmam Hüseyin, Medine'den ayrılırken kıyamın sebebi olarak üç hedefi buyurmuşlardır; toplumsal reform, iyiliği emredip kötülükten sakındırma ve Resulullah (s.a.a) ile Hz. Ali'nin (a.s) üslûbunu uygulamak. Açıkça anlaşıldığı üzere bu üç hedefin tam anlamıyla, kapsamlı bir şekilde uygulanabilmesi sadece devletin başında olmaya bağlıdır. Ancak güçlü bir devlet başkanı toplumda kalıcı değişiklikler yapıp, emri bil maruf ve nehyi anil münkeri uygulayabilir.



“İmam Hüseyin (a.s), İslam devletini kurup, Yezid’in zalim rejimini yıkmak için Müslim b. Akil’i Kufe’ye göndermiş ve halkı biate davet etmesini istemiştir.”²⁹

“İmam Hüseyin’in (a.s) Mekke’ye gelmesi ve o şekilde Mekke’den ayrılması tamamen siyasî bir harekettir. İmam’ın bütün davranışları, bütün tutumları siyasîdir. Zaten İmam’ın siyasî hareketi, Emevi saltanatını yerle bir etti. Eğer etmeseydi İslâm yok olacaktı.”³⁰

“İmam Hüseyin’in gelmesinin nedenlerinden biri de yeni bir devlet kurmaktır. İmam’ın devlet kurmak istemediğini söylemek yanlış olur. Devlet, Hz. Hüseyin (a.s) gibi büyük şahsiyetin ve onun taraftarlarının elinde olmalıdır.”³¹

Bu görüşün doğruluğunu ispat için getirilen deliller şunlardır:

a) İmam Hüseyin, Medine’den ayrılırken kıyamının sebebi olarak üç hedefi buyurmuşlardır; toplumsal reform, iyiliği emredip kötülükten sakındırma ve Resulullah (s.a.a) ile Hz. Ali’nin (a.s) üslûbunu uygulamak.³² Açıkça anlaşıldığı üzere bu üç hedefin tam anlamıyla, kapsamlı bir şekilde uygulanabilmesi sadece devletin başında olmaya bağlıdır. Ancak güçlü bir devlet başkanı toplumda kalıcı değişiklikler yapıp, emri bil maruf ve nehyi anil münkeri uygulayabilir. Üçüncü hedef olarak da, Peygamberin ve Hz. Ali’nin üslûbuna uymayı bildiriyor ki bu iki büyük insanın üslûplarından biri de devlet kurup, yönetmeleri idi.

b) İmam’ın hareket etmesinden önce, Kufeliler sayısız mektuplar yazarak her şeyin hazır olduğunu, askerlerinin bulunduğunu, fakat başlarında onları yönetecek kimsenin olmadığını bildirmiş ve İmam’dan Kufe’ye gelerek devleti kurmasını istemişlerdi. İmam Hüseyin de (a.s) Kufelilerin bu temel ihtiyaçlarına cevap vermek için Kufe’yi seçmiştir. İmam’a gelen mektupların birinde Kufe’nin ileri gelenleri şunları yazmıştır: “Bizim bir önderimiz, imamımız yoktur, bize gel. Umulur ki yüce Allah bizleri senin sayende hakkın etrafına toplansın.”³³

c) İmam’ın bu mektuplara cevap vermesi ve ardından Müslim b. Akil’i Kufe’ye göndermesi, devlet kurma hedefini göstermektedir. İmam, Kufelilerin mektubuna cevaben şöyle yazıyor:

“Sizin ne istediğinizin farkındayım. Hepiniz bir imamınızın olmamasından yakınıyorsunuz ve sizlere hak yolunda önderlik etmemi istiyorsunuz.”

Hz. Hüseyin (a.s) onların davetini, Müslim’in Kufe’de araştırmalar yapıp, halkın durumunu gözledikten sonra vereceği rapor doğrultusunda kabul edeceğini belirtiyor.

d) Müslim’in Kufe’ye vardktan sonraki çalışmaları devlet kurma hedefinin olduğunu göstermektedir. Müslim ilk iş olarak Kufe’de halktan İmam Hüseyin geldiği takdirde ona

²⁹ Sahife-i Nur, c. 1, s. 174.

³⁰ A.g.e. c. 1, s. 174.

³¹ A.g.e. c. 20, s. 190

³² Biharu’l-Envar, c. 44, s. 329.

³³ Vak’atu’t-Tif, Ebi Mahnef, s. 92.

yardım edeceklerine dair biat almaya başladı. Öyle ki isimleri yazılıp duvara asılanların sayısı on iki binden on sekiz bin kişiye kadardır.³⁴

e) Yezid'in Kufe'deki casuslarının, başkente vermiş oldukları raporda gün geçtikçe Müslim'im taraftarlarının çoğaldığı ve bir süre sonra şehri kaybedecekleri yazılmıştır. Durumu Yezid'e şöyle bildirdiler: "Eğer Kufe'yi istiyorsan bir an önce buraya emirlerini uygulayacak, düşmanlarına davrandığın gibi davranacak, güçlü bir vali göndermelisin."³⁵

f) Halkın biat etmesinden ve İmam Hüseyin'e (a.s) yardım edecekleri sözlerini vermelerinden sonra Müslim, İmam'a mektup yazarak gelmesini istemiştir. İmam'ın da yola çıkarak gelmesi bu görüşün (İmam İslâm devleti kurmak için Kufe'ye doğru yola çıktı) doğruluğunu desteklemektedir. İmam yolda da Kays ile Kufelilere bir mektup gönderdi ve bu mektubunda, yola çıktığını ve oraya gelmekte olduğunu bildirmekte, ayrıca halktan kendisi oraya ulaşana kadar sözlerinde durup, ciddî bir şekilde çalışmalarına devam etmelerini istemektedir. İmam o mektubunda şunları yazıyor:

"Müslim'in mektubu bana ulaştı ve sizlerin bana yardım edip, hakkımı düşmanlardan almak için yanımda olacağınızı bildirmektedir. Allah'tan işlerimizi yoluna koymasını ve sizleri mükâfatlandırmasını istiyorum. Ben de bu mektubu gönderdikten sonra Zilhicce'nin sekizinde Mekke'den yola çıkarak size doğru geleceğim. Elçim sizlere ulaştıktan sonra çalışmalarınıza hızlı ve kararlılıkla devam edin, inşallah en kısa zamanda orada olacağım."³⁶

Kufelilerin İhaneti

İmam Hüseyin'i (a.s) öylesine coşku, istek ve bağlılıkla davet eden Kufeliler, ne oldu da birden İmam'ı yalnız bıraktılar hatta İmam'a karşı savaşa giriştiler?

Evet, tarih sayfalarını okuduktan sonra karşımıza böyle bir ibretlik soru çıkmaktadır. Bu soruya cevap verebilmek için öncelikle iki soruya cevap vermemiz gerekmektedir:

1. Kufelilerin mektuplar yazarak İmam'ı davet etmelerinin nedeni ne idi?
2. Ubeydullah b. Ziyad, Kufe kıyamını bastırmak için hangi yollara başvurdu?

1. Kufelilerin İmam'ı Davet Nedeni

Kufelilerin İmam'a (a.s) mektup yazmaları, İmam'ın Mekke'ye yerleşmesiyle başladı (h. 60, Ramazan) ve o kadar çok mektup gönderilmişti ki tarihte bir benzeri görülmemiştir. Bazen bir günde altı yüz mektup geliyordu. Mektupların toplamı on iki bini bulmuştu.³⁷

Günümüze kadar ulaşan mektupları, gönderen ve imzalayanları incelediğimizde, değişik grupların farklı amaçlarla bu mektupları gönderdiklerini anlamaktayız.

³⁴ Murucu'z-Zehap, c. 3 s. 64.

³⁵ Vak'atu't-Tif, s. 110.

³⁶ el-İrşad, s. 418.

³⁷ Biharu'l-Envar, c. 44. s, 344.

Mektupları gönderenlerden bir grubu, Hz. Hüseyin'i (a.s) gerçekten İmam kabul eden Süleyman b. Sured Huzai, Rufae b. Şidad ve Habip b. Mezahir gibi özel Şialardır.³⁸

Bunlara karşın diğer bir grupsa, aslında Emevi taraftarları olanların gönderdikleri mektuplardı. İmam için savaşıcak ordunun hazır olduğunu yazanlar da bunlardı. Onlardan bazıları şunlardır: sonradan İmam Hüseyin'in öldürülmesine şükür niyetiyle cami yaptıran Şebes b. Rebi.³⁹ Aşura gününde düşmanın ordu komutanlarından biri olan ve İmam'a mektup gönderdiğini inkâr eden Heccar b. Ebcer. Yezid b. Hari (bu şahıs da Aşura günü, İmam'a mektup gönderdiğini inkâr etmiştir). Uzret b. Haris (ordunun süvari komutanıydı). Amr b. Haccac-ı Zübeydi (Aşura günü beş yüz kişiyle İmam'ın Fırat suyuna ulaşmasını engelledi). İşte bu ve benzeri kimseler, İmam'a en heyecanlı ve istekli mektupları yazan, ama sonrasında ona kılıç çekenlerdir.

İmam Hüseyin'e (a.s) mektup yazan üçüncü bir grupsa maddî hedefler peşinde olan halkın çoğunluğuydu. Bunlar rüzgârdaki çöp misali, menfaatleri ne tarafaysa o yöne doğru giden kimselerdi. Müslim'e biat eden on sekiz bin kişinin çoğu da bunlardan ibaretti. Bunlar menfaatlerini tehlikede gördüklerinden (Ubeydullah b. Ziyad'ın sinsi politikasıyla) Müslim'i sokakta tek başına yalnız bırakmışlardı. Bunlar doğal olarak da İbn Ziyad'ın maddi vaatleriyle onun ordusuna katılmış ve Aşura günü her ne kadar İmam Hüseyin'i (a.s) Peygamber'in torunu, Hz. Ali'nin (a.s) evlâdı olduğu için sevseler de İmam'ın karşısına dikilmişlerdi.

Önceleri Mecme b. Abdullah, İmam'a bunları kastederek şöyle demişti: "Halkın genelinin gönülleri seninle, ama kılıçları sana karşıdır."⁴⁰

Bu açıklamadan sonra, İmam Hüseyin'e (a.s) mektup yazanların hepsinin ortak amacı ve hedefi olduğunu söyleyemeyiz. Herkes kendine özgü değişik sebep ve beklentilerden dolayı mektup yazarak, İmam'ı davet etmişti. O sebep ve beklentileri şöyle sıralıyabiliriz:

a) Habip b. Mezahir gibi bir grup gerçek Şialar, devlet kurup yönetme hakkının sadece imamlara özel olduğunu ve Emevi saltanatının yıkılması gereken zalim bir rejim olduğunu bildiklerinden, hakkı sahibine vermek için mektup yazmışlardı. Bu bilinçle mektup yazanlar çok azdı.

b) Özellikle orta yaşlılar ve ihtiyarlar, Hz. Ali'nin (a.s) adalet hükümetini ve ondan sonra yirmi yıl boyunca da Emevilerin zulüm dolu saltanatını görmüşlerdi. Bunlar yeniden Hz. Ali'nin (a.s) evlâdıyla eski günlere dönmek, adaletli bir devletin kurulmasıyla, Emeviler zulmünden kurtulmak için İmam'a mektup yazdılar.

c) Bazıları da, Kufe'nin Şam yerine başkent olması için bir önder peşindeydiler. Bunlara göre hem Kufelilerin sevgisine sahip ve hem de Şam hükümetini meşru bilmeyen sadece Hz. Hüseyin idi, bu yüzden İmam'ı Kufeye davet ettiler.

d) Bazı kabile reisleri de, kendi makamlarını korumak peşindeydiler. Herkesin İmam'a mektuplar yazıp onu davet ettiklerini gördüklerinde, yakın bir zamanda Hz. Hüseyin'in

³⁸ Vak'atu't-Tif, s. 90/91.

³⁹ Târihu't-Taberî, c. 6, s. 22.

⁴⁰ Târihu't-Taberî, c. 4, s. 306.



İbn Ziyad, gelir gelmez Kufelilerin İmam Hüseyin'i ne kadar çok sevip, ona destek olmak için hazır olduklarını görmüştü. Halkın bu coşkusunu gördüğünden, bir an önce esaslı tedbirler almaya başladı. Kendi siyasî tecrübelerini ve yandaşlarının görüşleriyle, ne pahasına olursa olsun bu hareketi bastırmalıydı. Bunun için psikolojik, sosyolojik ve ekonomik yollara başvurdu.

devleti kuracağına kesin gözüyle bakıyorlardı. İmam'ın hükümetinde de kendi makam ve etkinliklerini kaybetmemek için bunlar da mektup yazmıştı.

e) Halkın çoğu ise herkesin heyecanla mektup yazdığını görünce, toplumun akışına uymak için bilinçsizce davet mektubu yazmıştı.

2. Kufe Halkının Bastırılışı

Kufelilerin İmam'a ihanet ediş nedenini bilmemiz için, ikinci olarak İbn Ziyad'ın Kufe kıyamını nasıl bastırıldığını bilmemiz gerekir. İbn Ziyad'ın Kufe'ye vali olarak gelmesiyle kabile reisleri ve Emevi taraftarları hemen yanına giderek durumu tüm ayrıntılarıyla anlatmaya başladılar. Zaten İbn Ziyad, gelir gelmez Kufelilerin İmam Hüseyin'i ne kadar çok sevip, ona destek olmak için hazır olduklarını görmüştü; çünkü şehre girerken siyah bir emameyle, yüzü örtülü olarak gelmişti. Halk da onu İmam Hüseyin (a.s) zannedip coşkuyla etrafına toplanmıştı. Halkın bu coşkusunu gördüğünden, bir an önce esaslı tedbirler almaya başladı. Kendi siyasî tecrübelerini ve yandaşlarının görüşleriyle, ne pahasına olursa olsun bu hareketi bastırmalıydı. Bunun için psikolojik, sosyolojik ve ekonomik yollara başvurdu.

a) Psikolojik Tedbirler

İbn Ziyad, Kufe'ye gelir gelmez bu tedbiri uygulamaya başladı, bu tedbir tehdit ve teşvik etrafında dönüyordu. Kufelilere hitaben camide yaptığı ilk konuşmada emrine uyanlara karşı şefkatli bir baba gibi davranacağını söyledi, kendisine itaat etmeyenlere de kılıcını ve kırbacını gösterdi.⁴¹

Özellikle de Şam'dan büyük bir ordunun onları bastırmak için yola çıktığı yalan haberini yayması, halkın kalbine büyük bir korku saldı. Kufeliler en son İmam Hasan'ın (a.s) döneminde Şamlularla savaşmıştı ve o zamandan beri onlardan çok korkuyorlardı. Gözlerinde çok büyüttükleri Şam ordusuna karşı hiçbir şekilde direnme güçleri yoktu. Bu haber kadınlar arasında da yayıldı. Kadınlar gelip eşlerini, kardeşlerini ve akrabalarını Müslim'in etrafından alarak evlerine götürüyorlardı.

Sonuçta İbn Ziyad'ın bu psikolojik politikası çok etkili oldu. Öyle ki Müslim, gündüz dört bin askeriyile İbn Ziyad'ın sarayını basmıştı ve neredeyse şehri tamamen ele geçirecekti, ama akşam olunca bu haberlerin yayılması nedeniyle etrafında bir kişi dahi kalmamıştı. Daha sabah binlerce insanın biat ettiği, söz verdiği insan akşam olunca sokakta yalnız başınaydı, bir kişi bile onu evine kabul etmemişti.⁴²

b) Sosyolojik Tedbirler

O dönemde kabilecilik sistemi Kufe'de önemini korumaktaydı ve kabile reisleri toplumsal meselelerde, siyasî olaylarda en fazla etkin faktörlerdi. Önceden de belirttiğimiz gibi kabile reisleri ve kabilenin ileri gelenleri İmam Hüseyin'e mektup yazarak davet etmiş, Müslim gelince de ona biat etmişlerdi.

İbn Ziyad bunları nasıl ele geçireceğini çok iyi biliyordu. Bunlar da makam ve mevkilerini korumak için hemen Müslim'den ayrılıp, İbn Ziyad'a bağlandılar. Ayrıca yapmış olduğu tehditler ve vermiş olduğu büyük miktarda rüşvetler kabile reislerinin İmam'a düşman olup, kendisine katılmasına yetmişti.

Kufe'den yeni gelip İmam Hüseyin'e ulaşan ve Kufe'nin durumunu çok iyi bilen Mücteme b. Abdullah, İmam'a şöyle haber vermişti: "Kufe'nin ileri gelenlerine büyük paralar verildi, ambarları arpa ve buğdayla dolduruldu, onlar da artık seni istememekte ve arkanda durmamaktalar, hepsi sana karşı cephe almış durumdadır."⁴³

Toplumda etkili olan ikinci grupsa "urefa" denilen devletle halka arasındaki memurlardı, İbn Ziyad bunlardan da istediği gibi faydalandı. Bunların görevi kontrolleri altındaki aileleri fertleriyle birlikte isimleri yazmak, yeni doğanları kaydedip, ölenleri silmekti, sonrasında belli bir maaş verilmekteydi. Bunların elinin altında bazen yirmi bazen de yüzden fazla kişi bulunmaktaydı. Bunların konumu normal durumlarda fazla önemli

⁴¹ Vak'atu't-Tif, s. 110. "Emrime itaat edenlere bir baba gibi davranacağım, ama sözümden çıkıp, bana karşı gelenlere de kılıcım ve kırbacımla..."

⁴² Vak'atu't-Tif, s. 125/126.

⁴³ Vak'atu't-Tif, s. 174.

değildi ama olağanüstü durumlarda devlet veya vali bunlardan ayaklananların isimlerini alabilmekteydi.⁴⁴

İbn Ziyad Kufe'ye gelir gelmez hemen bu güçten de yararlanmaya başladı. Bunu da büyük ihtimalle Kufe eski valisi olan babasından öğrenmişti. O camide yaptığı konuşmadan sonra saraya gelerek hemen urefanın huzurunda toplanmasını emretti ve onlara şöyle dedi:

“Sizler dosyalarınızda bulunan ve Emirü'l-Müminin Yezid'e karşı gelip, başkaldıranların isimlerini çıkarıp bana bildirin. Toplumda kargaşa çıkarmak isteyen herkesin isimlerini istiyorum. Bu emrime itaat edenlerle işim olmaz, ama uymayanlar dosyalarındaki isimlerden sorumludurlar. Biri bulunursa, ona hiçbir güven kalmayacaktır, malı da, kanı da bize helâldir. Kim Emirü'l-Müminin'e (Yezid) karşıysa o evinin kapısına asılacaktır.”⁴⁵

Uygulanan bu tedbir ve siyaset Müslim'in Kufe'de yalnız kalmasının ve herkesin kayımdan vazgeçmesinin en büyük nedenlerinden biriydi. Zira bu memurlar İbn Ziyad'ın tehditlerini ciddiye alarak hemen kendi listelerindekileri kontrol etmeye başladılar.

c) Ekonomik Tedbirler

O dönemde halkın en önemli geliri, devletten aldıkları maaş ve erzak yardımıydı. Bu ise sadece İran'la savaş başladığı zaman, savaşmayı taahhüt edenlere verilmekteydi. Bu yüzden Arap halkı çok tembel alışmışlardı, hiçbir iş yapmadan oturmaktaydılar, çok az kimse çiftçilik, ticaret ve zanaatla uğraşmaktaydı. Öyle ki Araplar bir iş yapmayı kendi gururlarına yediremiyorlardı.

Bu ekonomik sistem halkı tamamen devlete bağımlı yapmıştı, baskıcı hükümetler de bundan istedikleri gibi yararlanmaktaydılar. İbn Ziyad tüm muhaliflere, yapılan yardımların kesileceğini hatta akrabalarına bile bundan sonra devletten hiçbir ödenek verilmeyeceğini ilân etti. Bu yüzden herkes muhalif olanları vazgeçirmeye başladı.

İbn Ziyad Kufe'ye yeni geldiğinde Müslim, kendisine biat edenlerle sarayı muhasara etmişti. O esnada İbn Ziyad konuşma yaparak dağılmaları halinde devlet yardımlarını kat kat arttıracığını, aksi takdirde kimseye bir şey vermeyeceği tehdidinde bulundu, bu da anında etkisini gösterdi. İbn Ziyad bu ekonomik tedbiriyle; düne kadar İmam'ı çağırıp ona biat eden halkı bir anda İmam'a karşı silahlandırdı. Halka orduya katılması halinde büyük mükâfatlar vereceğini söyledi, herkes de icabet etti. Öyle ki Kufe'den gönülde İmam'ı seven ama para için onunla savaşmak üzere otuz bin asker toplandı.⁴⁶

İmam Hüseyin, (a.s) dün kendisini davet edenlerin bugün karşısında savaşmak için durmalarının nedeni olarak bu sebebi buyurmuştur, Aşura gününde onlara şöyle buyurdu:

⁴⁴ el-Hayatu'l-İctimaiyye ve'l-İktisdiye fi'l-Kufe, s. 49.

⁴⁵ Târihu't-Taberî, c. 4, s. 267.

⁴⁶ Hayatu'l-İmami'l-Huseyn, c. 2, s. 453.

“Haram malları aldınız, kanlarınızı haramla doldurdunuz ve böylece kalpleriniz mühürlendi, şimdi de benimle savaşmaya gelmişsiniz, sözümü dinlemiyorsunuz bile...”⁴⁷

Yezid'in Tövbesi

Tarih boyunca bütün âlimler, tarihçiler ve düşünürler; Yezid'in yapmış olduğu büyük kötülükleri, özellikle de Kerbela faciasını yaratmasını sert bir dille kınamışlardır. Buna rağmen, Gazali gibi biri *İhya-u Ulumu'd-Din* kitabında Yezid'e lânet okunmaması gerektiğini, çünkü tövbe etme ihtimalinin bulunduğunu söylemektedir!

Gazali, her ne kadar Ehlisünnet toplumunun ileri gelen, sözü kabul edilen bir âlimi olsa da bu görüşü kabul görmemiş, birçok âlim tarafından eleştirilmiştir. Hatta İbn Cevzi, Gazali'nin bu görüşüne cevap olarak *el-Red ale'l-Mutaassibi'l-Anid* adlı kitabı kaleme almıştır.

Fakat ondan sonra yine bazıları özellikle de Lamense gibi oryantalistler bu düşüncüyü tekrarlamışlardır. Son zamanlarda yine bilinçli olarak, hiçbir akli ve nakli delile dayanmadan inatla, bu sözler yenileniyor. Bu yüzden Yezid'in tövbesi hakkında, gerçekleri aktarmamız gerekmektedir. Tarih kitaplarında Yezid'in tövbesi hakkında yazılanlar şöyledir:

1. İbn Kuteybe *el-İmametü ve's-Siyaset* adlı kitabında şunları yazmakta:

“Bu olaylar olduktan sonra Yezid öylesine ağladı ki, ruhu beninden çıkacak gibiydi.”

2. Kesik başlar ve esirler, Yezid'in sarayına getirildiğinde o çok etkilendi ve bu korkunç cinayetleri İbn Ziyad'a bağladı. Sonra şöyle dedi:

“Allah Mercane'nin (Ubeydullah b. Ziyad) oğluna lânet etsin, beni Müslümanların gözündeki kötü biri olarak tanıttı ve kalplerine nefretimi yerleştirdi!”⁴⁸

Yezid, iddialara göre kendisini halim biri olarak tanıtmakta ve Hz. Hüseyin'in (a.s) Peygamber'le (s.a.a) olan yakınlığından dolayı asla öldürmek istemediğini fakat bunu İbn Ziyad'ın yaptığını söylemektedir.⁴⁹

3. Yezid, Şam'a esir olarak getirilen Kerbela kervanını Medine'ye doğru gönderirken, İmam Seccad'a şöyle demişti: “Allah Mercane'nin oğluna lânet etsin! Yemin ederim ki, eğer ben orada İmam Hüseyin'in (a.s) karşısında olsaydım, ne isterse yapardım. Hatta kendi çocuklarının ölümü pahasına onun ölmemesini sağladım.”⁵⁰

Bu iddiaların senedlerini incelemeyen ve cevaplarını vermeden, bu yanlış iddiaları kabul ettiğimizi farz edelim, o zaman şu sonuçlar çıkacaktır:

⁴⁷ Biharu'l-Envar, c. 45, s. 8.

⁴⁸ Tezkiretü'l-Havas, s. 256.

⁴⁹ el-Kamil fi't-Tarih, c. 2, s. 578.

⁵⁰ A.g.e.

1. Hz. Hüseyin'in (a.s) öldürülmesinde suçlu İbn Ziyad'dır ve Yezid hiçbir şekilde İmam'ın öldürülmesi emrini vermemiştir!

2. Yezid, İbn Ziyad'ın yaptığı bu kötü işten dolayı sinirlenerek onu lânetlemiştir!

3. Yezid İmam Hüseyin'in (a.s) öldürülmesinden büyük bir üzüntü duymuştur!

Birincisinin ne kadar büyük bir yalan olduğu tarihi belgelerden anlaşılmaktadır. Çünkü tarihte kesin olarak kaydedilenlere göre Yezid hükümete geçer geçmez, babası Muaviye'nin sakındırmasına rağmen, hemen Medine valisine mektup yazarak, şunları emrediyor:

“Mektubum sana ulaşır ulaşmaz hemen Hüseyin'i ve İbn Zübeyr'i yanına çağır, onlardan benim için biat al. Eğer bana biat etmezlerse hemen başlarını kesip bana gönder.”⁵¹

Başka kaynaklarda şunlar da naklediliyor: İmam Hüseyin (a.s) Mekke'deyken, Yezid özel bir timi Mekke'ye göndererek, hac esnasında İmam'ı öldürmelerini emretmişti.⁵² Nitekim İbn Abbas Yezid'e yazdığı mektupta bu noktaya değinmektedir.⁵³ İmam'ın Mekke'den Irak'a doğru ayrıldığı haberini alan Yezid, hemen İbn Ziyad'a bir mektup yazarak İmam'ın önünü kesmesini, en sert şekilde karşısında durmasını ve onu öldürmesini emretmişti.⁵⁴ Sonraları da İbn Ziyad, İmam Hüseyin'i öldürmek için Yezid'den emir aldığını kendi ağzıyla söylemişti.⁵⁵

İbn Abbas da açıkça Yezid'i, İmam Hüseyin'in (a.s) ve Abdulmuttalib gençlerinin katili olduğunu söyleyip, onu şöyle azarlamaktadır: “Sen Ali'nin oğlu Hüseyin'i öldürdün. Hüseyin'i ve Abdulmüttalib gençlerini öldürmenle benim utanacağımı asla sanma.”⁵⁶

O zamanlar Yezid'in, İmam Hüseyin'i öldürdüğü gün gibi aşıkardı. Öyle ki kendi oğlu Muaviye b. Yezid bile minbere çıkarak şöyle demişti: “...ve şüphesiz Peygamber'in irtetini öldürdü...”⁵⁷

Özetle tarih, Yezid'in İmam Hüseyin'i öldürdüğüne dair hiç şüphe götürmeyecek kesin delillerle doludur, elbette görmek isteyen insafli kimseler için.

⁵¹ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 241.

⁵² Luhuf, s. 82.

⁵³ Tezkiretü'l-Havas, s. 278 (Adamlarını Mekke'ye göndererek Hüseyin'i öldürmek istedin...).Târihu't-Taberî, c. 2, s. 249.

⁵⁴ Tarihu'l-Hulefa, Suyuti, s. 165.

⁵⁵ Tecaribu'l-Umem, c. 2, s. 77.

⁵⁶ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 248.

⁵⁷ Târihu'l-Ya'kubî, s. c. 2, 254.

İkincisinin de (Yezid'in İbn Ziyad'ın cinayetlerinden dolayı ona sinirlenmesi) doğru olmadığı sabittir. Tarihte yazıldığına göre Yezid, İmam'ın öldürüldüğü haberini aldığı zaman çok sevindi ve İbn Ziyad'ı yaptığı bu iş için takdir etti. Sibt İbn Cevzi, Yezid'in İbn Ziyad'ı Hüseyin'i öldürdüğü için çok övdüğünü, ona çok kıymetli hediyeler gönderdiğini, bazı geceler onunla oturup şarap içip eğlendiğini ve bu yaptıklarından sonra İbn Ziyad'ı ailesinden biri gibi gördüğünü nakletmektedir.⁵⁸

Bununla beraber Yezid, eğer İbn Ziyad'ın yaptığını doğru bulmuyorduyorsa niçin onu görevinden azletmedi? Hiçbir yerde Yezid'in İbn Ziyad'ı valilikten aldığı geçmemektedir. Aksine Kerbela kıyamından üç yıl sonra İbn Zübeyr'in ayaklanmasını basturmak için yine İbn Ziyad'a görev vermiştir.⁵⁹

Demek ki, Yezid'in İbn Ziyad'a sinirlenip, onaylamaması, sadece göstermelik bir davranıştı. Çünkü Hz. Zeyneb (s.a) ve İmam Zeynelabidin'in (a.s) Şam'da yaptıkları büyük konuşma, herkesi derinden etkileyip üzmüştü. Halkın tepkisiyle karşı karşıya kalan Yezid, ortalığı yatıştırmak için suçu İbn Ziyad'ın üstüne atarak, böyle bir şey olmasını istemediği yalanını söylemişti.

Üçüncü anlaşılın da (yani Yezid'in, İmam Hüseyin öldürülmesine üzülmesi de) büyük bir yalandır. Birçok tarih kaynağı, İmam Hüseyin öldürüldü diye Yezid'in sevinip, içkili eğlenceler düzenlediğini yazmıştır. Şehitlerin kesik başları Şam'a geldiğinde o, mutluluktan içki içmeye başlamış ve daha da iğrençleşip elinde ki ağaçla İmam'ın mübarek ağzına ve dişlerine vurmıştu.⁶⁰

Ümeyyeoğullarının, Haşimoğullarından intikamını aldığı için neşe içerisinde şiirler okuyor ve şiirlerinde Bedir savaşında Haşimoğulları tarafından öldürülen dedesi Utbe, dayısı Velid ve diğer akrabalarının intikamını aldığını anlatıyordu.

Bu şiirlerin birinde Resulullah'ı (s.a.a) ve vahyi inkâr etmişti. Ona göre Resulullah'ın peygamberliği sadece devlet kurmak için bir bahaneydi.

*Devlet için oyun oynadı Haşimoğulları
Yoksa ne bir vahiy geldi ne de bir haber.*

Bu konunun sonunda iki noktaya dikkat çekmek gerek:

1. Yezid'in hiçbir sözünden, hatta ilk başta getirdiğimiz göstermelik üzüntülerin hiçbirinden onun tövbe ettiği, istiğfar ederek, yapmış olduğu büyük günahattan dolayı Allah'tan

⁵⁸ Tezkiretü'l-Havas, s. 29.

⁵⁹ Tecaribu'l-Umem, c. 2, s. 77.

⁶⁰ Târihu'l-Ya'kubî, c. 2, s. 245.

Tarihin bize gösterdiğine göre Yezid tövbe etmemekle kalmamış, yapmış olduğu kötü işlerine her geçen gün yenisini eklemiştir. Öyleyse, Yezid'e lânet okunmalıdır ve bu yaptıklarından dolayı ona lanet okumak Müslümanların genelinin ortak inancıdır.

af istediği görülmemektedir. Önce onun tövbe ettiği ispatlansın, sonrasında ona lânet okumanın caiz olup olmadığı tartışılır.

2. Yezid'in tövbe ettiğini kabul etmek ve bunda ne kadar gerçekçi olduğunu anlamak için, onun daha sonra yaptıklarına bakmalıyız. Gerçekten kendisini düzeltmiş midir, yoksa yine kötülük ve cinayetlerine devam mı etmiştir?

Tarih Yezid'in ölene kadar ne kadar acımasız canı olduğunu göstermektedir. O Kербela faciasından sonra, iki yıllık hükümeti boyunca iki büyük faciaya imza atmıştır.

Birincisi: İmam Hüseyin'e (a.s) yaptıklarından sonra İslâm âlemi uyanmaya başlamıştı. Uyanan toplumlardan biri de Medine halkıydı. Medineliler Yezid'in fasık rejimini kabul etmediklerini ve onu halife olarak tanımadıklarını ilân ettiler. Bunun üzerine Yezid, donanımlı bir ordu göndererek tarihte Hirre Vakası olarak bilinen felâketi gerçekleştirdi. Yezid'in ordusu Medinelileri ve onlarca Peygamber sahabesini öldürdü. Yezid, üç gün boyunca askerlerine Medinelilerin mallarını, canlarını ve namuslarını mubah kıldı.⁶¹

İkincisi: Yezid, ordusuna Mekke'ye saldırma emrini vermiştir. Yezid'in ordusu, kan dökmenin haram kılındığı Kâbe'ye saldırıp Allah'ın evinin kutsallığını çiğnemiş, mancınıklara ateş doldurup fırlatmış ve Kâbe'yi yerle bir edip, ateşe vermişlerdir.⁶²

Demek ki, tarihin bize gösterdiğine göre Yezid tövbe etmemekle kalmamış, yapmış olduğu kötü işlerine her geçen gün yenisini eklemiştir. Öyleyse, Yezid'e lânet okunmalıdır ve bu yaptıklarından dolayı ona lanet okumak Müslümanların genelinin ortak inancıdır.

⁶¹ el-Kâmil fi't-Târih, İbn Esir, c. 2, s. 593.

⁶² el-Kâmil fi't-Târih, c.2, s. 602.

Feyz-i Kâşânî'nin Düşüncesinde Cinsel Eğitim

Doç Dr. Muhammed Beheştî

Giriş

Eğitim, çok boyutlu ve bütünlüklü bir süreçtir. Dolayısıyla bu süreçte insan varlığının bütün boyutları, bütün doğal-fitrî güç, yeti ve yetenekleri göz önünde bulundurulmalı ve hepsini kuşatacak bir eğitim, gelişim ve yönlendirme programı hazırlanmalıdır. Bu cümleden, eğitim sahasının en önemli alanlarından biri olan cinsel eğitim de ciddiyetle ele alınmalı, cinsel içgüdünün kontrol, tatmin ve yönlendirilmesi için gerekli olan bilgi ve metotlar reel ve objektif bir zeminde ortaya konulmalıdır. Bu itibarla, gözlemlendiği kadarıyla eğitim süreci, cinsel eğitim göz ardı edildiği zaman eksik ve işlevsiz kalmaktadır. Özellikle cinsel eğitimin çıkış kaynağı ve ana teması olan cinsel içgüdü, kendine özgü gereksinimleriyle birlikte insanın en hayatî ve en güçlü eğilimlerinden biri ve erkek kadın ilişkisinin en temel faktörüdür. Bu faktör, insan kişiliğinin en önemli niteliklerinden birini şekillendirir ve insan hayatının bütün boyutlarını, söz, söylem ve bütün davranışlarını etkiler. İnsanın hem bireysel nitelikleri hem toplumsal kişiliğinin şekillenmesi hem de fikirsel ve dilsel gelişiminde çok önemli bir rol oynar.

Ayrıca birçok toplumsal kurum ve yapının da zeminini oluşturur.

Dolayısıyla cinsel içgüdünün bu rolünün doğru ve gerçekçi bir gözle incelenmesi ve bu ihtiyacın kontrol, tatmin ve yönlendirilmesi insanın bireysel gelişim ve mutluluğu için önemli bir etken ve insanlık toplumunun manevî kalkınma ve ilerleyişi için vazgeçilmez bir ihtiyaçtır. Fakat bu içgüdü karşısında yanlış bir tutum, bu yönde bir ifrat ve cinsel özgürlük ya da tefrit ve baskıcı yaklaşım hiç kuşkusuz insanın huzur ve sükûnetini altüst ettiği gibi kemâl ve saadet yolundaki ilerleyişi önünde de aşılmaz bir engel oluşturur. Ayrıca insanlık toplumunun da büyük problemlerle yüz yüze gelmesine sebep olur.

Elbette içinde bulunduğumuz çağda cinsel eğitim konusu, fevkalade önemlidir. Zira özellikle son yarım yüzyılda maddî uygarlık ve teknolojiye bağlı gelişmeler, küresel iletişim araçlarının yaygınlaşması, sosyal medya ağlarının gelişimi, cinselliği kışkırtan araç-gereçlerin çoğalması ve tüm bunların seküler eğitim-öğretim kurumları vasıtasıyla ve feminist yaklaşımların yönlendirilmesiyle bir

tür sosyal egemenlik kazanmasından dolayı toplumsal hayat ciddi tehlikelerle yüz yüze gelmekte ve bu gidişat günbegün daha bir hız kazanmaktadır. Diğer taraftan emperyalist dünya, İslam düşmanlığı ve kültürel saldırı doğrultusunda genç nesilleri yoldan çıkarmak için cinsel eğitim sahasına eğilmiş ve cinsel sapıklıkları yaygınlaştırma gayesine odaklanmış bulunmaktadır.

Bu itibarla, Müslüman eğitimcilerin İslam ve Müslüman düşünürlerin cinsel eğitim meselesine dair görüşlerini incelemeli, cinsel hayatın temel ilkeleri ve davranışsal normlarını izah etmeli ve toplumun; özellikle de genç nesillerin cinselliğe dair bilimsel ve ahlâkî problemlerine çözüm sunmalıdır. Biz bu gayeyle Feyz-i Kâşânî'nin ahlâk, eğitim, fıkah, tefsir ve hadis ilimleriyle ilgili eserlerini inceleyerek onun cinsel eğitime dair görüşlerini derlemeye çalıştık. Malum olsa gerektir ki Feyz'in cinsel eğitime dair görüşleri, ortak kaynaklardan

beslenmiş olması sebebiyle diğer Müslüman düşünürlerin görüşleriyle birçok ortak özellik taşımaktadır.

1. Cinsel Eğitimin Teorik Temelleri ve Terminolojisi

Cinsel Eğitimin Tanımı

Cinsel eğitimden maksat, cinsellik öğrenimi, cinselliğe dair malumat ya da cinsel içgüdüyü takviye edip zirveye ulaştırmak değildir. Evet, tıpla ilgili bazı kitaplarda cinsel eğitimin konusu cinselliğe dair malumat, cinsel ilişki mekanizması, cinsel problemler ve benzeri konular 'cinsel eğitim' başlığı altında incelenmektedir. Fakat eğitim bilimleri, psikoloji ve din bilginleri, cinsel eğitimi daha geniş bir çerçevede mütalaa etmişlerdir. Bu iddianın kanıtı, söz konusu bilginlerin cinsel eğitimle ilgili eserlerindeki açıklamalarıdır. Biz de burada bu açıklamaları aktarma ve bir araya getirmenin yanı sıra cinsel eğitimin

Ergenlik ve gençlik dönemi, biyolojik açıdan cinsel duyguların uyandığı bir dönem olup psikolojik açıdan oldukça karmaşık özelliklere sahiptir. Bu sebeple, bu dönem hem eğitimciler hem de öğrenciler açısından endişe verici bir dönemdir. Bu özellikleri göz önünde bulundurarak ilk önce ergenlik yaşındaki çocuklara bu fırtınalı dönemi rahat bir şekilde aşabilmeleri için yardımcı olmak gerekir.



mahiyetini ortaya koyup en nihayet bu olguyu tanımlamaya çalışacağız.

Maurice Debesse, 'Eğitim Süreçleri' isimli kitabında cinsel eğitimle ilgili şöyle der:

"Ergenlik ve gençlik dönemi, biyolojik açıdan cinsel duyguların uyandığı bir dönem olup psikolojik açıdan oldukça karmaşık özelliklere sahiptir. Bu sebeple, bu dönem hem eğitimler hem de öğrenciler açısından endişe verici bir dönemdir. Bu özellikleri göz önünde bulundurarak ilk önce ergenlik yaşındaki çocuklara bu fırtınalı dönem rahat bir şekilde aşabilmeleri için yardımcı olmak gerekir. Dolayısıyla bu yaşların, anlamsız ve sonuçsuz problemler ve riskli deneyimlerle geçip gitmesine izin verilmemelidir. Bu itibarla her bir öğrencinin bilinçli, tecrübeli ve güvenebileceği bir öğretmen yahut eğitimle yakın bir temas içerisinde olması ve cinsel eğitim konusunda yardımına başvurması gerekir. Bu zorunluluk, ergenlik dönemindeki değişim sürecinin cinsel eğitimi gerektirmesi dolayısıyladır. Elbette bu hususta yalnızca tıp, biyoloji ve toplumbilimle ilgili malumata sahip olmak yeterli değildir. Zira tıbbî ve biyolojik malumat sırf anatomik değişikliklerle ilgilenir. Sosyolojik veriler ise sırf eğitim aşamalarını önemser. Bu yüzden bir ergenin, bedensel ve toplumsal zemindeki karşılıklı etki-tepki ilişkisinin sonuçlarıyla ilgili algısı ve bu algının yarattığı değişim ciddi bir incelemeyi gerektirmektedir. Bir eğitmenin vazifesi, bu iki baskı faktörünü dengeleyebilmektir. Ancak bu yolla bir ergenin kişiliğinin gelişim sürecine katkıda bulunulabilir."¹

Bu açıklamadan sonra cinsel eğitim teriminin tanımı bir yere kadar tanımlanmış

ve konum ve gereksinimleri anlaşılmış sayılır.

Bu alanla ilgili, Müslüman bir düşündür, cinsel eğitimi fıkah ve ahlâk bağlamında ele almış ve bu konuyu ergenlik hükümleri, evlilik ahkâmı ve cinsel ahlâk gibi konularla sınırlı tutmuştur:

"Cinsel eğitimin gayesi şudur: Bir çocuğu öyle bir şekilde eğitmeliyiz ki ergenlik çağına geldiğinde cinsel konularla ilgili helal ve haramları bilsin, evlilik ve hayat arkadaşlığının sorumluluklarını tanınsın, laubali davranışlardan sakınsın, İslamî iffetin yol ve yordamını ahlâkî bir düstür edinsin ve şehvet vadilerinde başıboş dolaşım durmasın. Örneğin yedi ile on yaşları arasında anne babanın yanına giderken izin alma âdâbı ve bakma ile ilgili hükümler öğretilmelidir. On ile on dört yaş arası, onu cinsel tahrik unsurlarından uzaklaştırmalı ve on dört yaşından sonra ergenlik hükümleri ve aşamalı olarak da evlilik ve iffetle ilgili meselelerle tanıştırmalıyız."²

Feyz, *el-Hakayık* kitabında, cinsel eğitimin zorunluluğunu izah eder ve bu doğrultuda şu tanıma ulaşır:

"Şehvet ve cinsel eğilim, cinsel haz ve neslin bekası için insanoğluna bahşedilmiştir. Fakat hiç kuşkusuz bu güçlü ve azgın eğilim, dengelenme ve yönlendirilmeye gereksinim duyar. Zira kontrol edilmediği zaman, ifrat ya da tefrite kayar, itidalden uzaklaşır ve insanoğlunun hem din hem de dünyasını altüst eder. Çünkü ifrata kaçtığı zaman üç tehlikeli sonuca yol açar: Birincisi, cinsel içgüdü akla galip gelir ve onu esir eder. Bu durumda heves ve şehveti tatmin etmek, kişinin yaşamının en temel

¹ Debesse, *Merahil-i Terbiyet*, Farsçaya çev. Ali Muhammed Kardan, s. 147-162.

² Nâsıh-ı Ulum, *İslam ve Terbiyet-i Kuddekan*, Farsçaya çev. Ahmed Beheşfî, c. 1, s. 365.

gayesi olur ve onu saadet ve kemâl yolundan alıkoyar. İkinci tehlike, cinsel eğilimin din ve dindarlığı ayaklar altına almaktır ki bu durumda şehvetperest bir insan için helal ve haramlar anlamsızlaşır ve gitgide cinsel sapıklığa doğru evrilir. Kontrol altına alınmamış cinsel eğilimin üçüncü tehlikesi ise şehvet düşkünlüğüdür. Yani, cinsel şehvet bir insanı hayvansal aşka yönelmeye sevk edebilir. Bu durumda ise hem akıl hem de dinden tamamen uzaklaşır ve şehvetin kölesi durumuna düşer. Dolayısıyla cinsel şehvet ifrata kaçtığı zaman kesin olarak insanı düşüşe sevk eder. Tabi ki ifrat ne kadar tehlikeliyse tefrit de bir sorun kaynağıdır ve insanı davranış bozukluğu, anormal bir yaşam, bedensel ve ruhsal hastalıklara sürükler. Sonuçta cinsel güdülerin tatmini, yönlendirme ve dengelemeye muhtaç olup ifrat ve tefritten uzak, makul ve meşru kolaylaştırma yollarıyla temin edilmelidir.”³

Başka bir yerde yine şöyle der:

“Cinsel iffet ve eğitim hususunda en büyük örnek Hz. Yusuf'tur. O, cinsel eğilimlerini kontrol altında tutmak ve cinsel sapıklık ve anormalliklerden kaçınmak isteyen herkesin imamıdır.”⁴

Buraya kadar anlatılanlardan şu sonuca ulaşabiliriz ki cinsel eğitim, sadece cinsel öğretim ya da cinsellikle ilgili malumatın aktarılması yahut cinsel güdülerini zirveye çıkaracak yöntemlerden ibaret değildir. Demek ki cinsel eğitimi “cinsellikle ilgili bilgiler ya da cinsel içgüdüyü geliştirecek yöntemleri öğretmek” şeklinde tanımlayamayız. Cinsel eğitim, cinsel ahlâk ekleninde şekillenen bir süreçtir. Dolayısıyla cinsel eğitim, bir öğrenciyi cinsel güdülerini

tatmin, yönlendirme ve dengelemeye dönük bilgiler ve en uygun zemin ve konumu yaratmaya dönük yöntemlerle tanıştırmaktan ibaret olup onun sosyal, kültürel ve ahlâkî kişiliğinin gelişim zeminini temin edip cinsel sapmalar karşısında korunaklı kılmak ve dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak gayesiyle verilen eğitimidir.

Cinsel Eğitime Özgü Temeller

Daha önce Feyz'in bakış açısıyla eğitimin en genel ilke ve esaslarını ele aldık ve tekrarlamayı gerekli görmüyoruz. Burada, sadece cinsel eğitimin kendi özgü temel ve ilkeleri özetle ele alacağız. Bu doğrultuda cinsel içgüdüünün mahiyeti, işlevleri, evliliğin kutsallığı, bekârlığın kötülüğü ve cinsel hazzın yeri meselelerini ele alacağız.

1. Cinsel İçgüdü İlahî Bir Nimettir

Kadın ve erkekler arasında, insanoğlunun gelişim sürecinin belirli bir aşamasında birtakım fiziksel değişimlerle ortaya çıkan doğal ilgi, cinsel içgüdü diye isimlendirilir. İnsanoğlunda, dahası bütün canlılarda var olan bu ilgi, ispatlanmayı gerektirmeyecek kadar aşikârdır. Feyz'e göre, işte bu içgüdü ilâhî bir vergi ve nimettir. O, şöyle der:

“Kadın ve erkeğin birbirlerine karşı doğal ilgisi, ilâhî bir ayet ve nimet olup insan türünün beka sebebi ve bir haz vesilesidir.⁵ Bu içsel eğilim, hiçbir şekilde çirkin ve kötü değildir ve asla olumsuz bir yönü yoktur. Bilakis bu eğilimin doğru ve meşru bir şekilde tatmin edilmesi zarûrîdir. Dolayısıyla evlilik bağı, ilâhî ferman doğrultusunda övgüye şayan ve arzulanan bir ilişki olup söz konusu ilgi ve alakanın tatmini, yönlendi-

³ *El-Hakayık-ı fî Mehâsini'l-Ahlâk*, s. 63-64.

⁴ A.g.e., s. 64.

⁵ A.g.e., s. 63, *el-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 5, s. 176.

rilmesi ve kontrol edilmesi doğrultusunda şekillenen bir kurumdur.”⁶

Kur'an-ı Kerim açısından erkek ve kadının birbirlerine ilgi duyması, Allah'ın rahmet ve sevgi temeli üzerine tesis ettiği en kutsi olgulardan biridir. Zira bu sayede erkek ve kadının huzur ve sükûneti evlilik ilişkisine bağlanmıştır.

“İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağımız eşler yaratıp; aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi, onun varlığının belgelerindedir. Bunlarda, düşünen millet için dersler vardır.”⁷

Malumdur ki sevgi, rahmet, muhabbet ve hayatın güzelleşmesine ve insan türünün bekasına sebep olan bir eğilim, insanın kişiliğinin şekillenmesinde çok önemli bir rol oynar. Dolayısıyla asla olumsuz bir olgu olarak görülemez ve bu konuya dair konuşmak çirkin addedilemez. Bunun kanıtlarından biri de Kur'an-ı Kerim'in cinsel konulara dair izahatta bulunması, cinsel ilişki, tenasül uzuvları, cinsel sapıklık, ihtilam, meni, rahim, doğum, hayız ve nifas ve benzeri konuları ele almasıdır.⁸

İslam'a göre kadın ve erkeğin birbirlerine ilgi duyması, doğal ve fitrî bir eğilim olup yaratılış düzeninin bir gereğidir. Yani, kesinlikle sosyal hayatın doğurduğu ve sosyal davranış ve törelerin bir gereği değildir. Hatta eğer sosyal hayata eğilimin fitrî ve doğal bir eğilim olup olmadığı kuşku götürerecek olsa dahi kadın ve erkek arasındaki karşılıklı eğilimin fitrî ve doğal olduğu asla kuşku götürmez. İşte bu sebeptendir ki kadın

ve erkek özel tenasül uzuvlarına sahiptirler. Feyz, bu hususta şöyle der:

“Kur'an-ı Kerim, erkek ve kadının birbirlerine ilgisini, insanoğlunun yapısını bir gereği, ilk ve en güzel dünyevî ziyenet diye görür: **Şehvete (özellikle) kadınlara düşkünlük insanlara çekici kıldı.**⁹ Bu ayette *shahvet* kavramı kullanılmıştır. Bu kavram şiddetli arzu anlamına geldiğine göre insanoğlunda, kadın ve çocuk sevgisi çok şiddetlidir diyebiliriz.”¹⁰

Sonuç itibarıyla İslam ve Müslüman düşünürler açısından, cinsel içgüdü ilâhî bir vergi, doğal ve fitrî bir olgu olarak görülmüş kadın ve erkeğin karşılıklı ilgisi, içinde hiçbir kötülük ve ayıp barındırmayan güzel ve kutsi bir iş olarak değerlendirilmiştir. Şimdi artık bu bakış açısını, cinsel ilgi ve eğilimi zatı itibarıyla ayıp ve çirkin bir iş ve cinsel ilişkiyi insanın düşkünlük ve alçalış sebebi gören bakış açısıyla karşılaştırabilirsiniz. Hakikaten bazı bilge insanların insan varlığının bir boyutuyla ilgili bu bakışa sahip olmaları şaşılabilir bir durumdur. Peki, cinsel arzu ve tenasül uzuvları insan varlığının bir parçası değil midir? Acaba bu bakış açısı, erkek ve kadınların psikolojilerini altüst etmez mi? Peki, Batı dünyasının geçmişte sahip olduğu bu baştan aşağı kusurlu bakış açısının, günümüz dünyasında Batılı toplumların ölçsüz bir cinsel özgürlüğe sürüklediğini, hayâ, utanma, iffet, hamiyet, namus, örtünme gibi değerleri tartışmaya açtığını ve toplu seks, ensest ilişki, eşcinsellik vs. türlü sapıklıkların normal karşılanmasına sebep olduğunu biliyor muydunuz? Tam bir buhrana yol açan bu problem, hatta bazı psikanalizcileri insanın bütün kişiliğini cinselliğe indirgeyecek bir düzeye

⁶ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 51-58.

⁷ Rum: 21; Bkz. *Tefsir-i Sâfi*, c. 4, s. 129.

⁸ Bakara: 187- 222- 223- 237; Dehr: 2; Mu'minin: 5-7 ve 12-13; Ahkaf: 15; İsrâ: 32; Nûr: 3; A'raf: 80.

⁹ Al-i İmran: 14.

¹⁰ *Tefsir-i Sâfi*, c. 1, s. 321.

kadar sürüklemiştir. Bu teoriye göre cinsel içgüdüler, insanoğlunun bütün davranışlarının asıl etkenidir ve insanın bütün yeti ve yetenekleri cinselliğin bir türevidir. Demek oluyor ki insan, huzur ve saadet istiyorsa eğer cinselliğini mutlak bir özgürlük içinde yaşamalıdır. Oysaki bu içgüdünün bastırılıp sınırlandırılması nasıl insanın hem ruhsal hem de bedensel sağlığını tehdit ediyorsa, sınırsız cinsel özgürlük insanın akıl sağlığını dahi tehdit etmektedir.

Bununla beraber , Feyz'e göre cinsel eğitimin ana esaslarından biri, cinsel içgüdünün Allah'ın bir ayeti ve vergisi olduğu hakikatidir. Bu içgüdü illaki doyurulmalıdır. Onu silip atmak yahut özgür bırakmak, olumsuz sonuçlara yol açar. Demek ki bu içgüdü dengelenmelidir. Zira bu ilâhî armağanı görmezlikten gelmek, bu tehlikeli tecrübeye yaşayanların tanıklığıyla cehennem ateşinden dahi daha yakıcıdır ve hem ruh hem de bedeni yakıp yok eder. Aynı şekilde sınırsızca özgür bırakmak da hem birey hem de toplum için bir düşüş ve alçalma sebebidir. Dolayısıyla cinsel eğitimin ilke ve hedefleri mütalaa edilirken bu husus dikkat-i nazara alınmalı ve itidal –ifrat ya da tefrit değil- her daim gözetilmelidir.

2. Cinsel İçgüdünün Aşamalı Gelişim Süreci

Hiç kuşkusuz cinsel eğilim, insanın doğduğu ilk günden itibaren onunla birlikte ve aşama aşama fizyolojik, psikolojik, iklimsel şartlar; ailevî, sosyal, kültürel ve çevresel etkiler ve benzeri faktörlere göre bir gelişim seyri takip eder. Bilimsel ve tecrübî verilerin gösterdiği kadarıyla cinsel içgüdünün gelişim süreci altı aşamada şekillenir. Biz Feyz'in konuya dair görüşünü ele almadan önce, giriş babından ilkin bu altı aşamayı aktaracağız:

1- Gizlilik Aşaması: Cinsel eğilim, on yaşına kadar gizlilik sürecini yaşar. Bu süreçte, bu eğilimin bazı belirtileri bazı çocuklarda ortaya çıkar. Elbette çocukların cinsel tahrik faktörlerinden uzak tutuldukları ortamlarda bu belirtiler en alt seviyeye kadar düşer.

2- Cinsel Hazırlık Aşaması: Çocuklar on ila on üç yaş arası, cinsel hazırlık sürecini yaşarlar. Bu sebeple de bu aşama çok özel bir öneme sahiptir ve bu yaştaki çocuklar cinsel tahrik ortamlarından tamamen uzak tutulmalı ve davranışları yönlendirilmelidir.

3- Ergenlik Aşaması: Bir insanın cinsel aktivitesi ortalama on üç yaşında ve bazı biyolojik değişimlerle birlikte başlar. Ergenlik çağıyla birlikte kız ve erkek çocukları arasındaki fark tamamen belirginleşir. Bu dönemde ergenler, fizyolojik değişimlerin yanı sıra, ruhsal açıdan da yeni bir vaziyet kazanırlar.

4- Coşku ve Şiddet Aşaması: Yirmi yaştan otuz beş yaşına kadar cinsel içgüdünün zirvede olduğu; dahası, bentlerini yıkıp taşacak bir coşku yaşadığı aşamadır.

5- İtidal Aşaması: Cinsel içgüdü otuz beş yaştan elli yaşına kadar göreceli bir itidal ve dengeye kavuşur. Elbette çağdaş dünyanın sosyal, ekonomik, kültürel ve teknolojik açıdan yaşadığı hayret verici değişiklikler bu denge ve itidali büyük ölçüde sarsmıştır.

6- Düşüş Aşaması: İnsanoğlunun güç ve yetenekleri elli yaşından sonra iniş ve düşüş sürecine girer. Demek ki nasıl görme ve işitme yetileri zayıflamaya başlıyor, kasları; özellikle de sırt ve bacak arkalarındaki kasları gitgide güçsüzleşiyor ve parmaklarının hareketi yavaşlıyor ve el becerileri azalıyor ve boyu gitgide kısalıyorsa, cinsel arzuları da azalmaya başlar. Bu aşamada kadın ve erkeklerin cinsel iktidarsızlıktan şikâyetçi olmaları pek muhtemeldir.

Feyz-i Kâşânî, yer yer cinsel içgüdünün tedricî gelişim seyri ve güç ve zayıflık aşamalarına değinir. Bu yerlerden biri, Gazzâlî'nin gençlere seyr-u sülûkun ilk aşamalarında evlilikten uzak durmayı salık verdiği ve evliliği ahlâkî ve irfânî seyr-u sülûk için bir engel addettiği¹¹ konuyu işlediği yerdir. Feyz, Gazzâlî'ye cevaben der ki:

“Bütün insanlar, evliliğe ihtiyaç duyarlar. Bu ihtiyaç, sülûkun başlangıç aşamasına denk gelen gençlik yıllarında, sonraki aşamalara göre daha şiddetlidir. Bu sebeple, sâlikin geçici nikâh yapması gerekir.”¹²

Bu cevapta iki nükteye dikkat çekilmektedir: 1. Bütün insanlar; sâlikler dahi evliliğe ihtiyaç duyarlar. 2. Cinsel içgüdünün coşku ve şiddet, itidal ve düşüş aşamaları vardır.

3. Cinsel İçgüdünün Gücü ve İnsanın Zayıflığı

Daha önce de açıklandığı üzere, cinsel içgüdü, çok güçlü bir motivasyon kaynağı ve çok boyutlu gereksinimleri olan bir içgüdüdür. Bu içgüdü, insan hayatında belirleyici bir role sahiptir ve sınırlarını aşip tuğyan ettiği zaman, gelişim ve kemâl yolunu tıkar ve insan hayatını ciddi problemlerle altüst eder. Dikkate şayan husus şu ki Kur'an-ı Kerim'de insanın zayıflığına vurguda bulunulan bağlam, cinsel içgüdünün ele alındığı bağlamdır. Aile, ailevî ilişkiler, mahremeler, cinsel içgüdüğü tatmin yolu ve cinsel sapmalardan söz edilen Nisa Suresi'nin 19. ayetinin devamındaki ayetlerin hemen akabinde iki ayet-i şerife daha yer alır. Bu ayetle cinsel içgüdünün mahiyetini gözler önüne sermektedir:

¹¹ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 5, s. 180.

¹² A.g.e., c. 5, s. 181.

1. “Şehvetlerine uyanlar ise sizin büyük bir sapıklığa girmenizi isterler.”¹³

2. “İnsan zaten zayıf olarak yaratılmıştır.”¹⁴

Bu ayetlerin anlamı şudur: İnsan cinsel içgüdü karşısında zayıftır ve bu eğilim karşısında direnecek bir güce sahip değildir. Zira cinsel arzular, insana galip geldiği zaman, onun cismini, canını, ruh ve kalbini kendi kontrolü altına alır, cinsel arzuların gereksinimleri doğrultusunda sürüklemeye başlar ve en nihayet fikir, zikir, dua, ibadet ve sâlih amellerden büsbütün alıkoyar.

Feyz, cinsel içgüdünün gücü ile ilgili şöyle der:

“İbn Abbas, Katade ve İkrime gibi İslam'ın ilk dönem müfessirleri “Rabbimiz! Bize gücümüzün yetmeyeceği şeyi taşıtma”¹⁵ ve “İnsan zaten zayıf olarak yaratılmıştır”¹⁶ ayrıca “Bastırdığı zaman karanlığın şerrinden”¹⁷ ayetlerinin cinsel içgüdünün gücüne matuf olduğunu söylemişlerdir. İbn Abbas, açıkça şöyle der: İçsel arınma, evlilik olmaksızın eksik kalır ve hiç kuşkusuz sonuçsuz kalır.”¹⁸

4. Bekârlığın Kötü Oluşu

Feyz'e göre bekârlık, kötü ve çirkin; evlilik ise kutsal ve mübarek bir olgudur. O, *el-Vâfi* kitabında ‘Bekârlığın Çirkinliği’, ‘İnzivaya Çekilme ve Evlilikten Yüz Çevirmenin Kötülüğü’ ve ‘Evliliğin Kutsallığı’¹⁹ diye farklı başlıklar altında bu konuyu ele almış

¹³ Nisa: 27.

¹⁴ Nisa: 28.

¹⁵ Bakara: 286.

¹⁶ Nisâ: 28.

¹⁷ Felâk: 3.

¹⁸ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 65.

¹⁹ *El-Vâfi*, c. 21, s. 31-50.

"Cinsel içgüdündün doyurulmaması, sebepsiz üzüntülere, halüsinasyonlara ve aşağılık düşüncelere yol açar. İbn Sînâ şu tavsiyede bulunur: Üç şey asla ihmal edilmemelidir: Beslenme, yürüme ve meşru cinsel ilişki. Aynı şekilde bilginlerin çoğu şu görüştedir: Cinsel içgüdü doyurulmadığı zaman, vesvese, bunalım, ahlâksızlık ve ümitsizliğin yanı sıra böbrek, mide ve sair organlarda birçok hastalığa sebep olur."

ve bu çerçevede Masum İmamlardan (a.s) birçok rivayet nakletmiştir. Bu cümleden Allah Resulü (s.a.a) şöyle buyurur:

"Cehennem ehlinin çoğunluğu bekârlardır."²⁰

Feyz-i Kâşânî, evliliğin kutsallığı ve mübarekliği ile ilgili de birçok rivayet nakleder: Bu cümleden "Allah Resulü'nün (s.a.a) buyurduğu üzere evlilik, "İnsanlık toplumunda tesis olunmuş en güzel ve en değerli kurumdur."²¹ "Allah'a imandan sonra bir insanın sahip olduğu en büyük sermayedir."²² "Evlenen bir insan dininin yarısını muhafaza etmiştir. Diğer yarısı içinse takvaya yönelmelidir."²³ Hz. İmam Sâdık (a.s) buyurur ki: "Bekâr biri için evlenme imkânı sağlayan bir insana Allah, kıyamet günü rahmet gözüyle bakar."²⁴ "Evlilik akdi için bir merasim düzenlendiğinde göklerin kapıları açılır ve ilâhî bereketler nâzil olur."²⁵ Allah Resulü (s.a.a) genel bir yasa hükmündeki şu hadiste şöyle buyurur: "Evlilik, benim sünnetimdir. Her kim yüz çevirirse benden değildir."²⁶ Bu buyruk, evliliğin insan kişiliğinin gelişimde asli bir rol oynadığını açık ifade etmektedir.

Şimdi, bu rivayetler göz önünde bulundurularak şu sorunun cevabı verilmelidir: Dinî açıdan evliliğin kutsal; ama bekârlığın çirkin görülmesinin sebebi nedir? Bu soruyu, Feyz'in eserlerinden yola çıkarak şöyle cevaplayabiliriz:

²⁰ A.g.e., s. 33.

²¹ A.g.e., s. 34; *el-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 54.

²² *El-Vâfi*, c. 21, s. 34.

²³ A.g.e., s. 32.

²⁴ A.g.e., s. 41.

²⁵ A.g.e., s. 34.

²⁶ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 55; *El-Vâfi*, c. 21, s. 34.



Bir: Evlilik, insanın yaratılışının bir gereğidir ve insanın fitrî ihtiyaçlarıyla tam bir uyum içerisinde. Başka bir tabirle, hakîm olan Rabbimiz erkek ve kadını birbirlerine ilgi duyacak bir kıvamda yaratmıştır ve insanoğlu bu sebeple evliliğe yönelir. Lâkin bekârlık, insanın özgün yaratılışı, fitratı, bedensel yapısı, fiziksel donanımı ve psikolojik yetileriyle bağdaşmaz.²⁷

İki: Hakîm olan Rabbimiz, insan neslinin bekası için bir düzen yaratmış ve doğrultuda erkek ve kadının hem beden hem de ruhlarını özel yeti, araç ve gereçlerle donatmıştır. Bu itibarla, evlenen bir insan bu ilâhî düzene uymuş sayılır. Lâkin bekâr kalan bir insan, bu düzene sırt çevirmiş sayılır.²⁸

Üç: Evlilik, dinî açıdan bir korunma ve günahattan kaçınma vesilesidir. Zira cinsel içgüdü, asi ve serkeştir. Meşru yollarla tatmin olunmadığı zaman, harama yönelir, fesat, fitne ve çirkinlik kaynağı olur.²⁹

Dört: Cinsel içgüdüünün helal ve meşru yollarla tatmini, ruhsal ve bedensel sağlık ve insanî kişiliğin gelişimde çok önemli bir rol oynar. Tam tersine, bu içgüdüü tatmin edilmeyi bastırıldığı zaman, ruhsal ve fiziksel hastalıkların ortaya çıkmasına sebep olur.³⁰

Zekeriya Râzî şöyle der:

“Cinsel içgüdüünün doyurulmaması, sebep-siz üzüntülere, halüsinasyonlara ve aşâğılık düşüncelere yol açar. İbn Sînâ şu tavsiyede bulunur: Üç şey asla ihmal edilmemelidir: Beslenme, yürüme ve meşru cinsel ilişki. Aynı şekilde bilginlerin çoğu şu görüştedir:

²⁷ “İçinizden, kendileriyle huzura kavuşacağınız e - ler yaratıp; aranızda muhabbet ve rahmet var etmesi, O'nun varlığının belgelerindedir.” (Rum: 21)

²⁸ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 58-79.

²⁹ A.g.e.

³⁰ A.g.e.

Cinsel içgüdüü doyurulmadığı zaman, ves-vese, bunalım, ahlâksızlık ve ümitsizliğin yanı sıra böbrek, mide ve sair organlarda birçok hastalığa sebep olur.”³¹

Cinsel Eğitimin Hedefleri

Cinsel eğitimin gayesi, cinsel içgüdüünün yok edilip bastırılması yahut cinsel bün-yenin değiştirilip başka bir şeye dönüştürülmesi değildir. Bilakis gaye, cinsel ihtiyaçların karşılanması ve bu eğilim doğru bir şekilde yönlendirilip dengelenerek birey ve toplumun sağlık ve saadetinin teminidir. Yine bu doğrultuda nesiller arası bağın korunması ve sağlıklı nesiller yetiştirmek için zemin oluşturmaktır. Buradan hareketle şöyle söyleyebiliriz: Cinsel eğitimin en genel ve nihai gayesi, en genel anlamıyla eğitim olgusunun gayelerinden farklı değildir. Fakat orta ölçekli ve detaylara dair gayeleri açıklanmaya muhtaçtır. Bu itibarla, cinsel eğitime özgü bazı hedefleri şöyle sıralaya biliriz:

1. Cinsel içgüdüünün dengeli bir şekilde tatmini.
2. Kemâl ve tekâmül vesilesi.
3. Bekâ ve neslin korunması.
4. Hayatın huzur ve sükûneti.
5. Sağlıklı bir toplum tesis etmek.

2. Cinsel Öğrenim

Günümüzde insanlar, özellikle de gençlerin cinsel konularla ilgili bilgilendirilmeleri, geçmişe göre daha elzem bir hal almış bulunmaktadır. Zira bütün dünya sathında cinselliği tahrik eden araçlar günbegün çoğalmakta, kitle iletişim araçları vasıtasıyla bu konuya dair malumat herkesin erişimine

³¹ Hatib Adnanî, *En-Nikah ve Usulu'z-Zevac fi'l-İslam*, s. 20.

açık olup güven duyulamayacak odaklar eliyle yaygınlaştırılmakta ve ergenlik çağıyla evlilik arasındaki fasıla her gün biraz daha artmaktadır. Bu sebeple, İslamî öğretiler ve Müslüman düşünürlerin yorumlarından faydalanarak gerekli bilgi, malumat ve uyarılar aşamalı bir şekilde ergenler ve gençlerin kulağına ulaştırılmalıdır. Böylece umulur ki cinsel güdülerin uyanma ve tuğyan çağı olan yaşlardaki gençlerimiz bu buhranlı dönemi selamete atatabilirler.

İslam dini, semavî dinler içerisindeki en mükemmel, en kuşatıcı ve en son olanıdır. Bu din, insanlığın varlığının bütün boyutlarını göz önünde bulundurarak bütün yaşam alanları ve hayatın büyük küçük bütün problemlerini çözebilecek ve insanın gelişim ve tekâmülünü temin edecek sistematik, hikmete dayalı ve çok boyutlu bir program öngörmüştür. Örneğin ergenlik, ihtilam, hayız, kadının kocasının arzularını karşılama, cinsel münasebet, bu münasebetin zaman ve mekânsal şartları ve cinsel hayatı düzenlemeye dönük tavsiyeler içerir. Bu doğrultuda kadın, erkek, ergen, genç bütün sınıfların cinsel eğitiminin ilke ve kurallarını belirlemiştir.

Hatırlatılması gereken en önemli nüktelerden biri şudur: İslam dininde bu öğrenimin metodu, konuya dair malumatın dile getiriliş şekli ve bilgilendirme yöntemleri kendine özgü özellikler taşır:

1- Bu öğrenimin içeriği ve dile getiriliş metodu, en doğru yola hidayete gayesi taşımanın yanı sıra insanın saygınlık ve edebine uygun bir mahiyet taşır. Dolayısıyla kötü örnek olacak tabirlerden arı ve sağlıklı ve gayri meşru cinselliğe yönlendirmeyecek bir niteliktedir. Bu yüzden, ana-baba ve öğretmenlerin bu konuda hikmet, zarafet ve nezaketi unutmamaları, İslam'ın edep

daresini muhafaza etmeleri ve değerlere bağlı kalarak utanma, hayâ ve iffet duygularını göz önünde bulundurmaları gerekir. Örneğin ilâhî ayetleri yorumlarken ve yaratılış âleminin güzelliği ve azametini beyan ederken cinselliğe de değinilebilir. Ayrıca cinsel konular, fikhî hükümler ve helal-haramların izahı esnasında da dile getirilebilir. Bu arada sadece cinsel konuların doğrudan izahı ile yetinilmemeli kinaye ve dolaylı anlatım metotlarına da başvurulmalıdır. Tabi ki kızların bu konudaki eğitimini anneler ve erkek çocuklarını da babalar üstlenmelidir. Elbette eğer aile ve yakınlar içerisinde şuurlu ve sorumluluk bilinci yüksek insanlar varsa, cinsel konuların izahı için onlardan da yardım alınabilir. Bazı hassas sınırların çiğnenmesine dair bir algı oluştuğundaysa, hemen anında başka bir yol aranmalıdır. Örneğin Masumların (a.s) siyerini ve sünnetlerini okuyarak bu tür konulara da ışık tutulabilir. Ayrıca sürekli olumsuz cinsel davranışların tehlike ve zararları dile getirilmeli ancak cinsel eğitim kitlesel erişime açık bir hale getirilmemelidir.

2- İslam dininde cinsel öğrenim, cinsel gelişim seyriyle orantılı olarak tedricî bir seyir izler ve yer ve zamanı gözetilerek ergenler, gençler, kadın ve erkeklerin hayatına girer. Bu itibarla ana-baba ve eğitimciler, cinsel öğretimi, aşamalara ayırmalı ve her kese düzeyine göre bir eğitim uygulamalıdır. Dolayısıyla her aşamada gerekli olan kadıyla yetinmeli daha ileri yaşlardakilere özgü bilgiler küçük yaştakilere öğretilmemelidir. Demek ki ergenlikle ilgili malumat, ergenliğe yakın bir dönemde, cinsel münasebet konusu evlilik aşamasında ve sair bilgiler de gerektiği zaman aktarılmalıdır. Elbette bu eğitim, asla ertelenmemeli ve zamanında verilmelidir. Daha sağlıklı bir eğitim için ev ve okul arasında bir koordinasyon

sağlanmalıdır. Böylece öğrencilerin aile ortamında konuşamayacakları bazı problemlerin dile getirilmesi için uygun bir zemin yaratılmış olur.

3- İslam dininde, erkek ve kadınlara cinsel konular anlatılırken aynı zamanda bu doğrultudaki şer'î sorumluluklar izah edilir ayrıca sosyal ilişkiler ve yaşamsal sorumluluklar da hatırlatılır.

Feyz Kâşânî, ayet ve hadislerden aldığı ilhamla, cinsel öğrenim ve cinsel konulara dair malumat hususuna da eğilmiştir. Şimdi özetle bu hususa dair görüşlerini ele almaya çalışacağız:

Cinsel Uzuvarları Örtmek (Setr-i Avret)

Çocukluk çağında, çocuklarda cinsiyet farkına dair bir algı oluşur. Onlar erkek ya da kız olduklarını bilirler. Kendileriyle aynı cinsiyeti taşıyan ve taşımayanların kendilerine özgü davranışlarını birbirinden ayırt edebilirler. Ayrıca aynı cinsiyeti paylaştıkları çocuklarla birlikte olmaktan daha büyük bir mutluluk duyarlar. Dahası oyuncakların dahi cinsiyetlere göre değiştiğini algırlar. Dolayısıyla çocukluk yaşlarından itibaren onlara hayâ ve iffet duygusu aşılanmalıdır.

İslam dini, hayâ, utanma ve iffetin gerekliliğine binaen ilk adımda bütün herkesin cinsel uzuvarları örtmeleri ya da şer'î tabirle 'setr-i avrete' riayet etmelerini ister. Tabi bu şer'î vazife karı-koca arasında başka bir boyut kazanır. Fakat geri kalan herkes istisnasız cinsel organlarını gizlemekle yükümlüdürler. Çocuklarda bu ödevin bilincinde olarak eğitilmeli, çıplaklık utanılacak bir hal olarak tanıtılmalıdır. Ana-babalar çocukların varlığını asla görmezden gelmemeli çocukların huzurunda çıplak ya da uygunsuz bir vaziyette dolaşmamalıdır. Toplumun her bir

bireyi, bu düstura uygun yaşamalıdır. Zira bu düstur, insan fıtratı ve doğası ile uygunluğun yanı sıra insanî onur ve yüzüğü akı ile de uygunluk arz eder ve cinsel anormallikler ve sapkınlıkların önünü alır.

Feyz, setr-i avret düsturunu şu ayet-i kerimeden çıkarır:

“Mümin erkeklere söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, mahrem yerlerini, korusunlar. Bu, onların arınmasını daha iyi sağlar. Allah yaptıklarından şüphesiz haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, iffetlerini korusunlar.”³²

Feyz, ayette geçen *mahrem yerlerini, korusunlar* tabirini “bu yerlerin başkalarının görmeyeceği şekilde örtülüp gizlenmesi” şeklinde yorumlar. O, bu hususta iki hadise istinat eder.

Bir: Hz. İmam Sâdık (a.s) buyurur ki:

“Kur'an-ı Kerim'de mahrem yerleri korumakla ilgili bütün ayetlerde iffete riayet ve zinadan uzak durmak kastedilmiştir. Ancak bu ayet-i kerimede murat, avret yerlerini örtüp başkalarından gizlemektir.”

İki: Başka bir hadiste de İmam Sâdık (a.s) Allah'a inanan bir insanın organlarından her birine karşı vazifelerini izah eder ve bu cümleden şöyle buyurur:

“Yuce Allah bütün insanların avret yerlerini bütün kadın ve erkeklerden gizlemelerini; erkeklerin, erkeklerin avretlerine; kadınların da kadınların avret yerlerine bakmalarını gerektiğini; hatta kız kardeşlerin birbirlerine avret yerlerini göstermemelerini emir buyurur.”³³

³² Nûr: 30-31.

³³ *Tefsir-i Sâfi*, c. 3, s. 429.

Feyz, fıkıhla ilgili kitaplarında avret yerlerinin mahrem olanlardan dahi gizlenmesini dinin zaruretleri arasında görür ve bu hükmü kitap, sünnet ve icma' ile delillendirir.

İzin İstemek

Feyz'e göre, ev ortamı her tür cinsel tahrik unsuru ve kötü örnekten arındırılmalı, yerine hayâ ve iffet hâkim kılınmalıdır. Bu görüş, Kur'an'dan ilhamla ileri sürülmüştür. Zira Kur'an, çocuklar, ergenler ve gençlere şu öğütte bulunur: Ana-babalarınızın dinlendikleri odalara girerken izi alınız. Özellikle de ana-babaların özel bir vaziyette olabilecekleri ve çoğunlukla çıplak bir durumda bulunabilecekleri üç vakitte dinlendikleri vakitlerde bu kurala uymaları gerekir. Şöyle buyrulur:

“Ey müminler! Ellerinizin altında bulunan (köle ve cariyeleriniz) ve içinizden henüz ergenlik çağına girmemiş olanlar, sabah namazından önce, öğleyin sonunduğunuz vakit ve yatsı namazından sonra (yanınıza gireceklerinde) sizden üç defa izin istesinler. Bunlar, mahrem (kapanmamış) halde bulunabileceğiniz üç vakittir. Bu vakitlerin dışında ne sizin için ne de onlar için bir mahzur yoktur. Birbirinizin yanına girip çıkabilirsiniz. İşte Allah ayetleri size böyle açıklar. Allah, (her şeyi) bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir... Çocuklarımız ergenlik çağına girdiklerinde, kendilerinden öncekiler (büyükleri) izin istedikleri gibi onlar da izin istesinler.”³⁴

Feyz, bir hadis kitabı olan *el-Vâfi*'de 'Bâbu'l-İstizan' yani 'İzin İsteme Bâbı' diye bir başlık açmış Masum imamlardan bir-çok rivayet nakletmiştir. Bu hadisler, hik-

met yüklü, dikkate şayan, cazip ve müteâli bir içeriğe sahiptir. Örneğin:

1- Allah Resulü (s.a.a) kadınlara ait özel bölüme, özel bir önem atfetmiş ve onların velilerinin izni olmadan herhangi bir yabancı bu bölüme girmesini yasaklamıştır.³⁵

2- İmam Sâdık (a.s) buyurur ki: “Bir insan, kızı ya da kız kardeşi evliyse eğer, haber vermeksizin evlerine girme hakkına sahip değildir. Önce izin almalıdır.”³⁶

3- İmam Sâdık buyurur ki: “Ana-baba eğer halvet bir yere çekilmişlerse, çocuklar onların yanlarına varmak istediklerinde izin istemelidirler.” Ayrıca buyurur ki: “Ergenlik çağındakiler, habersiz anne, bacı, teyze ya da herhangi bir şahsın yanına izinsiz giremezler. Sizler de onlar selam vermeyinceye kadar asla izin vermeyiniz.” Allah Resulü'nün (s.a.a) âdeti şuydu: Kızı Hz. Zehra'nın evine girmek istediğinde önce izin ister, bir cevap alamadığı zaman hemen dönerdi.³⁷

Yatakları Ayırmak

Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfi* kitabında 'Çocuk Terbiyesi' başlığı altında bir bölüm düzenlemiş, bu bölümde aile ortamı ve aile içi ilişkilerin tam anlamıyla sağlıklı ve cinsel tahrik unsurlarından uzak tutulması gerektiğine vurguda bulunmuştur. O, bazı hadislere istinaden çocukların; özellikle aynı cinsiyetten olmayanların altı yaşından itibaren yataklarının ayrılması gerektiğini özellikle belirtmiştir. Zira aile ve yakın çevre içerisindeki ilişkiler sağlıklı bir şekilde yürüdüğü zaman, çocukların cinsel içgüdüleri doğal ve normal bir seyir içerisinde gelişimini tamamlar ve erken ergenlik gibi bir arıza asla ortaya çıkmaz.

³⁵ *El-Vâfi*, c. 22, s. 841.

³⁶ A.g.e., s. 841.

³⁷ A.g.e., s. 842.

³⁴ Nûr: 58-59.

“Ana-babalar, çocuklarının evde olmadıkları ya da uyuduklarından emin oldukları bir zamanda cinsel münasebete girişmeli ve evlatlarının günaha yönelmelerine sebep olmamalıdır. Zira Allah Resulü (s.a.a) bu hususta şöyle buyurur:

And olsun, bir evde bir çocuk uyanırken ve her şeyi görüyor veya işitiyorken bir erkek karısıyla birleşirse, o çocuk, asla iflah olmaz; erkek ya da kız ileride zinakâr olur.”

Burada, bu hadislerden bazılarını aktarmayı uygun buluyoruz:

Allah Resulü (s.a.a) şöyle buyurur:

“Erkek çocuğunun erkek çocukla; erkek çocuğunun kız çocuklarıyla; kızların kızlar ve kızların erkek çocuklarla yatakları on yaşından itibaren ayrılmalıdır.”³⁸

Hız. İmam Bâkır (a.s) şöyle buyurur:

“On yaşına girmiş erkek çocuklarının yataklarını, kadınlarınkinden ayırınız.”

Başka bir rivayette ise şöyle buyrulur:

“Çocukların yatakları altı yaşından itibaren birbirinden ayrılmalıdır.”³⁹

Cinsel Münasebetin Gözlerden Uzak Gerçekleşmesi

Karı ve kocanın üçüncü bir şahsın huzurunda cinsel münasebet yaşamaları hiç kuşkusuz cinsel bir sapmadır. Bu sapma, psikolojik anormallikler, dengesizlikler ve cinsel sapmalara yol açar. Bu sebeple, ana-babalar bu hususu çok ciddiye almalı ve önemsemelidirler. Özellikle de çocuklarının huzurunda cinsel temas ve cinsel içerikli sözlerden şiddetle kaçınılmalıdır. Sanma-sınlar ki çocuklar bu tür konuları anlamaz yahut gördükleri sahneleri çabucak unuttu-verirler. Asla böyle değildir. Zira cinsel bir davranışın sadece bir köşesini dahi algulamaları yahut bu doğrultuda bir söz işitmeleri; hatta ana-babanın nefeslerini dahi hissetmeleri, onların psikolojilerinde yıkıcı bir etki bırakır ve bunun sonucu yakın ya da

³⁸ A.g.e., c. 23, s. 1380.

³⁹ A.g.e.

uzak bir gelecekte kesinlikle ortaya çıkar. Açıkça söylemek gerekirse, böyle davranan ana-babalar aslında kendi elleriyle kendi çocukları için bir cehennem hazırlamış sayılırlar. Zira bu çirkin davranış, çocuklar üzerinde üç olumsuz etki bırakır:

1. Cinsel tahrik ya da baskı; sonuç itibariyle de sıkıntı ve ıstırap.

2. Cinsel sapmalar ve davranış bozuklukları; sonuç itibariyle de hayâsızlık, iffetsizlik, mastürbasyon, eşcinsellik, zina ve benzeri olumsuz eğilimlerin zuhuru.

3. Asabilik ve sert mizaçlılık.

Feyz, cinsel münasebetin gözlerden uzak gerçekleşmesini aile içi ilişkilerin en önemli ilkelerinden biri olarak görür. O, bu hususu bazı hadisleri naklederek pekiştirir ve şu sonuca varır:

“Ana-babalar, çocuklarının evde olmadıkları ya da uyduklarından emin oldukları bir zamanda cinsel münasebete girişmeli ve evlatlarının günaha yönelmelerine sebep olmamalıdır. Zira Allah Resulü (s.a.a) bu hususta şöyle buyurur:

And olsun, bir evde bir çocuk uyanırken ve her şeyi görüyor veya işitiyorken bir erkek karsıyla birleşirse, o çocuk, asla iflah olmaz; erkek ya da kız ileride zinakâr olur.”

Başka bir rivayette İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

“Bir odada bir çocuk bulunuyorken, koca karsıyla birleşmemelidir. Zira bu işin akıbeti, iffetsizlik ve zinakârlıktır.”⁴⁰

Ayrıca şu ayrıntıyı da nakleder:

⁴⁰ A.g.e., s. 725.

“İmam Ali b. Hüseyin (a.s) eşiyle birlikte olmak istediği zaman, evi boşaltır ve hizmetçilerin dışarı çıkmalarını isterdi. Evin kapısını kapatır ve perdeleri de çekerdi.”⁴¹

Öğrenim Sürecinde İhtiyata Riayet

İslam'ın eğitim metodunu yansıtan çok muhteşem bir tabir nakledilir. Buna göre, çocuk eğer kızsaa, ona Nûr suresini öğretmek ve Yusuf suresini öğretmekten kaçınmak gerekir.⁴² Feyz, bu cümlelerin yorumunda şöyle der:

“Nûr Suresi'nin vermek istediği ana mesaj, hayâ, iffet ve namuslu olmaktır. Oysa Yusuf suresinde bir kadının bir erkeğe duyduğu aşk gündeme gelmiştir. Demek ki bir kız çocuğunun daha küçük yaşlarda aşkla ilgili konularla tanışması doğru değildir. Zira bu konular, cinsel davranış bozukluklarına ve psikolojik sorunlara yol açabilir. Bu yüzden, ilkin iffet ve hayâ temeli sağlanmalı daha sonra diğer konular öğretilmelidir.”⁴³

Buradan hareketle ve bu hükmün felsefesine binaen şu iddiada bulunabiliriz: İslam'a göre erkek ve kız çocuklarının her kitap, makale ve yazıyı okumaları uygun değildir. Her tür roman ve hikâye okumaları, her tür film izlememeleri, her tür ses ve görüntüye muhatap olmamaları gerekir. Zira çocuklar, ergenler ve gençler kitle iletişim araçları vasıtasıyla heyecanları kışkırtan ve cinselliği uyandıran sahnelere muhatap olmaktadır. Bu durum, onların ruh, kalp ve düşüncelerini şiddetle etkisi altına almakta ve akabinde de cinsel davranışlarında bazı sapmalara yol açmaktadır.

⁴¹ A.g.e., s. 726.

⁴² A.g.e., c. 23, s. 1383.

⁴³ A.g.e.

Ergenlik

Ergenlik, hayret verici ve karmaşık bir süreçtir. Zira bu süreç bir yandan bağımlılıktan kurtuluş, özgürleşme ve sorumluluk üstlenme süreci; bir yandan da cinsel içgüdü'nün uyandığı, fizyolojik, duygusal ve psikolojik değişikliklerin yaşandığı bir aşamadır. Bu süreç, en genel anlamıyla bedensel gelişim, güç ve canlılık dönemi; akıl, fikir ve dinî duyguların şekillendiği bir süreçtir. Elbette ana-babalar ve eğitimcilerin yardım, denetim, merhamet ve yönlendirmeleri olmadan, ergenlik dönemindeki bu değişim süreci, ergen gençleri çok büyük problemlerle yüz yüze bırakıp fiziksel ve ruhsal birçok rahatsızlığa yol açabilir. Özellikle de erken ergenlik gibi problemlerin gündeme geldiği ve ergenlikle evlilik dönemi arasındaki sürenin uzadığı çağımızda bu durum, cinsel davranışlarda anormalliklere yol açabilir.

Hakîm olan Rabbimiz, Allah'a inanan müminlere *"kendinizi ve ailenizi cehennemden elim azabından koruyun"*⁴⁴ diye buyurur. Feyz, bu ayete istinat ederek, evlat eğitimi; özellikle de ergenlik dönemindeki gençlerin eğitimine dikkat çeker ve şöyle der:

"Gençlerin eğitimi, çok kolaydır. Bunun sebebi, bir gencin fıtratının halen sâlim, tertemiz, katıksız ve el değme miş olmasıdır."⁴⁵

Ana-baba ve eğitimciler bu elverişli zemini hakkıyla değerlendirmeli ve gerekli eğitimi zamanında vermelidirler. Feyz, şöyle der:

"Nebevî hadis ve rivayetlerde varit olduğu üzere **'kendinizi ve ailenizi cehennemden elim azabından koruyun'** ayeti

nazil olduğunda Peygamberimizin ashâbı biz kendi eğitimimizi dahi hakkıyla yapmıyorken, çocuklarımızı nasıl eğitebiliriz ki diye tedirginliklerini dile getirdiler. Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurdu: En azından ilâhî emir ve yasakları ve zarûfî bilgileri onlara anlatınız!"⁴⁶

Özellikle ergenlik yaşındaki çocukların, buldukları hassas konum gereği iman, değerler, ahlâk ve benzeri konulara dair gerekli malumat ve ikazlarla aşına olmaları gerekir. Tabi ki bu arada cinsel meselelerle de tanışması, bu hususa özgü tehlikeler, hastalıklar ve olumsuz sonuçları bilmesi gerekir.

Sonuçta ana-baba ve eğitimciler gençleri ve ergenleri, iletişim araçlarının fevkalade etkisi, Batılı toplumların çıkmazları ve ahlâkî çöküş sebepleri; bu cümleden arkadaş çevresinin etkileri hususunda bilinçlendirmelidirler. Bu sebeple yerinde ve zamanında verilecek malumat ve eğitimle çocukları ergenliğe geçiş sürecine hazırlamak, bu dönemdeki değişimler, şer'î hükümler ve bu döneme özgü sağlık bilgileriyle donatmak gerekir. Ayrıca bir öğrencinin günlük yaşamını denetlemek ve onu olumsuz davranış, fikir ve eğilimlerden alıkoymak gerekir. Feyz, şöyle der:

"Ana-babalar, çocuklarının boş zamanlarını programlamalıdır. Bu zamanlarda aile ve çocuklarının arasında bulunmalı, latifeler ve güzel sözlerle onları eğitmelidirler."⁴⁷

Elbette ana-baba ve öğretmenler şu iki önemli noktaya dikkat etmelidirler: Birincisi, kendileri eğitilmiş ve ergenlik olgusu hakkında bilinç sahibi olmalı ve çocuk eğitiminin en doğru yöntemlerini bilmeli ve sorumluluk bilinciyle bu vazifeyi ifa etmelidirler.

⁴⁴ Tahrim: 6.

⁴⁵ *En-Nuhbe*, s. 261.

⁴⁶ *Tefsir-i Sâfi*, c. 5, s. 196.

⁴⁷ *En-Nuhbe*, s. 261.

İkincisi, zamanın şartlarının değiştiğini ve yeni nesillerin kalp ve akıllarının çok özel problemlerle meşgul olduğunu bilmelidirler. Bu demektir ki geniş yüreklilik, hoş-görü ve saygın bir dille onlarla muhatap olmalı, muaşeret âdâbını gözeterek ve sâlih amellerle vazifelerini yerine getirmelidirler. Allah inancı, âhirete iman, Allah korkusu gibi değerleri doğru bir yöntemle onlara izah etmeli ve pratik yöntemlerle hayâ, iffet ve namus dersi vermeliydirler. Bu doğrultuda erkek çocuklarına Hz. Yusuf'un sıretini de nesnel bir örnek olarak anlatmalıdırlar. Feyz, şöyle der:

“Rivayetlerde varit olduğu üzere, erkekler için Yusuf suresini okumak, eğer mârifet ve dikkatle birlikte olursa, okuyan kişiyi cinsel konularda her türlü sapmadan korur.”⁴⁸

Biz burada, ergenlik dönemine özgü problemlerden sadece ikisine değinmekle yetineceğiz:

1- Ana-baba ve eğitmenler, ergenlik döneminin bütün erkek ve kadınların yaşadığı doğal bir süreç olduğunu çocuklara izah etmelidirler. Ergenlik belirtilerini hem kızlar hem de erkekler için güzel bir dille anlatmalıdırlar. Feyz de diğer fakihler gibi ergenlik belirtilerini üç maddede özetler:

a)Uykuda ya da uyanırken erkeklerden sperm çıkması ve kızların âdet görmeleri.

b)Kızlar ve erkeklerde etek altı bölgesinde sert kılların çıkması.

c)Erkekler için hicrî takvime göre on beş ve kızlarda dokuz yaşın tamamlanması.⁴⁹

Feyz, ayrıca kızların ergenlik yaşıyla ilgili gayet zarif bir noktaya dikkat çeker:

“Dokuz yaş, kızlara özgü ergenlik yaşıdır. Tabi ki bu namaz için geçerlidir. Fakat oruç hususunda; elimize ulaşan rivayetlere göre kızlar, on üç yaşlarını tamamlamayınca kadar oruç tutmakla yükümlü değildirler. Tabi eğer on üç yaşından önce âdet görmeye başlarsa durum değişir. Demek ki kızların ergenlik yaşu hususunda şer’î hükümler arasında fark vardır.”⁵⁰

2- Ergenlik çağına özgü fikhî hükümlerin öğrenilmesi: Mükellefiyet şartlarından biri de ergenliktir. Akıl ve güç yetirmekte buna eklenince, şer’î teklif ve ödevler her mükellefe farz olur. Bu yüzden ergenlik çağına ayak basan bütün gençler, şer’î sorumluluklarını öğrenmek zorundadırlar. Bu cümleden erkekler için ihtilam ve meni hükümleri, kızlar için âdet görme ahkâmı; erkeklerin meni çıkmasıyla birlikte gusül almaları gerektiği, kızlarınsa âdet dönemlerinin bitmesini bekleyip sonra gusletmeleri; cünüp veya âdetli olanlara mahsus haramlar, farzlar, müstehaplar ve mekruhlar gibi meseleler öğrenilmelidir. Aynı şekilde ana-baba ve eğitmenler, çocuklara bütün şartlara sahip bir taklit merciine bağlanma zorunluluğu, taharet ve necaset hükümleri; abdest, gusül ve teyemmümün nasıl alınacağı ve namazın nasıl kılınacağı güzel bir dille çocuklara anlatılmalıdır.⁵¹

Bakma

Göz, iffet ve temizlik kalesinin bekçisidir. Bu yüzden, bu organın değeri insanın bütün bedenine bedeldir. Zaten bu itibardır ki bir insanın iki gözünü kör öden biri, bir insanı öldürme diyeti ödemek zorundadır. Tabi ki bu gözün hain ve çirkefe bulaşmış bir göz olmaması durumunda bu hüküm söz konusu

⁴⁸ Tefsir-i Sâfi, c. 3, s. 55.

⁴⁹ Mefatihü’ş-Şerayî’, c. 1, s. 14.

⁵⁰ A.g.e.

⁵¹ A.g.e., s. 14-25, 51-53, 65.

olur. Aksi durumda; yani hainlik esnasında, namusuna göz dikilen şahıs tarafından bir darbeye zarar gören gözün diyet ve garantisizdir. Zira bu durumda iffet kilidi olması gereken bu uzuv hainlik etmiş ve taşıdığı eşsiz değeri kaybetmiş sayılır.

Hakîm olan Rabbimiz Kur'an da müminlere **“Gözlerinizi namahremden sakınınız. Biliniz ki gözü namahremden korumak, sizin için daha hayırlıdır”**⁵² mealinde hitap eder ve şöyle ekler: “Bu, sizi birçok zarar ve cinsel sapmalardan alıkoymaya ve sizin gelişip kemâle erişmenizin zeminini hazırlar.”⁵³

Feyz, uygunsuz bakışlar ve Allah'ın “gözlerinizi namahremden sakınınız” buyruğuna dair birkaç rivayet nakleder:

1- İmam Sâdık, (a.s) gayet zarif bir ifadeyle namahreme bakmanın şeytanın zehirli bir oku olduğundan, insanı yüz üstü yere yığacağından ve toplumu fesada sürükleyeceğinden söz eder. Zira namahreme bakmak, cinsel içgüdüyü alevlendirir, cinsel şehvet küresini tutuşturur, cinsel baskıyı ikiye katlar ve çoğunlukla da peşi sıra hasret ve hayal kırıklığı getirir. Bu sebeple de sonsuz bir ıstırap, bunalım ve kaygıya sebep olur.⁵⁴

2- İmam Sâdık (a.s) bir başka rivayette namahreme bakmamayı, melekût âlemine erişme yolu olarak gösterir ve şöyle buyurur:

*“Her kim Allah için namahreme bakmazsa, Allah ona öyle bir iman nasip eder ki onun kendine mahsus hazzını hisseder.”*⁵⁵

Ana-baba ve öğretmenler, bu ilâhî emir doğrultusunda yaşadıklarını pratik olarak

⁵² Nûr: 30-31.

⁵³ *Tefsir-i Sâfi*, c. 3, s. 429-430.

⁵⁴ *El-Vâfi*, c. 22, s. 859-860, 3. ve 5. Hadis.

⁵⁵ A.g.e., s. 860 4. ve 8. Hadis.



“Kendinizi ve ailenizi cehennemim elim azabından koruyun” ayeti nazil olduğunda Peygamberimizin ashâbı biz kendi eğitimimizi dahi hakkıyla yapamıyorken, çocuklarımızı nasıl eğitebiliriz ki diye tedirginliklerini dile getirdiler. Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurdu: En azından ilâhî emir ve yasakları ve zarûrî bilgileri onlara anlatınız!

göstermeli, çocuklarını küçük yaştan itibaren bu kuralla tanıştırmalı ve onlara bakışlarını kontrol edip namahremden sakındırmayı öğretilmelidirler. Tabi bu hususta en başta kendileri örnek olmalı sonra da kontrolsüz bakışların tehlikelerini çocuklara anlatmalı ve bakışın caiz olan ve caiz olmayan diye iki türe ayrıldığını izah etmelidirler. Caiz olmayan bakışları anlatırken ayrıca mahrem ve namahrem ne anlama geldiğini de anlatmalı bu doğrultuda Masumlardan (a.s) varit ola rivayetlerden yardım almalıdırlar. Örneğin Ümmü Mektum adında gözleri görmeyen bir adam bir gün Allah Resulünün (s.a.a) evine gelir ve izin ister. Hz. Peygamber, kadınlara: “Kalkın, başka bir odaya gidin” der. Kadınlardan biri: “Fakat onun gözleri görmüyor ki!” diyecek olur. Peygamberimiz şöyle buyurur: “Evet, onun gözleri görmüyor; fakat siz onu görebiliyorsunuz!”⁵⁶

Cinsel Münasebet

Evlilik aşamasındaki gençlerin bilmeleri ve öğrenmeleri gereken konulardan biri de cinsel ilişkiye dair malumdur. İlkın şu hususu hatırlatmak gerekir ki cinsel ilişki, bedenle olduğu kadar ruhla da ilişkili olup heyecanlar, güdüler, duygular, fikirler ve bakış açılarıyla da ilintilidir. Demek ki sadece cinsel organlar, salgular ve mekanizmanın fonksiyonlarını bilmek yeterli değildir. Zira bedensel, ruhsal, biyolojik, kültürel, sosyal ve dinî faktörler arasındaki koordinasyon, cinsel uyumun zeminini oluşturur. Hiç kuşkusuz bilinçli ve keyifli bir cinsel yaşamı olan çiftler, çoğunlukla hayatlarından memnundurlar ve daha huzurlu bir yaşam sürerler. Bunun sebebi, karı kocanın cinsel hayatlarındaki mutluluğun, aralarındaki sevgi ve ünsiyet duygularını besliyor olması, onları

her tür çatışma ve kötü davranıştan koruyucu olması ve onları duygularını kontrol ve özgüven hususunda besliyor olmasıdır.

İslam dini, bu açıdan da insan hayatına düzenlemiş ve bu doğrultuda paha biçilmez değerde bir bilinçlendirme ve yönlendirme programı öngörmüştür. Her şeyden önce İslam, kadın ve erkek arasındaki bu münasebeti kutsal bir olay olarak değerlendirir. Bu itibarla bu ilişkinin dua, yakarış ve namazla süslenmesini ister ve bu iş karşılığında sevap ve mükâfat vaat eder. Dolayısıyla bazı durumlarda bu ilişkiyi şer'î bir vacibe olarak görür ve erkek ve kadının aldıkları hazza ilâhî ve semavî bir boyut kazandırır; dünyevî bir güzelliğe semavî bir renk katar. Burada cinsel ilişkiye dair bazı konuları izah etmek gerektiğini düşünüyoruz:

1. Cinsel İlişkinin Mahiyeti

Eskiden bazıları, kadın erkek ilişkisini bir suç işlemek mesabesinde görüyor çirkin, aşağılık ve hakir bir iş olarak değerlendiriyorlardı. Belki günümüzde de birbirlerinden utanan ve şaşılmalı bir utanç duygusuyla birbirlerine bakan ve netice itibarıyla de hayatlarını zehir eden karı kocalar bulunabilir. Fakat artık bugün bilimsel olarak ispatlanmıştır ki cinsel ilişki bedensel sıhhat ve ruhsal sağlıkla sıkı bir bağ taşır ve bu ilişkiden uzak durmak hem bedensel hem de ruhsal birçok hastalığa yol açar. İslam dini de karı koca arasındaki cinsel ilişkiyi mübarek ve kutsal bir olay olarak görür, bu ilişkinin hazzını en üstün maddî haz olarak değerlendirir ve karşılığında sevap ve mükâfat öngörür.

Cinsel ilişkinin sevap ve mükâfatına dair ise Feyz, şu rivayeti nakleder:

⁵⁶ A.g.e., s. 816.

Allah Resulü'nün (s.a.a) sahabesi Hz. Ebu Zer, Peygamber'in bu konudaki buyruğu karşısında şaşırır ve şöyle sorar: “Kadınlarınızla ilişkiye giriniz ve ilâhî mükâfatlar elde ediniz diye buyuruyorsunuz; bunun anlamı nedir? Cinsel ilişki, nasıl sevap vesilesi olabilir?” Peygamberimiz şöyle buyurdu:

“Gayri meşru bir ilişki için nasıl ceza öngörülmüşse, aynı şekilde meşru ilişki için de sevap öngörülmüştür.”

Meşru cinsel ilişkinin sevabı hususundaki rivayetlerde iki nokta dikkat çekmektedir: Bir: Bir erkek, cinsel ilişkiye ihtiyaç duyup da günaha düşme korkusuyla eşyle münasebete girerse, ecir ve sevap kazanır.⁵⁷ İki: Cinsel ilişki, iki insan arasındaki en yakın ve en özel ilişkidir. Bu ilişki insanın en derin duygularını dahi etkisi altına alır. Ayrıca bu ilişki, birçok ahlâkî değerlerin temel faktörlerinden biridir.⁵⁸ Bu itibarla bazı rivayetlerde bu ilişki hatta cihatla bir tutulmuş ve günahların dökülmesine vesile olan sebeplerden biri olarak görülmüş⁵⁹ dahası cinsel ilişki esnasının meleklerin huzuruyla şerefleneceğinden bahsedilmiştir. Feyz, İmam Sâdık'tan (a.s) şu rivayeti nakleder:

“Hiçbir şeyde (=eğlencede) melekler hazır bulunmazlar. Ancak iki yer dışında; biri, binicilik ikincisi, kan kocanın birbirleriyle oynaşması.”⁶⁰

Feyz, rivayetteki ‘şey’ kavramını mubah ve haz duyulan eğlence diye tefsir etmiştir.⁶¹

⁵⁷ *El-Vâfi*, c. 22, s. 705-706.

⁵⁸ Moore, *Engizeş ve Heyecan*, Tercüme: M. Taki Berâhinî, s. 81.

⁵⁹ *El-Vâfi*, c. 22, s. 705.

⁶⁰ A.g.e., s. 706.

⁶¹ A.g.e., s. 707.

2. Cinsel İlişki Mekanizması

Feyz, cinsel ilişkiyle ilgili temel bir ilkededen söz eder:

“Cinsel ilişkide hem erkek hem kadın her ikisi de haz almalı, her ikisi de yatışıp tatmin olmalıdırlar. Bu yüzden, Masumlardan (a.s) varit olan rivayetlerde *en güzel ilişki* tabiriyle kadın ve erkeğin her ikisinin de haz aldığı ve tatmin olduğu ilişki kastedilmiştir.”⁶²

Malum olsa gerektir ki zamansal, mekânsal ve psikolojik vaziyet, eşlerin karşılıklı haz duymaları hususunda etkilidir. Tabi ki bildiğimiz üzere, cinsel aksiyonda erkek, etken konumundadır ve işin başlaması ona bağlıdır. Kadın ise bu ilişkide edilgen bir rol oynar. Bu itibarla kadını, bu ilişki için hazırlamak kaçınılmaz bir aşamadır. Elbette sadece fiziksel olarak hazırlamak yeterli değildir. Kadın, her şeyden önce ruhsal açıdan hazırlanmalı ve cinsel arzuları uyarılmalıdır. İslam dini, cinsel ilişki esnasında aceleci davranmamayı emreder ve bu durumda aceleciliği oldukça kötü ve çirkin bir amel olarak değerlendirir. Dolayısıyla bu ilişki, sabır, tenenni ve sükûnet içerisinde başlamalı ve gerekli hazırlık aşamasına varılmalıdır.

Feyz, eşler arasında ortak ve karşılıklı hazın kaçınılmazlığına dair Peygamber Efendimizden (s.a.a) iki rivayet nakleder: Birinci rivayette Peygamber şöyle buyurur:

“Cinsel ilişki esnasında kuşlar misali olmayınız! Bilakis sabır ve sükûnetle hareket ediniz!”⁶³

Başka bir rivayette ise şöyle buyurur:

⁶² A.g.e., s. 721, 9. Hadis.

⁶³ A.g.e., s. 721, 7. Hadis.

“Cinsel ilişki esnasında asla aceleci davranmayınız!”⁶⁴

Başka bir rivayette ise bu işin yol ve yordamı da izah edilir:

“Karı koca arasında elçiler işe koyulmalıdır!” “Elçiler derken neyi kastediyorsunuz?” diye sorulunca da şöyle buyurur: “Öpücük ve tatlı sözler!”⁶⁵

Sonuçta cinsel ilişki, tensel temas, okşama, öpme, dokunma, oynama ve benzeri ön hazırlık aşamalarından sonra gerçekleşmelidir. Böylece hem kadın hem de kocanın hoşnutluğu sağlanmış olur. Kadının sevgi susuzluğu ve muhabbet dolu sözler karşısında dizlerinin çözüldüğü gerçeği göz önüne alındığında, ilişkiye girmeden önce iki etkin faktör; yani öpmek ve tatlı sözler söylemek vesilesi doğru bir şekilde kullanılmalıdır. Hiç kuşkusuz cinsel yetersizliğin göstergelerinden biri de erkeğin, eşyle üns bulmadan ve ön hazırlıkları görmeden münasebete girmesidir.

3. İlişki Zamanı

Din ve din bilginleri açısından zaman, cinsel ilişki hususunda önemli bir etkiye sahiptir. Bu sebeple, hadis külliyatlarında, bu ilişkinin zamanı hakkında birçok rivayet yer alır. Dahası bu hususa dair özel bölümler tahsis edilmiştir. Bu hadislerden anlaşıldığı kadıyla, cinsel ilişki zamanı, karı kocanın beden, ruh, ahlâk ve psikolojileri, bu ilişki neticesinde şekillenen cenin üzerinde bile etkilidir. Öyle ki çocuklarda ortaya çıkan bazı bedensel ve psikolojik özürlerin sebebi cinsel ilişki zamanına bağlanmıştır. Örneğin hicrî ayların başlangıç, orta veya

son gününde gerçekleşen cinsel ilişki, düşük yapmak, delilik, acımasızlık ve ahlâkî zaafı gibi sonuçlar doğurabilmektedir. Bunun sebebi, varoluş âlemindeki bütün olay ve olguların birbirleriyle etkileşim içerisinde olmalarıdır. Dolayısıyla uzay ve atmosferdeki olay ve olgular, ay, güneş ve yerkürenin hareketlerinin yeryüzündeki değişim ve dönüşümler üzerindeki etkisi hiçbir şekilde görmezden gelinemez.

Daha da ötesi, kadının cinsel ilişkiye hazır olduğu günler bir ay içerisinde farklılık gösterir. Feyz, *el-Vâfi, el-Mehecce'tu'l Beyda ve Mefatihü's Şerayi'* kitaplarında bu konuyu ele almıştır. Biz de burada konunun bir özetini sunmaya çalışacağız:

Feyz, bazı rivayetlere istinaden cinsel ilişki için en uygun vakitleri şöyle anlatır:

“Pazartesi, salı, perşembe ve cuma günleri bu ilişki için en uygun günlerdir. Tabi ki tüm günler içerisinde cuma günü en münasip gündür. Zira cumanın hem gün hem de gecesi mübarek vakitlerdendir. Ayrıca Ramazan ayının ilk gecesi ve Şaban ayının ortası da cinsel münasebet için uygun zamanlardır.⁶⁶ Hatta Ramazan ayının ilk gecesinde cinsel münasebet için müstehap tabiri kullanılmıştır. Diğer ayların ilk günü ve ortasında bu münasebet uygun değildir ama Ramazan'ın ilk gecesi ve Şaban ayının ortasında müstehap sayılmıştır. Tabi ki bir tek Allah bilir bu iki gecede tabiat âleminde nasıl bir cümbüş kopuyor ve ne tür değişim ve dönüşümler yaşanıyor da bu sebeple bu ilişki, mekruh olmak bir yana üstelik müstehap olup hiçbir kötülük içermemektedir.”

Cinsel ilişki için uygun ve uygun olmayan zamanlar şunlardır: Şafak vakti ile güneşin doğduğu vakit arası, günbatımı ile mağrip

⁶⁴ A.g.e., 8. Hadis.

⁶⁵ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 110.

⁶⁶ A.g.e., s. 730-733.

vakti arası, güneş ve ay tutulmasının yaşandığı vakitler; sarı, kızıl ve siyah rüzgârların estiği vakitler, depremin yaşandığı gece ve gündüz, her ayın ilk günü ve ortası, öğlen vakti ve sonrası, kurban bayramı gecesı, yolculuğa çıkılacak gece, yolculuk esnasında ve akşam vaktinin ilk demleri.⁶⁷

Hız. İmam Sâdık (a.s) büyük bir şefkatle insanoglunu muhatap alarak şöyle buyurur:

“Allah rızası için ne olur, bu vakitlerde cinsel münasebete girmeyiniz! Zira bu ilişkinin ürünü, gönlünüze uygun ve kâmil bir çocuk olmayacaktır!”⁶⁸

Çünkü bu vakitlerdeki ilişkiden doğan çocukların deli, kör, felçli, altı ya da dört parmaklı, uzağı görme özürlü yahut ruhsal ve ahlâkî açıdan sıkıntılı çocuklar olmaları pek muhtemeldir.

4. Cinsel İlişkinin Yer ve Ortamı

Hiç kuşkusuz huzurlu, güvenli, temiz, hoş kokulu ve ferah bir ortam, mutlu bir cinsel ilişki için kaçınılmazdır. Feyz, bu hususta bazı rivayetleri aktarmanın yanı sıra Masumların (a.s) dilinden cinsel ilişki için uygun olmayan ortamları da izah eder. Bu cümleden bazı örnekler verecek olursak: Ay ya da güneş ışığı altında cinsel ilişki neticesinde doğacak çocuklar fakirliğe müptela olurlar. Gemi ya da başkalarının fark edebilecekleri herhangi bir araç içerisinde cinsel ilişki uygun değildir. Çocuk dahi olsa herhangi birinin görebileceği yerlerde, yüz ya da arkası kibleye dönük olduğu halde, ağaç altında, dam üstünde vs. diğer bazı mekânlarda cinsel ilişkiye girmemek gerekir.⁶⁹

⁶⁷ A.g.e., s. 715-716 ve 733.

⁶⁸ A.g.e., s. 717.

⁶⁹ A.g.e., s. 717-718 ve 730-733.

5. Cinsel İlişki İçin Gerekli Ruhsal Şartlar

Cinsel ilişki, ruhsal açıdan huzurlu ve huzurlu olduğu bir zamanda gerçekleşmelidir. Bedensel sağlık, temizlik, dış görünümün çekici olması, uygun beslenme, uygun ortam ve mekân, yeterli düzeyde dinlenmiş olmak gibi etkenler bu ilişkiyi nasıl etkiliyorsa, ahlâkî, ruhsal ve manevî faktörlerde söz konusu huzur ve hazırlığın şekillenmesinde önemli bir rol oynarlar. İslam dini, bütün faktörlerin yanı sıra özellikle de psikolojik ve ahlâkî şartları gayet önemli bulur ve bu hususta detaylı tavsiyelerde bulunur. Bu tavsiyelerin bir bölümünü Feyz'in yorumuyla aktarmaya çalışacağız:

1. Allah'ın Adını Anmak: Cinsel ilişkiye Allah'ın adını anarak ve “Bismillahirrahmanirrahim” diyerek başlanmalıdır. Böylece bu ilişki kutsi ve uğurlu bir boyut kazanır ve insanı şeytanın ortaklığı ve şerinden muhafaza eder. Zira şeytan bu esnada harekete geçer ve koca ile birlikte bu ilişkiye ortak olur.

2. Dua: Karı ve koca, yaşadıkları ilişkiye manevî bir renk katmalıdırlar. Allah'ın adıyla başlamanın yanı sıra hadislerde tavsiye edilen duaları da okumalıdırlar.

6. İlişki Âdâbı

İslam, insanın kemâl ve saadetini ve onun varlığına ait tüm boyutları göz önünde bulundurmuş bu doğrultuda cinsel ilişki ile alakalı bazı düsturlar vazetmiştir. Bu cümleden, karı ve kocanın her ikisinin de cinsel tatmine erişmeleri hususunu önemle vurgulamış ve bu tatminin her ikisinin de hakkı olduğunu belirtmiştir. Demek ki hem kadın hem de erkek eşinin cinsel ihtiyacını ciddiye almak zorundadır. Cinsel uyarılma



İslam dini, cinsel eğilimi ilâhî bir hediye ve nişane olarak görür. Bekâr yaşamayı, evlilikten kaçmayı ve sınırsız cinsel özgürlüğü ise şiddetle reddeder. Buna mukabil, cinsel gelişim sürecini göz önünde bulundurarak cinsel arzuları karşılama, kontrol ve terbiye etme doğrultusunda yol ve yöntemler belirleyerek cinsel davranışları reel bir zeminde disiplin ve intizam altına alır.

hususunda kadın ve erkek arasındaki farkı gözetmiş buna dair tavsiyelerde bulunmuştur. Temizlik, süslenme ve cazibe hususuna dikkat çekmiş ve ayakta, çınlıçplak ve cenabet halinde iken ilişkiye girmekten ve ilişki esnasında konuşmaktan men etmiştir. İslam'a göre bu ilişki tam bir nezaket, şirinlik, samimiyet ve şefkat duygularıyla yaşanmalıdır. Kadın kocası karşısında işveli davranmalı, onun karşısında ve o esnada hayâ ve utanma duygularını bir kenara bırakmalıdır. Hatta ibadet bahanesiyle de olsa kocasının davetini geri çevirmemelidir. Cinsel ilişki sona erdikten sonra, yeniden birleşmek isterlerse abdest almalıdırlar. Zira bu, onlara yeni bir zindelik kazandırır. Başkalarının yanında, yaşadıkları bu mahrem sahnelerle ilgili asla konuşmamalıdırlar. Zira bu, Allah'ın rahmetinden uzaklaşmaya sebep olur.⁷⁰

7. Cinsel İlişkiye Şer'î Engeller

İslam dini, insanın cinsel haz alma hususundaki doğal hakkını tanıır ve bu ihtiyacın muhakkak karşılanması gerektiğini vurgular. Fakat bu hakkı sadece şer'î sınırlar çerçevesinde câiz bilir. Bu sınırların dışında kalan evlilik ve cinsel ilişkileri, aile ve toplum

sağlığı, ailevî bağların muhafazası, sosyal ve bireysel maslahatlar ve sair nedenler gereği haram sayar. İslam'ın haram bildiği hususları özetleyecek olursak:

a) Mahremlerle Evlilik: Bazı kadınlar, insanın mahremi sayılırlar. Kan bağı ve nesepsel akrabalık, evlilik yoluyla şekillenen akrabalıklar yahut sütkardeşliği sebebiyle mahrem sayılırlar. Hiç kuşkusuz mahremlerle evlilik, ailenin bütünlüğü ve ailevî ilişkiler açısından tamamen uygunsuz olup aile sağlığı açısından da tehlikeler içerir. Bu yüzden, bütün toplumlar, kabile ve milletlerde ayrıca bütün semavî dinlerde mahremlerle evlilik yasak bilinir. İslam dininde de mahremlerle evlilik en büyük suçlardan biri sayılır ve Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde açık bir dille yasaklanmıştır. Bu cümleden, Yuce Allah Nisâ suresi 31. ayette tafsilatlı bir şekilde kimlerin mahrem sayıldığını izah buyurmuş ve onlarla evlilik kesin bir dille yasak bilinmiştir.

b) Âdet Günlerinde Cinsel İlişki: İslam dini karı kocanın bedensel ve ruhsal sağlıklarını temin ve doğacak çocukların muhafazasını sağlamak gayesiyle âdet günlerinde cinsel ilişkiyi yasaklamıştır. Tıp ilminde de, âdet günlerinde cinsel ilişkinin hem kadın hem de erkeğe zarar verdiği ispatlanmıştır. Zira âdet kanı, birçok mikrop içerir ve cinsel ilişki bu mikropların bedenine diğer

⁷⁰ A.g.e. s. 703-707 ve 721-734; *El-Meheccehu'l-Beyda*, c. 3, s. 109-118; *Mefatihü's-Şerayi'*, c. 2, s. 286-294.

uzuvlarına sirayet edip bedenini iltihaplanmasına ve kanser, cüzam ve ayrıca psikolojik birçok hastalığın ortaya çıkmasına sebep olur.⁷¹ Bu ilişki, kadınlardaki yumurtalığı yok eder. Ayrıca âdet döneminin uzaması, düzensizliği ve rahmin normal işlevini kaybetmesini beraberinde getirir. Behemehâl âdet kanı, özel bir kirlilik taşıyıcı ve âdet günlerinde asla cinsel ilişkiye girilmemelidir.

Kur'an-ı Kerim, aybaşı halini 'eza' kelimesiyle tabir eder. Bu kavram, eziyet, zıyan ve zarar gibi anlamlara gelir.

“Sana, kadınların aybaşı hali hakkında da sorarlar, de ki: «O bir ezadır (rahatsızlıktır)». Aybaşı halinde iken kadınlardan el çekin, temizlenmelerine kadar onlara yaklaşmayın. Temizlendikleri zaman, Allah'ın size buyurduğu yoldan yaklaşın.”⁷²

Feyz, 'eza' kavramını “insan doğasının tiksindiği özel bir kirlilik” şeklinde tanımlar. Ona göre, âdet günlerindeki kadınlarla ilişki tiksindirici, insan doğası ve fıtrata aykırıdır.⁷³ Elbette cinsel ilişkinin haram bilindiği diğer bazı durumlar daha vardır. Fakat biz burada sadece ana başlıklarını saymakla yetineceğiz: Doğum günleri, lohusalık dönemi, ramazan ayı günleri ve itikâf günlerinde (oruç tutulmakta) cinsel ilişki haramdır.

3. Cinsel İçgüdüğü Tatmin ve Kontrol Yolları

Daha önce de hatırlattığımız üzere, yüce İslam dini, cinsel eğilimi ilâhî bir hediye ve nişane olarak görür.⁷⁴ Bekâr yaşamayı,

⁷¹ Sâni, *Behdaşt-ı İzdivac Der İslam*, s. 141-144.

⁷² Bakara: 222.

⁷³ *Tefsir-i Sâfi*, c. 1, s. 252.

⁷⁴ Rum: 21.

evlilikten kaçmayı ve sınırsız cinsel özgürlüğü ise şiddetle reddeder. Buna mukabil, cinsel gelişim sürecini göz önünde bulundurarak cinsel arzuları karşılama, kontrol ve terbiye etme doğrultusunda yol ve yöntemler belirleyerek cinsel davranışları reel bir zeminde disiplin ve intizam altına alır. Bu bölümde biz, cinsel içgüdüğü tatmin yolları ve kontrol yöntemleri konusunu ele alacağız.

Cinsel içgüdüğünün tatmini için birçok yol ve yöntem vardır. Tabii bunların bazıları sağlıklı, meşru ve insan fıtratıyla uyumluken bazıları ise insan doğası ve fıtratıyla çelişir ve onun sağlık ve saadetini tehdit eder. Bu ikinci grubu sonra 'cinsel sapmalar' başlığı altında ele alacağımızdan şimdi sağlıklı ve meşru yol ve yöntemleri incelemeye çalışacağız:

Bilindiği üzere, cinsel ihtiyaçları temin hususunda en doğal, en sağlıklı ve en meşru yol evliliktir. Lâkin maddî imkânları bulunmayan, arzuladığı eşi bulamayan, tahsil, işsizlik ve sair nedenlerle evlenemeyenler, cinsel yetilerini takviye edecek ve azgınlatacak her şeyden uzak durmalıdırlar. Bunun için de bilinçli ve programlı bir şekilde şehvet duygusunu kontrol altına alıp dengelemeleri ve cinsel problemlerini en aza indirmelidirler. Burada Feyz'in, dinî metinlerden ilhamla, kontrol ve dengeleme yöntemlerine dair izahını ele alacağız:

a) İffete Riayet

Yüce Rabbimiz, Kur'an-ı Hakim'de maddî imkânsızlıklar veya herhangi bir sebeple eşi olmayan Müslümanlara iffetli olmalarını ve Allah'ın kendilerini, kendi fazlıyla müstağni kılmasını beklemelerini ferman buyurur.⁷⁵ Cinsel konularda iffete riayet, bü-

⁷⁵ Nûr: 33.

tün fertler; özellikle de evlenemeyen gençler için gerekli ve kaçınılmazdır. Zira iffet, cinsel sapma ve problemler karşısında güçlü bir set, toplumsal sağlık ve kadın-erkek ilişkilerinin temellerini sağlamlaştıran en önemli faktördür. Bu sebeple, İslam eğitim sistemi, iffet ve namus duyarlılığını çok önemsemiş ve bu duyarlılığı, yüce bir erdem ve değer olarak toplum sathında yaygınlaştırmayı ve genel bir kültür düzeyine yükseltmeyi amaçlamıştır. Bu itibarla, veliler, eğitimciler, öğretmenler ve toplumun önde gelenlerine, umumi iffetin yaygınlaşması için uygun zeminler oluşturmalarını emir verir. Bu iş için öncelikle çocuk ve gençler üzerinde çalışmalı ve onların fikir, görüş, söz, davranış ve hatta bakışlarını umumi iffetle müte-nasip bir kıvama getirmelerini ister.

Hatırlatmak gerekirse iffet, cinsel şehvetin azgınlaşmasını engelleyen içsel bir yeti ve haslettir. Bu yeti, asıl itibarıyla kadın-erkek her insanda bulunur; ama alıştırma yöntemiyle eğitilmesi gerekir.⁷⁶ Bu değer ve faziletin geliştirilmesi için İslami metinlerde elverişli bir ortamın altyapısı için gerekli harc hazırlanmış ve tüm insanlığın hizmetine sunulmuştur. Evet, bu metinlerde iffet en büyük ibadet, en üstün riyazet ve Allah nezdinde en sevgili haslet diye tanıtılmış ayrıca iffetli bir insan şehit mertebesinde, melekler seviyesinde ve siddıklar makamında görülür ve onlarla birlikte cennete girecekleri vaat edilir. Buna göre iffet bütün hayırların kaynağıdır.⁷⁷

Dikkate değer bir değer husus şu sorudur: İffetli olmanın yol ve yöntemleri nelerdir? Feyz, Gazzâlî'nin *İhya-u Ulumi'd-din* kitabında ele aldığı iffetli olma yöntemlerini gayet titiz bir şekilde alıntılarla şöyle der:

⁷⁶ Rağîb İsfahânî, *El-Müfredat*, s. 339.

⁷⁷ A.g.e., s. 331.

“Cinsel şehvet insana galip geldiği zaman, namus kirlenir, gözler şeytanileşir, kalp ve ruh hastalanır ve kemâl güzergâhı kapanır. Düşüp alçalmak kaçınılmaz olur ve içinden çıkılmaz bir buhrana kapı aralar. Bu yüzden cinsel şehvet kontrol altına alınıp dengelenmelidir. Bu hayatı ödev için iki yol ve yöntem vardır:

Cinsel eğilimlerin güç ve azgınlığı bazı araçlarla kontrol altına alınmalıdır. Bunlardan biri beslenme rejimidir. Buna göre cinsel şehveti tahrik eden yemeklerden uzak durmak gerekir. Ayrıca yeme-içmesini mümkün mertebe kısımalı ve en güzeli oruç tutmalıdır. Her fırsatta gençlere evliliği tavsiye eden Peygamber Efendimiz (s.a.a) herhangi bir sebeple evlenemeyenlere şu tavsiyede bulunur:

“Oruç tutun; zira oruç, cinsel şehveti engelleyen en uygun yöntemdir.”

Bunun hikmeti, orucun şehvet/nefsin arzularına gem vurup kontrol altına almak için bir tür alıştırma ve mücadele niteliği taşımasıdır. Bu alıştırmanın sürekliliği neticesinde, insanın iradesi güçlenir ve oruçlu bir insan cinsel içgüdü karşısında pasif bir konumda bulunmaz.⁷⁸

Cinsel arzuları uyandıran her şeyden uzak durulmalı ve cinsel şehveti kıskırtan ortam ve zeminleri ortadan kaldırmalıdır. Örneğin şehvetle bakmak, bir namahremle tek başına bir yerde bulunmak ve sair davranış ve ortamlardan kaçınılmalıdır.⁷⁹

Bir diğer önemli husus, Peygamber Efendimiz'in (s.a.a) ‘şehvetle bakmak’ hakkındaki bir buyruğundan hareketle cinsel tahrik ve heyecana yol açan her şeyin haram

⁷⁸ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 53.

⁷⁹ A.g.e., c. 7, s. 132-133.

ve günah olduğu sonucu ile ilgilidir. Allah Resulü şöyle buyurur:

“Namahreme bakmak, şeytanın zehirli bir okudur!”

Malum olsa gerekir ki şehvetle bakmanın haram ve günah bilinmesinin nedeni, insanın kalbine şehvet tohumları ekmesi, düşüncesini cinsel konulara saptırması, hayatın en temel problemleriyle ilgilenmekten alıkoyması ve hayatın en güzel çağını; yani gençlik çağını boş yere harcamasıdır. Eğer bu ölçütü diğer konular hakkında da göz önüne alacak olursak, tüm bunların da haram olduğuna hükmetmemiz gerekir. Bu itibarla, bu özellikleri taşıyan her tür cinsel tahrik ve heyecan unsuru haram ve günah sayılmalıdır. Demek ki bir namahremle tek başına kalmak, şehveti tahrik eden görüntü ve filmler izlemek ve hatta bu nitelikleri taşıyan bir roman okumak haram sayılmalıdır. Bu nokteden hareketle Feyz, şu ifadeleri kullanır: “Cinsel şehveti kontrol etmenin ikinci yolu şudur: Cinsel şehveti tahrik eden bütün sebepler ortadan kaldırılmalıdır.”

Bilindiği üzere, bir genç bütün gece ve gündüzü için bir programa sahipse, zamanını programlayabiliyor ve boş vakitlerini sanatsal aktiviteler, kitap okuma, yapıcı filmler izlemek gibi sağlıklı eğlenceler ve özellikle de spor yaparak dolduruyorsa cinsel tahrik ortamlarından asla etkilenmez. Gençler unutmamalıdır ki seyahat, spor ve dağcılık gibi faaliyetler, cinsel azgınlığı önlemek hususunda çok önemli bir rol oyarlar. Tabi ki tüm bunlardan öte değerli gençlerimiz doğru arkadaşlıklar kurmaya özen göstermeli çirkefe bulaşmış ve kötü yolda olan insanlarla oturup kalkmaktan kesinlikle uzak durmalıdırlar.

b) Dinî İnançların Gölgesine Sığınmak

Allah’a inancı, yeniden diriliş ve meada iman ve vahiy ve dinî öğretileri kabul etmiş olmak, insanı cinsel azgınlık ve sarhoşluk karşısında güvence altına alır. Zira dinî inançlar, insanın önünde aydınlık bir ufku açılması ve varoluşun çok farklı cilveleriyle tanışmasına vesile olur. Her şeyden önemlisi, onu kendi hakikatiyle tanıştırır, varoluşsal kapasitesi ve nihaî kemâl gayesiyle aşına kılar. Bu değerli sermayeye sahip olmakla da hiç kuşkusuz yaşadığı hayat anlam ve değer kazanır. Dolayısıyla gerçek hüviyeti ve taşıdığı değer bilincine varır, kendisini ucuz şeyler karşısında satmaz ve cinsel şehvetin esiri olmaz.

Feyz-i Kâşânî bu doğrultuda şöyle der:

“Dinsel eğilimler, nefsanî ve şehvanî güdülerle daimî bir savaşım içerisindedir. Dinsel eğilimler hikmet ve basiretle takviye edildiği takdirde hiç kuşkusuz eşsiz bir rol oynar ve bir müminin cisim, can, akıl, fikir ve kalbini etkisi altına alır. Bunun en kesin sonuçlarından biriye hayvanî ve şehvanî eğilimlerin zayıflatılmasıdır. Dinî eğilimlerin takviyesi için, bu eğilimin bireysel, toplumsal, ailevî, manevî ve uhrevî sonuçları ve dinî riyazet ve nefis terbiyesi yöntemlerinin kazanımlarını halka; özellikle de gençlere izah etmek gerekir. Tabi eğer onları kendileri, nefis terbiyesinin hazzı ve bu alıştırmaların meyvelerini tadacak olur ve nefis-i emmareye galip gelmenin insana kazandırdığı yüceliğin idrakine varabilirlerse değil sapma, hatta cinsel sapma düşüncesinin dahi onlardan uzak duracağı pek bir muhtemeldir.

c) İbadetlerin Gölgesine Sığınmak

Hiç kuşkusuz farz ve müstehap ibadetlerle iştilal ve Kur’an tilaveti, zikir ve virtlerle

meşgul olmak, cinsel şehvetin dengelenmesi ve kontrol alınmasında etkin bir rol oynar. Zira ibadet, zikir ve dua, hakikatte kâinatın yaratıcısı ile irtibat ve ünsiyet kurup Allah'a yönelmektir. Şüphesiz belirli vakitlerde ibadet ve dinî ayinleri uygulamak hususunda düzen ve disipline dikkat etmekle bir mümin, her daim Allah'ın huzurunda olduğu bilinciyle donanır. Bu bilinç ise kesinlikle onun davranışların sağlıklı ve ilâhî rızaya uygun kılar. Bir insan âlim, kadir, rahman ve rahim olan bir rabbin huzuruna varıp boyun eğdiğinde, onunla baş başa kalıp yüreğinden geçen her şeyi paylaştığında gitgide gönü aydınlanır ve iç dünyası bütün çirkinlik ve sarhoşluklardan arınır. İşte bu insan, cinsel içgüdülerini de kontrol altına alabilir.

Bu itibarla, rivayetlerde varit olduğu üzere, ibadet bir müminin silah ve kalkanıdır. İbadet, bir müminin bütün nefsanî ve derûnî hastalıklarını tedavi eden en yüce iksirdir.⁸⁰ Bu iksir, onu bütün sapmalar ve şaşkınlıklar karşısında korunaklı kılar. Yüce rabbimiz Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurur:

“Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir.”⁸¹

d) Takva ve Allah'tan Sakınmak

Din büyükleri, daima takvanın önemini vurgulamış ve onu sağlam bir siper ve nüfuz edilemez bir kale bilmişlerdir. Bir insan bu kaleye girdiği vakit, ayağı kaymaz, günah işlemez ve asla yoldan çıkmaz. İmam Sâdık (a.s) takvanın rolünü şu ifadelerle dile getirir:

⁸⁰ A.g.e.

⁸¹ Ankebut: 45.

“Takvalı ve Allah'tan sakınan bir insan, her daim Allah'a itaat halinde olur, isyan ve sapmalara kapılmaz ve daima uyanık ve tetikte durur. Çünkü o, Allah'ı her şeye hazır ve nazır bilir. Asla ondan gafil kalmaz, onu unutmaz, sürekli Hak Teâlâ'ya şükreder ve nankörlük ve şükürsüzlüğe sapmaz.”⁸²

Feyz-i Kâşânî, Gazzâlî'den iktibasla takvanın bir insanın ahlâk, davranış ve yaşamı üzerindeki etkisi hakkında çok ilginç ve önemli örnekler zikreder ve örneğin cinsel bir bunalım esnasında ve günah zemini hazırlarken takvanın nasıl engelleyici bir rol oynadığı ve nasıl bir insanı günahattan alıkoyduğunu göstermeye çalışır. Ki en nihayet Yuce Allah bu tür insanlara dikkate şayan ecir ve mükâfat nasip etmiş ve onları sıdıkların yüce makamına erdirmişdir.⁸³

Malum olsa gerektir ki bu sermayeden nasiplenemeyen insanlar, her ne kadar Allah'a, âhîret gününe ve vahye iman etmiş olsalar, ibadetlerini dahi yerine getireseler hatta sosyal ilişkileri de düzgün olsa ve her daim çaresizlerin hizmetinde bulunsalar da, bir gün haram ve günah zeminini uygun bulduklarında ona yönelirler. Zira bu insanlar, takvanın sarsılmaz kalesine girememiş ve gönüllerini Allah'a adamamışlardır. Değil mi ya bir insan eğer kalbinin Allah'a boyun eğmesini istiyorsa her şeyden önce Allah'ın emir ve yasaklarına teslim olmalı ve hakkıyla kulluk etmelidir.

e) Cinsel Kimliğin Alenen Sergilenme Yaşamı

Kadınların ev ortamı dışında süslenip makyaj yaparak gezmeleri ve cinsel kimliklerini alenen sergilemelerinin cinsel davranış

⁸² Tefsir-i Sâfi, c. 4, s. 118.

⁸³ El-Mehecetü'l-Beyda, c. 5, s. 185-189.

bozukluğu ve sapmalara zemin hazırladığı kuşku götürmez. Kadınların, bir toplum bünyesinin yarısını teşkil ettiklerini göz önüne alacak olursak, onların sağlıklı bir toplumun şekillenmesinde çok önemli bir rol oynadıkları sonucuna varabiliriz. Tabi ki süslenmek ve beğenilme arzusu kadınlarda doğal ve içgüdüsel bir duygudur.

İmam Bâkır (a.s) şöyle buyurur:

“Hayırlı kadın, kocasıyla baş başayken hayâ perdesini bir kenara bırakan, elinden geldiğince işveli davranan, gönül çelmeye çalışan, süslenip bezenen ancak namahremler karşısında tam anlamıyla hayâ perdesine bürünen kadındır.”⁸⁴

f) Cinsel Sahneleri Hayal ve İzlemekten Sakınmak

Feyz, cinsel şehvetin dengelenip kontrol altına alınması için cinsellikle ilgili konuları konuşmamak gerektiğini özellikle vurgular.⁸⁵ Zira sürekli cinsel konularla ilgilenen bir insanın zihni hep cinsel sahnelerle meşgul olur. Özellikle internet yoluyla yayılan görüntülerle ilgilenenler, kesinlikle cinsel sapkınlıkların eşiğinde bulunmaktadır. Bu sebeple, din büyükleri hep şunu tavsiye ederler: Aklı başında ve saygın bir insan, fikir, zihin, hayal ve gözlerini kendi kontrolü altına almalıdır. Her düşüncenin peşine takılmamalı, cinsel konularla ilgili hayallere kapılmamalı, tehlikeli telkinlere kulak tıkamalı, boş ve gereksiz sözleri dile getirmek ya da kulak vermekten uzak durmalı, her gördüğü manzara ve görüntüye dönüp bakmamalı ve her çağrıya icabet etmemelidir. Zira tüm bunlar, doğal olarak cinsel konulara cezp ve bütün hayatını heba ederler.

⁸⁴ *El-Vâfi*, c. 21, s. 57-62.

⁸⁵ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 7, s. 134.

Hız. İsa (a.s) havarilerine hitaben şöyle buyurur:

“Hz. Musa (a.s) sizleri zinadan sakındırdı. Fakat ben, bunun düşüncesini dahi aklınızdan geçirmeyin diyorum. Zira zina düşüncesini aklından geçiren bir insan, içi ziynet ve nakışlarla dolu bir evde ateş yakan birine benzer. Bu ateş, evin kendisini yakmayacak olsa dahi içindeki desen ve nakışları yok eder.”⁸⁶

Evet, Allah'ın nakşını içinde barındıran ve iman ve mânevîyat süsleriyle süslenmiş bir kalpte günah düşüncesi, bütün bu ziynet ve güzellikleri yakıp yok eder.

4. Cinsel Problem ve Sapmalar

Cinsel sapma ve yanlış davranışlar derken maksadımız, dinî kurallar ve ahlâkî ya da eğitimsel ilkelere aykırı; netice itibarıyla dinsel açıdan caiz görülmemeyen ve ahlâkî ya da eğitimsel açıdan olumsuz karşılanan her tür bireysel ve toplumsal davranıştır.

İçinde yaşadığımız çağda, insanoğlunun yüz yüze bulunduğu en ciddi buhran ve açmazlar arasında yer alan cinsel problemleri şöylece sıralayabiliriz:

Erken ergenlik, ev ortamında olumsuz cinsel davranışlar, kitle iletişim organları aracılığıyla yayılan pornografi ve bayağılık, toplumda kültürel yozlaşma, kadın ve erkeklerin iç içe bulunması, göz zinası, kendi kendine tatmin, cinsel kimliği sergileme hastalığı, zina, eşcinsellik, cinsel mazozizm, kadın ticareti, hayvanlarla cinsel ilişki, karşıt cinslerin birbirlerinin elbiselerini giymeleri, namus duyarlılığının azalması, aşırı kıskançlık, sübyancılık, homoseksüellik, cinsel özgürlük, zoraki evlilikler, kadının eşine

⁸⁶ Hurr Amulî, *Vesailu's-Şia*, c. 14, s. 240.



“Gözleri, namahremlerden sakınmak, sapma ve problemlerden korunmak maksadıyladır. Açıklamak gerekirse, gözleri namahremlerden sakındırmak, insanı cinsel sapma ve problemlerden muhafaza eder ve onun gelişim ve eğitim zeminini hazırlar. Bu felsefe, ‘ezka’ tabiriyle ifade buyrulmuştur.”

boyun eğmemesi, cinsel uyumsuzluk, iktidarsızlık vb...

Malum olsa gerek ki, cinsel sapmalar birden bire ve kendiliğinden ortaya çıkmaz. Bu sapmalar, yanlış eğitim, uygunsuz aile ortamı, uygunsuz ilişkiler, kültürel yetersizlik, din ve değerlere yabancılaşma, yoksulluk ve işsizlik, yeterli cinsel eğitim almamış olmak, toplumsal bozulma ve bayağılaşma gibi belirli bazı faktörlerin ürünüdür.

Cinsel sapma ve problemler karşısında İslam’ın önerdiği tek çözüm yolu bireysel ve toplumsal iffet, hayâ ve namus duyarlılığının

geliştirilmesidir. Bu hayatî çözümün gerçekleşmesi için de üç ana yol ve yöntem önermiştir:

1. Daimî ve geçici evlilik yoluyla cinsel ihtiyaçların meşru ve sağlıklı bir şekilde temini.
2. Cinsel sapmalara yol açan faktörlere karşı mücadele.
3. Kişi ve fiile göre cezai müeyyideler uygulanması.

Burada yukarıda değindiğimiz cinsel sapma ve problemleri bir bölümünü ele almaya çalışacağız:

Göz Zinası

İnsanların geneli, özellikle de gençler göz zinasına müptela olma eğilimi taşırlar. Bazı insanlar, karşı cinsten birine gözü iliştiğinde, karşıdaki cazibeli bir görüntüye sahipse, dönüp yeniden bakar ve bu zehir yüklü şehvetli bakışı sonuna kadar sürdürürler. Bu tipler, bu davranışla haz alır ve bir tür cinsel doyuma ulaşırlar.

Göz zinası, din ve din âlimleri nezdinde cinsel şehvetin bir neticesidir, bu itibarla da 'zina' sayılır. Zira göz zinası, hem birey hem de toplum için birçok açıdan yıkıcı sonuçlar doğurur. Örneğin:

1. Psikolojik açıdan bakıldığında; göz zinası aşağılık duygusu, hasret ve mahrumiyet hissine yol açar.

2. Aile sağlığı açısından bakıldığında; göz zinasına müptela bir kadın ya da erkek, karşı cinsten birine bakıp hoşlandığında onu, kendi eşiyle kıyaslar. Dolayısıyla zamanla kendi eşine karşı ilgisiz ve isteksiz bir tavra sahip olur ve zamanla ailenin temelleri sarsılmaya başlar.

3. Sosyal problemler açısından bakıldığında; göz zinası, iffet sınırlarının yıkılmasına sebep olur. Sonuç itibarıyla de toplum kuralsız ve ölçüsüz bir cinselliğin pençesine düşer, tüm kutsallar çiğnenir ve şehvetin sultanı altına girer. Dolayısıyla hem bedensel hem de ruhsal sükûnet, huzur ve mutluluğun korunması için güvenli gözetleyici kurumunda olması gereken gözler, tam aksine ıstırap, stres ve kriz sebebi olur.

Kur'an-ı Kerim, hem kadın hem de erkeklere hitaben gözlerini korumalarını ve iffete uygun davranmalarını buyurur:

“Mümin erkeklere, gözlerini (harama) dikmemelerini, ırzlarını da korumalarını

söyle. Çünkü bu, kendileri için daha temiz bir davranıştır. Şüphesiz Allah, onların yapmakta olduklarından haberdardır. Mümin kadınlara da söyle: Gözlerini bakılması yasak olandan çevirsinler, ifketlerini korusunlar...”⁸⁷

Feyz, bu ayetlerin tefsirinde özellikle, “daha temiz ve daha arınmış” anlamlarına gelen ‘ezka’ tabiri üzerinde durur:

“Gözleri, namahremlerden sakınmak, sapma ve problemlerden korunmak maksadıyladır. Açıklamak gerekirse, gözleri namahremlerden sakındırmak, insanı cinsel sapma ve problemlerden muhafaza eder ve onun gelişim ve eğitim zeminini hazırlar. Bu felsefe, ‘ezka’ tabiriyle ifade buyrulmuştur.”⁸⁸

Feyz-i Kâşânî, göz zinasının bireysel ve toplumsal bir problem ve insanı alçaltan bir davranış olduğunu açıklarken ilkin birkaç rivayete istinat eder sonra da bu sapmanın yol açacağı yıkıcı etkinin sonuçlarını izah eder. İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

“Namahreme bakmak, şeytanın zehirli bir okudur. Bu ok insanı yere yıkar ve toplumu fesada sürükler.”

Feyz de der ki: “Göz zinası, cinsel eğilim ateşini alevlendirir, cinsel şehvet fırını tutuşturur ve cinsel baskıyı ikiye katlar, çoğunlukla da hasret ve hüzne yol açar. Bu sebeple de daimî bir ıstırap, sıkıntı ve bunalm kaynağıdır.”⁸⁹

Göz zinası problemine karşı en uygun ve en etkili önlemler ve mücadele yöntemleri:

⁸⁷ Nûr: 30-31.

⁸⁸ Tefsir-i Sâfi, c. 3, s. 429-430.

⁸⁹ A.g.e., s. 859-860, 3. ve 5. Hadis.

1. Toplumun bütün kesimleri, göz zinasının yol açacağı ciddi tehlikeler hususunda bilinçlendirilmeli, sabır, metanet, namaz ve dua ile bu probleme karşı mücadele vermelidirler.⁹⁰

2. Herkes şu irfânî eğitim ilkesini kendisine düstur edinmelidir: Kemale erişmek ve melekût âlemine bir yol bulabilmek için alabildiğine geniş ve herkesin yürüyebileceği yollardan biri de gözleri namahremden sakındırmaktır. İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

“Sadece Allah rızası için gözünü namahremden sakındıran bir insan, dindarlığın hazzını tadar.”⁹¹

3. Bütün bireylerinin birbiriyle irtibat içerisinde yaşamak zorunda olduğu bir toplumda, bir insan eğer başkalarının kendi namusuna bakmalarını istemiyorsa, kendisi de hiç kimsenin namusuna bakmamalıdır. Ebu Basir diyor ki:

“Bir erkeğin yakınından bir kadın geçtiğinde çoğunlukla erkek durup o kadının endamını gözleriyle iyice bir süzer!” İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurdu: “Peki, sizler de başkalarının sizin kendi namusunuza bu şekilde bakmalarından hoşlanırsınız?” Ebu Basir: “Hayır!” dedi. İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurdu: “Öyleyse, kendin için beğendiğin bir işi, diğer insanlar için de beğen!”⁹²

4. Şu derinlikli nükte, her daim göz önünde bulundurulmalıdır: Evet, güzellik görecelidir; ama bütün kadınlar birbirlerine benzerler ve bütün eşler diğer kadınların sahip oldukları her şeye sahiptirler. Bu itibarla Feyz, *el-Vâfi* kitabında “Kadınlar

Birbirlerine Benzerler”⁹³ başlığıyla özel bir bölüm düzenlemiş ve bu husustaki rivayetleri bir araya getirmiştir.

Hiç kimse şu zan ve evhama kapılmamalıdır: “Namahreme bakmakla ne olur ki? Bir bakışın ne önemi olabilir ki?” Zira Hz. İsa (a.s) şöyle buyurur:

“Namahreme bakmaktan kesinlikle sakının! Zira kalplerde şehvet tohumu eker ki bu, başlı başına bir fitnedir.”⁹⁴

Kendi Kendini Tatmin

İstimna, mastürbasyon, kendi kendine doyum ya da rivayetlerdeki tabirle ‘elle doyum’ hem bilimsel hem de dinî açıdan zararlı ve çirkin bir davranıştır. Bu davranış, kişinin cinsel organını elle tahrik ederek orgazma ulaşmasıdır. Tıp bilginleri ve psikologlar, elle doyumun zararları arasında görme zayıflığı, baş ağrısı, asap zayıflığı, bağışıklık sisteminde zaaf, göz ağrısı, renk uçukluğu, zayıflık, nefes darlığı, anemi, iştahsızlık, cinsel iktidarsızlık, erken boşalma gibi fiziksel rahatsızlıkların yanı sıra psikolojik açıdan da asosyallik, ümitsizlik, depresyon, hayati problemlere dönük ilgisizlik, üzüntü, iradesizlik, dikkatsizlik, hafıza zayıflığı gibi sonuçlar doğurur.

Feyz, *el-Vâfi* ve *Mefatihü’ş-Şerayi*’ kitaplarında bu konuya dair üç önemli nükteye değinir:

1. İstimna, büyük günahlardan biridir. Bu amel ‘zinanın bir türü’, ‘elle nikâh’, ‘kişinin kendi kendisiyle evliliği’, ‘silkelenmek’ gibi tabirlerle ifade edilmiştir.⁹⁵

⁹⁰ Ankebut: 45; Bakara: 45.

⁹¹ *El-Vâfi*, c. 22, s. 860.

⁹² A.g.e., s. 862.

⁹³ A.g.e., s. 760; Unutulmamalıdır ki erkekler de birbirlerine benzerler!

⁹⁴ *El-Mehaccetu'l-Beyda*, c. 5, s. 180.

⁹⁵ *El-Vâfi*, c. 15, s. 351-352; *Mefatihü’ş-Şerayi*, c. 2, s. 77.

2. İstimna, şer-i hâkim nezdinde ispatlandığı zaman, için fâilini cezalandırabilir. Nitekim Hz. Emiru'l-Muminin'in (a.s) kendisi bu cezayı uygulamıştır.⁹⁶

3. Bu problemin çözüm yolu evliliğdir. Nitekim Hz. Emiru'l-Muminin (a.s) istimna yapan birini, elleri morarınca kadar cezalandırmış sonra da beytülmal hazinesinden evlenmesine yardımcı olmuştur.

Malum olsa gerektir ki kendi kendine doyumun tek çözüm yolu, evliliğdir. Bu sapkın eylemi önlemek için diğer birçok faktörden daha söz edebiliriz. Örneğin: Cinsel arzuları tahrik eden film ve sahneleri izlemek, şehvet uyandıran resim ve görüntülere bakmamak, müstehcen roman ve hikâyeler okumamak gibi olumsuz faktörlerden uzak durmak cinsel tahrikin önünü alabilir. Boş vakitler de sağlıklı ve meşru uğraşı ve eğlencelerle doldurulmalı ve özellikle spora çok önem verilmelidir. Ayrıca yalnız kalmaktan ve kötü alışkanlıkları olan arkadaşlardan kesinlikle uzak durulmalı, Allah'a tevekkül ederek ve namaz ve duanın gölgesine sığınarak bu kötü alışkanlıkla mücadele edilebilir.

Zina

Aralarında evlilik bağı olmayan kadın ve erkeğin iç içe yaşamaları ve cinsel temasta bulunmaları, insanlık tarihinin en içler acısı trajedilerindendir. Bu çirkin iş, içinde yaşadığımız sözde özgürlük çağında kitle iletişim araçları ve internet yoluyla gitgide yaygınlaşmaktadır. Öyle ki hatta bazı ülkeler, bütçelerinin büyük bir kısmını seks turizmi yoluyla elde etmektedirler. Bu arada din ve mânevîyata yabancılaşma, fakirlik, ekonomik göç, uyuşturucu alışkanlığı, aile bağlarının çözülmesi, kimlik bunalımı, sapık

ilişkilerin normalleşmesi ve benzeri faktörlerin bu çirkin olgunun daha geniş boyutlar kazanmasına sebep olmuştur.

Bu gidişat karşısında, en doğru tutum İslam'ın tavrıdır. Yüce Allah, Kur'an-ı Kerim'de zina ile ilgili dikkate şayan üç nüktelere değinmiştir.

Bu cinsel sapmaya karşı mücadele için birçok faktörden faydalanılabilir. Mesela mânevîyat ve dinî inançların güçlendirilmesi, aile ve toplum sathında sevgi ve dostluğun yaygınlaştırılması, aile ve toplum ortamının cinsel tahrik etkenlerinden arındırılması, halkın en asgari düzeyde de olsa maddî refaha kavuşturulması, mesleki yeteneklerin geliştirilmesi, bilgi ve tahsil düzeyinin yükseltilmesi, gençlerin boş vakitlerinin meşru ve sağlıklı uğraşı ve eğlencelerle doldurulması, cinsel düşüncelerin sağlıklı bir zemine oturması gibi etkenleri sayabiliriz.

Eşcinsellik

İnsanın hem fitratı hem de yaratılışıyla bağdaşmayan sapmalardan bir diğeri de eşcinselliktir. Bu sapmanın en bariz özelliği aynı cinsten olan kişilerin birbirlerine karşı cinsel alaka duymalarıdır. Kadınlar arasındaki bu sapma 'musahaka' (lezbiyenlik) diye isimlendirilir ki burada tam anlamıyla bir cinsel ilişki söz edilemez. Zira kadınlar birbirleriyle cinsel ilişki kuramazlar. Tek yaptıkları birbirlerini tahrik edip orgazma ulaştırmaktır. Fakat erkekler arasındaki bu ilişki 'livata' diye isimlendirilir ki burada gerçek manada bir cinsel ilişki söz konusudur. Birçok Batılı ülke tarafından bu sapkınlık, resmi olarak tanınmış olsa da aklı başında bilginler tarafından tiksinti verici, utanç ve silesi ve cinsel bir sapıklıktır.

⁹⁶ El-Vâfi, c. 15, s. 351, 8 ve 9. hadis.

Kur'an-ı Kerimde, Lût kavminin eşcinsel eğilimleri ele alınmış ve dikkate şayan iki nükteye vurguda bulunulmuştur:

1. Eşcinsellik, fitrî yasalar ve doğal evlilik düzeninden yüz çevirmek, bu sınırları aşmak ve bir azgınlık örneğidir.⁹⁷

Feyz, Araf suresinin 81. ayetinin tefsirinde şöyle der:

“Eşcinsellik, büyük bir cinsel sapıklık, fitrat ve tabiat yasalarından bir sapma olarak değerlendirilmiştir.”⁹⁸

2. Kur'an-ı Kerim'de eşcinselliğin sonuçlarına da değinilmiştir. Buna göre bu iş, insanın azaba uğrama nedeni ve fiziksel, ruhsal, bireysel ve sosyal birçok hastalığın sebebidir. Yuce Allah, bu tiksindirici işe eğilim gösteren Lut kavmi hakkında şöyle buyurur:

“Üzerlerine bir azap yağmuru yağdırdık. İşte bak, suçlu kâfirlerin sonu nice oldu!”⁹⁹

İslam dini, bu cinsel sapıklığın önünü almak ve bu doğrultuda bir mücadele yürütmek için birkaç yöntem öngörmüştür:

1. Aynı cinsten olanların tek bir örtü altında uyumaları menedilmiştir. Feyz-i Kâşânî “tek bir örtü altında yatmak” başlığı altında on dokuz rivayet nakletmiştir. Bu hadisler, içerik olarak iki bekâr erkek, iki bekâr kadın ya da bir erkek bir kadın iki kişinin tek bir örtü (yorgan, battaniye, çarşaf vb.) altında yatacak olurlarsa, bu işleri bir zaruret dolayısıyla değilse, haklarında tazir (şer'î hâkimin belirleyeceği ceza) uygulanmalıdır. Anlaşılacağı üzere, bu hükmün gayesi

önlem amaçlıdır ve cinsel sapmaları engelleme yolunda etkin bir rol oynar.¹⁰⁰

2. Erkek çocuklara sarılıp şehvetle öpmek, şiddetle menedilmiştir.

3. Rivayetlerde, erkekleri kendisine çağıran ve pasif (mef'ul) konumda bulunmak isteyen erkeklerden söz edilmiş ve bu tiplerin bu sapıklıktan vazgeçemedikleri durumda cezalandırılmaları gerektiği vurgulanmıştır.¹⁰¹

Karşı Cinsin Kıyafetlerini Giymek

Cinsel sapmalardan biri de karşı cinsin kıyafetlerini giymektir. Bu anormal cinsel davranışa eğilim gösterenler, karşı cinsin giysilerini giymek, aynı makyajı kullanmak ve davranışlarını taklit etmek suretiyle bir tür tatmin duygusu yaşarlar. En genel anlamıyla bu davranışa yönelenler kendi cinsel rol ve ödevlerine aykırı davranırlar. Bu cinsel kimlik bunalımı, kızlar gibi giyinip hareket eden, cinsel kimliğini özümseyememiş ve eşcinsel eğilimler taşıyan fertlerde ortaya çıkmaktadır. Bu sapmanın sebebini, uygunsuz eğitim, aile içi ilişkiler, yaşıt grupları içerisindeki olumsuz örnekler, kültürel gerilik, iletişim araçları ve dini-ahlâkî değerlerden uzaklaşmak gibi zeminlerde aramak gerekir.

Açıktır ki erkeklerin kadınlara ve kadınların erkeklere benzeme eğilimi, İslam dininin kadın ve erkekler için sosyal ilişki ve sorumluluklar hususunda tayin etmiş olduğu konum ve rol ve ayrıca bu iki sınıf arasında riayet edilmesini sâlik verdiği iffet ve hayâ kriterlerine tamamen aykırıdır. Bu itibarla Peygamberimiz (s.a.a) şöyle buyurur:

⁹⁷ A'raf: 81.

⁹⁸ Tefsir-i Sâfi, c. 2, s. 217 ve c. 4, s. 48.

⁹⁹ A'raf: 84.

¹⁰⁰ El-Vâfi, c. 15, s. 303-309; Mefatihü's-Şerayi', c. 2, s. 76-77; en-Nuhbe, s. 53.

¹⁰¹ A.g.e., s. 228-231; En-Nuhbe, s. 53.

“Kendilerini kadınlara benzeten ve onların kıyafetlerini giyinen erkeklere Allah lanet etsin! Kendilerini erkeklere benzeten kadınlar Allah'ın rahmetinden uzak olsun!”¹⁰²

Namus Konusunda Duyarsızlık

Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

“Ey inananlar! Kendinizi ve çoluk çocuğunuzunuzu cehennem ateşinden koruyun!”¹⁰³

Bu semavî emir, insandaki ‘kendine düşkünlük’ ve ‘kemâl arayışı’ fitratuna seslenmekte ve insanoğluna eş ve evlatlarının davranışları hususunda hassas olmak ve gözetleyip kollamak vazifesini yüklemektedir. Demek ki bir insan ailesindeki anormal cinsel davranışlar karşısında duyarsız kaldığında, namusunu koruma duygusunu yitirdiğinde aslında bir tür cinsel sapmaya duçar olmuş sayılmalıdır. Bu sapma, günümüzde günbegün yaygınlaşmaktadır. Bazı insanların, eş ya da kızlarının anormal cinsel davranışlarına şahit oldukları halde hiçbir tepki göstermediklerine artık çok sık rastlanmaktadır. Bu tipler, eş ya da kızlarının evden çıkarırken nasıl süslandıklarını, nerelere ve kimlere gittiklerini çok iyi bilmelerine rağmen asla ses çıkarmaz ve itiraz etmezler.

Feyz-i Kâşânî, *el-Vâfi* kitabında ‘Bâbu'l-Gayre’ başlığı altında gayretsizlik (namus duyarsızlığı) ve namuslu bir insanın özelliklerine dair birçok rivayet nakletmiştir.¹⁰⁴ Bu rivayetlerde şu tabirler yer almıştır: “Eşinin cinsel açıdan uygunsuz ve anormal davranışları karşısında duyarsız davranan bir erkek, melekler nezdinde ‘deyyus’ diye anılır.”¹⁰⁵

¹⁰² Meclisî, *Biharu'l-Envar*, c. 79, s. 64-65.

¹⁰³ Tahrir: 6.

¹⁰⁴ *El-Vâfi*, c. 22, 763-767.

¹⁰⁵ A.g.e., s. 763.



“Namuslu bir insan, başkalarının özel hayatlarına girmeye tenezzül etmez ve başkalarına da kendi özel hayatına girme iznini vermez. Bu itibarla rivayetlerde şu tabir kullanılmıştır: Namuslu bir insan, zina etmez!”

Ayrıca böyle bir erkek “kalbi baş aşağı duran” anlamında menkusu'l kalb diye de nitelendirilmiştir.¹⁰⁶ Böyle biri, “iman ruhu elinden alınmış”¹⁰⁷ “Allah'ın bizar olduğu”¹⁰⁸ “cennetin haram kılındığı ve cehenneme müstahak”¹⁰⁹ bir insandır. Feyz, ‘namus duyurluğu’ ile ilgili şöyle der:

“Bu duyarlılık ve gayret, hadis ve rivayetlerde öylesine yüceltilmiştir ki hatta Allah'a

¹⁰⁶ A.g.e., s. 765.

¹⁰⁷ A.g.e., s. 763.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 765.

¹⁰⁹ A.g.e.

dahi 'gayur' sıfatı atfedilmiştir.¹¹⁰ Bu sıfat öylesine şereflidir ki peygamberler bu uğurda yarış içerisine girmişlerdir. Bunun sebebi, gayretin izzet ve saygınlıkla iç içe oluşu ve bir insanın izzet ve saygınlığı ölçüsünde namus duyarlılığına sahip olması gerçeğidir."¹¹¹

Feyz, bu duyarlılığı "izzet ve saygınlık hasletleriyle iç içe bir koruma ve kollama" duygusu diye tanımlar ve şu sonuca varır:

"Namuslu bir insan, başkalarının özel hayatlarına girmeye tenezzül etmez ve başkalarına da kendi özel hayatına girme iznini vermez. Bu itibarla rivayetlerde şu tabir kullanılmıştır: Namuslu bir insan, zina etmez!"¹¹²

Arz ettiğimiz üzere Feyz bu konuya dair birçok rivayet nakletmiştir. Fakat biz sadece ikisini aktarmakla yetineceğiz:

İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

"Yüce Allah, yakınlarının cinsel açıdan uygunsuz davranışlarını gördüğünde onları bu işten alıkoyan namuslu bir insanı yüceltir. Gayreti (namus duyarlılığı) olmayanlar; yani eş ve çocuklarının uygunsuz davranışlarını görüp de ses çıkarmayanlara gelince; Yüce Allah iman ruhunu onlardan alır ve melekler onu 'deyyus' diye anarlar."¹¹³

Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurur:

"Bir kadın süslenerek ve güzel kokular sürünerek evden çıkıyor ve kocası da bu duruma razı oluyorsa, o kadının attığı her

adım karşılığında, o koca için ateşten bir ev yapılır!"¹¹⁴

Yersiz Kıskançlık

Namus duyarsızlığı nasıl anormal bir davranışsa, aynı şekilde aşırı ve yersiz duyarlılık ve kıskançlık da sağlıksız bir tepkidir. Bu davranışın kökeni suizandır ve çoğunlukla namusa hakaret, iftira ve lanetleşme ile sonuçlanır. Dahası suçlamaya maruz kalan şahsı da anormal ve sağlıksız davranmaya sev eder ve sonuçta aile hayatının sarsılıp dağılmasına dahi yol açabilir.

Feyz, 'Bâbu'l-Gayre' bâbının sonunda İmam Ali'den bir rivayet nakleder: İmam Ali (a.s) İmam Hasan'a yazdığı mektupta şöyle buyurur:

"Yersiz gayret (kıskançlık) sergilemekten kesinlikle kaçın! Zira bu temiz kadınları dahi kötülüğe yönlendirir..."¹¹⁵

5. Kız-Erkek İlişkileri

Dinî toplumların en büyük problemlerinden biri, kız erkek ilişkileridir. Zira günümüzde insan, uygarlık ve modernizmin gelişip yayılması, kadınların kültürel ve sosyal etkinliklere katılmalarını zorunlu kılmış ve kadın erkek ilişkilerini çok geniş bir sahaya yaymıştır. Elbette bu durum toplumsal hayatın daha bir canlılık kazanmasına katkı sunmuştur; fakat diğer taraftan, günümüzde insanoğlunun hayatını tehdit eden en büyük tehlike; yani cinsel problem ve sapmalar da işte bu zeminde gelişmiş kadın-erkek ve kız-erkek çocukların gayri meşru ve anormal cinsel ilişkiler yaşamalarını beraberinde

¹¹⁰ A.g.e., s. 764.

¹¹¹ A.g.e., s. 763.

¹¹² A.g.e., s. 764.

¹¹³ A.g.e., s. 763.

¹¹⁴ Meclisî, *Biharu'l-Envar*, c. 103, s. 249.

¹¹⁵ *El-Vâfi*, c. 22, s. 766.

getirmiştir. Bu problem, bir tür cinsel lümpenizm ve sosyo-kültürel yozlaşmaya yol açmış, birçok cinsel suç ve sapıklığın ana faktörü olmuştur. Sonuç itibarıyla de bilimsel gelişmelerin önünü tıkamış, evlilik kurumu ve aile yaşamının temellerini ciddi anlamda sarsmıştır.

Şimdi acaba toplumun yarısını oluşturan kadınların aile ilişkileri, çocuk eğitimi, kişisel ve toplumsal sahaya ilgili sorumluluk, etkinlik ve gelişmelerini engellemecek bir şekilde toplum genelinde varlık göstermelerini temin edecek geniş çaplı ve sistematik bir programlama mümkün müdür? Tabi ki bu programlamada toplumun cinsel suç, sapma ve davranışsal bozukluklara yönelmesini engelleyecek müeyyideler de göz önünde bulundurulmalıdır. Peki, bu gayenin gerçekleşmesi doğrultusunda kız ve erkek çocukların ilişkileri nasıl ve hangi düzeyde olmalıdır? Bu sorular, kız-erkek çocuklar arası irtibatın cinsel eğitimle ilgili anlaşılması olmalıdır.

Makalemizin bu bölümünde, özet olarak kadınların toplumsal ödevlerini ifa edebilmeleri için kadın-erkek sosyal ilişkilerinin mahiyeti ve sınırları ile ilgili muhtelif görüşleri inceledikten sonra Feyz'in konuya dair fikirlerini incelemeye çalışacağız. Daha sonra ise kadın-erkek münasebetinde gündeme gelen ortak bir mekân paylaşma, göz teması, sözlü ilişki, el sıkışma, arkadaşlık, şakalaşma, mesleki irtibat ve benzeri konulara dair hükümleri Feyz'in görüşlerine istinaden mütalaa edeceğiz.

Kadın ve Erkek Arası Münasebetin Sınırları

Özellikle içinde yaşadığımız çağda, kadının sosyal rolleri ve buna bağlı olarak da sosyal ilişkilerde kadın-erkek münasebetinin

kaçınılmazlığı tartışmasıdır. Zira sosyal gerçeklik, eğitimsel ve mesleki zaruretlere ve hizmet sektörü kadının toplum içerisinde varlık göstermesini zorunlu kılmaktadır. Öyle ki sosyal bünyenin yarısını teşkil eden kadınları görmezden gelmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Elbette unutulmamalıdır ki günümüzde dinî toplumun dahi zihin ve fikir dünyası feminist ve liberal dünya görüşünün görünmez sultası altına girmiş ve kadının sosyal rolü hususunda Batı'nın kadın ekseni bakış açısı peşinen kabul edilmiş bulunmaktadır. Dolayısıyla bu konuya dair bütün görüşler, bu bakış açısı temel alınarak değerlendirilmekte hatta dinî metinlerde yer alan ancak bu ölçüyle bağdaşmayan bütün öğretiler tevil edilmekte ve yeni bir okumaya tabi tutulmaktadır!

Bununla beraber kadının sosyal rolleri ve buna bağlı olarak kadın-erkek münasebetinin kaçınılmazlığı tartışma götürmez. Ancak kadın-erkek münasebetinin sınırlarıyla ilgili üç teori ileri sürülmüştür: 1. Zaruret düzeyinde irtibat 2. Akıl ve örfeye uygun düzeyde irtibat 3. Kadın-erkek karışık toplu irtibat.

Feyz'e göre bu üç görüşten kabul ettiği ikinci görüştür: Peygamber zamanında kadınlar toplum içerisinde varlık gösterebiliyorlardı. Dolayısıyla kadınların makul ve örfeye uygun bir düzeyde toplumda varlık göstermeleri ve kadın-erkek arası diyalog ve muâşeret hiçbir şekilde sakıncalı görülemez. Tabi ki şeriatın belirlediği sınırlar gözetilmelidir. Bu görüş hem akıl hem fitrat hem de şeriatla uyumludur.

Kadın-Erkek Karışık Karma Ortamlar

Bazılarının zannınca, içinde yaşadığımız şu teknoloji ve iletişim çağında kadın-erkek

karma ortamlar artık bir problem olmaktan çıkmış, aradaki sınırlar tamamen kalkmış, kadın-erkek münasebeti tamamen normal bir kıvama gelmiş, hatta zorunlu bir keyfiyete bürünmüş ve bu yüzden de modern toplumlar daha zinde ve verimli bir konum kazanmıştır. Dolayısıyla artık bizim de bu sınırları kaldırmamız, bu münasebeti normal karşılamamız gerekir ki uygarlık kerivanından geri kalmayalım. Dinî öğretilere gelince; çaresiz modern değerlere göre yeniden yorumlamalı ve uyumlu bir içerik kazandırmalıyız.

Bu yaklaşımın günümüzde artık alıcısı kalmamıştır. Zira bu proje, kadının konum ve saygınlığının ayaklar altına alınması ve cinsel bir obje olarak görülmesi dışında bir sonuç doğurmamıştır. Son asırlarda insanoglunun içine düştüğü çıkmaz, bunun en bariz kanıtıdır. Çünkü kadın-erkek karma toplumlarda toplumun en asli rüknü olan aile mefhumu, en büyük darbeyi yemiştir. Onlar kadınların aktif ortaklığı, ekonomik ve cinsel özgürleşme ve benzeri söylemlerle ailenin en temel direği olan kadını bu sahadan uzaklaştırarak ele ayağa düşürmüş ve hayvanî arzuları gerçek aşkın yerine ikame etmişlerdir. Bu yüzden de ev ve aile ortamı samimiyet, huzur ve sevgiden yalıtılmış evlilik müessesesi git gide anlamsızlaşmıştır. Nitekim günümüzde evlilik oranı gitgide azalmaya ve boşanma oranları yükselmeye başlamıştır.

Din, din bilginleri ve dindar sınıflar nezdinde; bu cümleden büyük filozof ve fıkıhçı Feyz-i Kâşânî'ye göre kadın-erkek karma ortamlar gayet olumsuz görülür ve bir başına birçok problemin kaynağı olarak görülür. Burada Feyz'in istinat ettiği birkaç rivayeti aktarmakla yetineceğiz:

Feyz, *el-Vâfi*'de 'Bâbu'l-Gayret' bölümünde şu rivayeti nakleder:

Peygamber Efendimiz (s.a.a) Hz. Fatma'ya (s.a): "Bir kadın için en hayırlı ve en iyi şey nedir?" diye sordu. O: "Namahremi onu görmemesi ve onun da hiçbir namahremi görmemesidir" diye cevap verdi. Resulullah, kızının bu cevabını çok beğendi, onu takdir etti ve bağrına bastı.¹¹⁶

Bu içerik başka bir şekilde daha nakledilmiştir. İmam Ali (a.s) şöyle buyurur:

Allah Resulü'nün huzurunda bulunuyorduk. O: "Bir kadın için en hayırlı olan nedir?" diye sordu. Hiç kimse cevap veremedi. Ben, eve döndükten sonra, olan biten her şeyi Hz. Fatma'ya (s.a) anlattım. Zehra (s.a) şöyle dedi: "Ben, Allah Resulü'nün sorusunun cevabını biliyorum. Bir kadın için en hayırlı ve iyi şey, namahrem erkeklerin onu görmemesi ve onun da namahremleri görmemesidir." Ben, bu cevabı duyduktan sonra Allah Resulü'nün yanına döndüm ve sorusunun cevabını verdim. O: "Bu cevabı kimden öğrendin?" diye buyurdu. "Fatma'dan" dedim. O da: "Fatma benim bir parçamdır" diye buyurdu.¹¹⁷

Kadınların efendisi Hz. Zehra'nın (s.a) derinlikli, güzel ve Allah Resulü'nün övgüsüne mazhar bu sözü, bütün zaman ve zeminlerdeki bütün kadınlar için temel bir ilke ve ölçüdür. Bu söz, asla değişim ve dönüşüme maruz kalmaz. Zira burada söz konusu olan 'kadın'dır; dün ya da bugünün kadını değil. Bu sözün değeri, günümüz modern toplumlarında daha bir aşikârdır. Zira artık herkesçe anlaşılmıştır ki kadın-erkek karma yaşam tarzı, kadının saygınlık ve değerini ayaklar altına almaktadır.

¹¹⁶ *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, c. 3, s. 104

¹¹⁷ A.g.e., c. 4, s. 210.

Feyz, bu yaşam tarzına son vermek için yine rivayetlerden yola çıkarak bazı çözüm yolları önerir:

1- Yolda yürürken kadınlar yolun ortasında hareket etmemeli, sokak ve duvar kenarlarında yürümelidirler. Bu içerikte üç rivayet varit olmuştur.¹¹⁸

2- Erkekler içinde kadınların da bulunduğu mekânlara girerken izinsiz girmemeli, ilkin izin istemeli, ev sahibi izin verdikten sonra girmelidirler. Bu konu da Cabir'in Resulullah'la (s.a.a) birlikte Hz. Fatma'nın (a.s) evine gitmesi kıssasından anlaşılmaktadır.

3- Allah Resülü (s.a.a) kadınlarla namahrem erkeklerle tek başına bir mekânda bulunmamaları üzere biatleşmiştir.

4- Allah Resülü (s.a.a) kadınlarla erkekler arasındaki sınırın korunması gerektiğini özellikle vurgulamıştır. Peygamberimizin (s.a.a) eşlerinden Aişe ve Hafsa, Peygamber'in huzurunda bulunuyorlardı. O esnada Ümmü Mektum adında âmâ bir adam içeri girdi. O, eşlerine: "Kalkın ve kendi odalarınıza çekilin" diye buyurdu. Eşleri: "Fakat onun gözleri görmüyor ki?" dediler. Resulullah (s.a.a): "Evet, o sizi görmüyor; ama siz onu görebiliyorsunuz" diye buyurdu.¹¹⁹

5- Ehl-i Beyt'ten (a.s) nakledilen rivayetlerde de bu sınırın korunması gerektiği hususu vurgulanmıştır. Muhammed bin Tayyar şöyle der:

Medine'ye vardım. Satmak için bazı şeyler getirmiştım. Kiralamak için bir ev arıyordum. Bir kadının evinin adresini bana verdiler. Evin sadece iki odası vardı. Odaların biri, genç bir kadın olan ev sahibine

aitti ve diğeri ise kiralıktı. Kadın, bana bir odayı kiralayabileceğimi söyledi. Ona: "Ben genç bir insanım ve bu iki oda arasında sadece bir kapı var!" dedim. Kadın: "Ben kapıyı kilitlerim" dedi. Bu fikir hoşuma gitti, eşyalarımı odaya yerleştirdim ve ona: "Kapıyı kilitle" dedim. Kilitleyecek gibi görünmüyordu. Sonra İmam Sâdık'ın (a.s) huzuruna vardım. Başım-dan geçen bu olayı anlattım. O: "O odayı kiralama! Zira namahrem bir kadın ve erkeğin yalnız başına kalmalarının sonu harama varır" diye buyurdu.¹²⁰

6- Malum olduğu üzere, zaruret durumları bu hükümden müstesnadır. Adamın biri İmam Bâkır'a (a.s) şöyle bir soru sordu:

"Kadının biri bir kaza geçirmiş, elleri ayakları kırılmış ya da yaralanmış. Tedavisi için kadın doktordansa erkek bir doktor daha uygundur. Acaba erkek bir doktor muayene ve tedavi maksadıyla onunla ilgilenilebilir mi?" İmam: "Eğer böyleyse, caizdir" diye buyurdu.¹²¹

Göz Teması ve Bakışma

Cinsel eğitim konusunu işlerken, 'namahreme bakma' konusuna sık sık değindik ve yeri geldikçe konunun farklı boyutlarını açıklamaya çalıştık. Burada kız-erkek ilişkileri kapsamında gündeme gelebilecek ilişkilerden biri de 'göz temasıdır'. Dolayısıyla özet bir şekilde de olsa konuyu bu açıdan da incelemek gerekir. Hiç kuşkusuz bir insanın bakışları, onun iç dünyasında cereyan eden duygular, heyecanlar ve arzuları yansıtabilir. Zaten bu yüzden "göz, kalbin aynasıdır" derler. Bu bakımdan din açısından bir erkek ve kadının birçok kez bakışmaları şehvani

¹¹⁸ *El-Vâfi*, c. 22, s. 813-814.

¹¹⁹ A.g.e., s. 816.

¹²⁰ A.g.e., s. 871-872.

¹²¹ A.g.e., s. 821.

arzuların bir tezahürü ve şeytanın attığı zehirli bir ok diye değerlendirilir.

Feyz, birçok eserinde cinsel şehvetin güç, enerji ve azgınlığı hakkında bazı tespitlerde bulunmuş ve buna karşı koyabilecek yegâne gücün iffet bilinci olduğunu belirtmiştir. Ona göre pratik sahada ise atılacak ilk adım gözleri namahremlerden sakındırmaaktır. Feyz, Ehl-i Beyt hadislerine istinaden şöyle der:

“Şehvetli bakışlar, hem birey hem de toplumun çöküşünün ilk nedenidir. Gözleri haramdan korumanın en paha biçilmez faydaları, imanın kalplerde güçlenmesi, iman haznının iç dünyada hissedilmesi, ibadetlerde zindelik ve kalp yumuşaklığıdır.”¹²²

Daha önce Feyz'in dilinden Hz. Yusuf (a.s) kıssasının tüm iffetli insanlar için örnek alınması gerektiğini belirtmiş ve şu özel mesajı aktarmıştı:

“Gözleri günahlardan ve cinsel sahnelerden sakındırmak, mana âlemlerine giriş ve manevî feyzlere mazhar olmak için ilk adımdır.”

Rivayetlerde de belirtildiği üzere bir insan eğer Allah korkusuyla gözlerini şehvetli bakışlardan korursa, Allah ona öyle bir iman bahşeder ki onun hazzını ruhunda hisseder. Buna mukabil, alçalmanın ilk adımı da namahreme bakmaktır. Hatta dinî toplumların düşüşüne sebep olan başlıca nedenlerden biri de namahreme bakmanın normalleşmesidir.

El Vermek

Dinî ve ahlâkî öğretiler gereği, Müminler birbirleriyle karşılaştıklarında el sıkışmalıdırlar.

¹²² *El-Mehecetu'l-Beyda*, c. 5, s. 181-186 ve *El-Hakayık-ı fî Mehâsini'l-Ahlâk*, s. 64.

Zira ‘musafaha’ sevgi bağlarını güçlendirir ve kırgınlıkların önünü alır. Bir rivayete göre: “İki mümin birbirleriyle karşılaştığında el sıkışacak olursa, ağaçların yaprakları nasıl dökülüyorsa günahları da aynı şekilde dökülür.”¹²³ El sıkışma şekli şöyledir: Karşı tarafın el ve parmaklarını tutmalı o, elini bırakmadıkça bırakmamalıdır. Ayrıca arada elbise ya da herhangi bir şey bulunmamalıdır. Zira bu, çok çirkin bir harekettir.¹²⁴

Bütün bu âdâba rağmen, İslam’a göre namahrem biriyle el sıkışmak haramdır. Bu haramı çiğnemek için ise hiçbir bahane hoş görülmez; ne arkadaşlık, ne akrabalık, ne iş arkadaşlığı ne de siyasî ve diplomatik kaygılar namahremle el sıkışmak için bahane olabilir. Feyz, bu hükümlerle ilgili Ehl-i Beyt rivayetlerine istinat eder. Biz burada sadece birini nakletmekle yetineceğiz:

İmam Sâdık'ın (a.s) ashabından Semae, bir erkeğin namahrem bir kadınla el sıkışmasının hükmünü sordu. İmam Sâdık (a.s): “Namahrem bir kadınla el sıkışmak haramdır” diye buyurdu. O, başka bir rivayette ise şöyle buyurur: “Allah'ın gazabını neden olur.”¹²⁵

Tabi ki dinî duyarlılığı olan bir insan, bütün hayatını dinin öngördüğü programa göre düzenlemek ister. Arkadaşlık ilişkileri, insanlarla muâşeret ve irtibatlarında şahsî arzular ve muhtelif bahaneleri değil, her daim dinin hükümlerini gözetir. Nitekim Peygamber Efendimiz (s.a.a) Mekke'nin fethinden sonra biatleşmek isteyen kadınlara elini vermemiştir. Aişe'nin tabiriyle, Peygamber Efendimizin mübarek eli ömrü boyunca asla namahreme değmemiştir.

¹²³ *En-Nuhbe*, s. 252.

¹²⁴ A.g.e.

¹²⁵ *El-Vâfi*, c. 5, s. 1075.

Arkadaşlık

Arkadaş bulmak, arkadaşlığı muhafaza etmek arkadaşlık hukukuna riayet etmek maharet ister. Zira bu meydanda at koşturmak isteyen mahir bir insan, yüce bir ruh, gökyüzü enginliğinde bir hoş görü ve okyanus büyüklüğünde bir gönül sahibi olmalıdır. Çoğu insan bu özellikleri taşımaz. İmam Ali (a.s) şöyle buyurur:

“İnsanların en zayıfı, bir arkadaş bulmaktan aciz olandır. Ondan daha zayıfı ise arkadaşlarını elden veren ve onları muhafaza edemeyendir.”¹²⁶

Buna göre, sıcak ve sevgi yüklü bir ilişki, bir güçlülük ve maharet göstergesidir. Dolayısıyla bu güç ve mahareti kazanmak için çabalamak gerekir.

Fakat tüm bu imtiyazlara rağmen heva-heves, şehvet ve günah şaibesi taşıdığı için kız ve erkekler arası arkadaşlıklar hoş karşılanmaz ve haram bilinir. Zira bu, ahlâksızlık, fesat ve sosyal problemlerin yaygınlaşması yönünde bir zemindir. Tecrübe ile sabittir ki bu tür arkadaşlıklar, aldatma, perişanlık ve el âlemin kadın ve kızlarını oyuncak haline getirmek dışında bir sonuç doğurmamıştır.

Göz teması, sözsel ilişki ve kadınlarla tokalaşma konularını işlerken ele aldığımız konular ve Feyz'in istinat ettiği metinler ve yorumlarını göz önüne alacak olursak, çoğunlukla heva-heves ve şehvi dürtülerle kurulan kadın-erkek arkadaşlığının haram ve sakıncalı bilinmesinin daha evla olduğu katıyetle anlaşılabilir. Dahası, topluma hâkim kültürel atmosfer çoğunlukla suizan ve iftiraya

“Şehvetli bakışlar, hem birey hem de toplumun çöküşünün ilk nedenidir. Gözleri haramdan korumanın en paha biçilmez faydaları, imanın kalplerde güçlenmesi, iman hazzının iç dünyada hissedilmesi, ibadetlerde zindelik ve kalp yumuşaklığıdır.”

* * *

İmam Sâdık'ın (a.s) ahabından Semae, bir erkeğin namahrem bir kadınla el sıkışmasının hükmünü sordu. İmam Sâdık (a.s): “Namahrem bir kadınla el sıkışmak haramdır” diye buyurdu. O, başka bir rivayette ise şöyle buyurur: “Allah'ın gazabını neden olur.”

¹²⁶ El-Mehecce't-ul-Beyda, c. 3, s. 330.

müsaittir. Bu tür arkadaşlıklar ise bu tarz algılar için en münasip zemindir ve dinimiz, bize iftiraya konu olabilecek ortam ve vaziyetlerden kaçınmayı emreder. Dolayısıyla bu tür ilişkiler asla doğru değildir. Tüm bunların ötesinde kız-erkek arkadaşlığı şer'î açıdan sakıncalı olan göz teması, sözsüz ilişki ve el sıkışmak gibi kadın ve erkek arasındaki sınırları kaldıran tüm ilişkileri de doğal olarak beraberinde getirir. Mamafih kız-erkek arkadaşlığı, şehvet, heva-heves ve kadının araçsallaştırılması gibi sonuçları dolayısıyla haramdır ve ne akıl ne de iffet ve hayâ çerçevesine sığar. Tabi ki bu yasak, hem birey hem de toplumun genel maslahatlarını korumak adınadır.

Günümüz toplumunda, özellikle erkekler ve gençler açısından bir kız arkadaş edinmek, bir tür başarı, sosyal konum edinmek ve gözü açıklık olarak değerlendirilmektedir. Kızlar ise erkeklerle arkadaşlığı bir tür cazibe göstergesi olarak görmektedirler. Oysa bu tür dostluklar, örf'e uygun normal davranış kuralları dâhilinde görülmez. Bilakis iffet ve hayâya aykırı bilinir. Bu yüzden de birçok problem için bir kaynak hükmündedir. Bu problemler ise sadece kız ya da erkeği değil belki aileleri ve toplumun genelini kuşatır. Zira kız-erkek arkadaşlığı ateş ve pamuk ilişkisi misalidir ve bu ilişki her iki tarafında namusunun kirlenmesi ve yüzünün dökülmesine yol açabilir. Kur'an-ı Kerim, iki ayette kız-erkek ilişkisine değinmiş ve dikkate şayan üç temel noktaya dikkat çeker:

1. Kız-erkek arkadaşlığı, çoğunlukla şehvet eksenlidir ve cinsel ilişkiyle sonuçlanır. Dolayısıyla çok ağır sonuçları vardır. 2. Liyakat sahibi bir eşin özelliklerini sayarken 'namuslu olmak' ve 'erkek arkadaş edinmemek' şartlarına vurguda bulunur. Aksi durumda böyle biri eş olmaya layık değildir.

Aynı şekilde kız arkadaşı olan bir erkek de iyi bir koca olma liyakatine sahip değildir. 3. Kur'an, 'namuslu olma' kavramını da tanımlamıştır.

Dolayısıyla kız-erkek arkadaşlığı, ya doğrudan gayri meşru cinsel bir davranıştır ya da gayri meşru ilişkilere yol açan bir nedendir. Tabi ki hiçbir kız ya da erkek cinsel sapkınlık adına karşı cinsle arkadaşlık kurmaz. Bilakis ilk başlarda okul arkadaşlığı, insani sevgi ve alaka, göksel aşk ve benzeri duygular ağır basar. Fakat zamanla bir an kendilerine dönüp baktıklarında rezil ve rüsva olma dışında bir akıbetleri olmadığını görürler. Son olarak tekrar hatırlatmak isteriz ki İslam ve din bilginleri açısından kız-erkek, kadın-erkek arkadaşlığı sadece evlilik ilişkisi kapsamında meşrudur.

Namahrem Bir Kadın ve Erkeğin Tek Başlarına Bir Mekânda Bulunmaları

Namahrem bir erkek ve kadının tek başlarına bir mekânda bulunmaları, cinsel şehveti tahrik eden bir zemin, şeytanın vesveselerinin etkili olacağı bir fırsat, günaha düşme vesilesi ve hem fert hem de toplumun ciddi problemlerine yol açabilecek bir faktördür. Bir kadın ve erkeğin tek başlarına bir mekânda bulunmalarından maksat, bir kadın ve erkeğin üçüncü bir şahsın girmeyeceği bir yerde bulunmalarıdır.

Allah'a inanan ve takva ehli kadın ve erkekler, kendileri bilfiil böyle bir davranışta bulunmak bir yana hatta istemeden de olsa böyle bir konumda yer almaktan şiddetle kaçınırlar. Hz. Meryem (a.s) bir gün böyle bir konumda yer almıştı:

“(Cebrail) ona tam bir insan olarak görünmüştü.” O, aniden karşısında genç bir

erkeğin belirlediğini görür görmez çok korkmuş, endişelenmiş ve ona şöyle demişti: “Gerçekten ben, senden Rahman (olan Allah) a sığınırım. Eğer takva sahibiyisen (bana yaklaşma!)” Tabi ki yakışıklı bir genç görünümünde Meryem’in karşısına çıkan Cebrael ona şu cevabı vermişti: “Ben, yalnızca, sana tertemiz bir erkek çocuk başışlamam için Rabbinin bir elçisiyim!”¹²⁷

Bu ayet, iki incelikli mesaj içermektedir: Bir: Takva ehli bir erkek namahrem bir kadınla tek başına kalacağı bir ortama asla girmez. İki: Böylesi tehlikeli bir ortamda bulunmak zorunda kalan bir insan, sadece Allah’ın özel inayetiyle bu vaziyetten kurtulabilir. Nitekim Yusuf-ı Sıddık dahi Allah’a sığınmak zorunda kalmış “maazallah!”¹²⁸ demişti.

Feyz, bu konuyla ilgili birçok rivayete istinat etmiştir. Mesela İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

“Kadınların Peygamber Efendimizle (s.a.a) biatleşmesi esnasında biate konu olan birkaç madde vardı. Bu maddelerden biri de şuydu: Kadınlar namahrem erkeklerle tek başlarına ortak bir yerde oturmasınlar!”¹²⁹

Bu rivayetin içerdiği inceliklerden biri şudur: Erkek ve kadınların Allah Resulü (s.a.a) ile biatleşmeleri din ve dindarlık üzerineydi. Dolayısıyla dindar bir kadın, eğer gerçekten Allah’a inanyorsa hiçbir namahrem erkekle tek başına kalmamalıdır.

Böylece kız-erkek ilişkilerinin çerçevesi şart ve kayıtları aydınlığa kavuşmuş olsa gerektir. İslam, kadın ve erkeğin değerini insanîyet ölçütü, zâtî saygınlık ve izzet mihverinde eşit görür. İslam açıkça şöyle der:

Hem erkek hem de kadın manevî mertebeleri kat edebilir ve kurb-i ilâhî makamına erişebilirler. Lâkin kadın ve erkek için aynı rolleri öngörmez ve her biri için kendine özgü vazifeler tayin eder. Kadın ve erkek, meşru, makul ve marufa uygun bir ilişki temelinde birbirlerini tamamlamak gibi bir rol oynamakla yükümlüdürler.

Kaynakça

- Kur’an-ı Kerim
Nehcu’l-Belağâ
Alem Mehrçerdi, Nesrin, *Rabita-i Dohter ve Peser Der Camia-i Kununi Ma*, Tahran, İntişârât-ı An, 1381.
Amedî, Abdulvahid, *Gureru’l-Hikem*, Tahran, İntişârât-ı Danışgâh-ı Tahran, 1373.
Amulî, Seyyid Haydar, *Camiu’l-Esrâr ve Menabi’u’l-Envar*, Tahran, Encumen-i İran Şinasi, Tarihsiz.
Amuzeug ve Pervereş; *Terbiyet-i Cinsî*, Mecmua-ı Makâlât, Kitab-ı Terbiyet, Kum, İntişârât-ı Terbiyet, 1383.
Bahru’l-Ulum, Seyyid Mehdi, *Du Risale Der Seyr-u Sülûk*, Tahran, Nehzet-i Zenan-ı Muselman, 1360.
Eflatun, *Devre-i Âsâr-ı Eflatun*, Farsçaya çev. Muhammed Hasan Lutfî, Muhammed Taki Berahinî, Tahran, Harezmi, 1367.
El-Hindî, Alaaddin, *Kenzu’l-Ummal*, Beyrut, Müessesetu’r-Risale, 1409 h.
Emin, Muhsin, *A’yanu’ş-Şia*, Beyrut, Daru’t-Tearuf, Tarihsiz.
Feminizm ve Daneşha-yi Feministî, *Mecmua-yi Makâlât*, Kum, Derfter-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Zenan, 1382.
Feyz Kâşânî, Molla Muhsin (Muhammed b. Murtaza), *Usulu’l-Maârif*, Kum, Deft-e Tebliğât-ı İslami, 1362.
Feyz Kâşânî, *Deh Risale*, İsfahan, Mektebetu’l İmam Emirul-Muminin, 1371.

¹²⁷ Meryem: 18-19.

¹²⁸ Yusuf: 23; bkz. *Teftir-i Sâfi*, c. 3, s. 276.

¹²⁹ *El-Vâfi*, c. 22, s. 854.

- Feyz Kâşânî, *El-Hakayık fî Mehâsini'l-Ahlâk*, Kum, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, 1383.
- Feyz Kâşânî, *El-Kelimâtu'l-Meknûne*, Tahran, Ferâhânî, 1342.
- Feyz Kâşânî, *El-Mehecce'tu'l-Beyda*, Kum, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, 1383.
- Feyz Kâşânî, *El-Vâfi*, İsfahan, Mektebetu'l-İmam Emiru'l-Muminin, 1412 h.
- Feyz Kâşânî, *En-Nuhbe fî'l-Hikmeti'l-Ameliye, ve'l-Ahkâmî's-Ser'iyye*, Kum, Sazman-ı Tebliğat, 1418 h.
- Feyz Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, Kum, İntişârât-ı Bîdar, 1377.
- Feyz Kâşânî, *Kurretu'l-Uyun*, Beyrut, Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1399 h.
- Feyz Kâşânî, *Medinu'l-Hikme*, Kum, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami.
- Feyz Kâşânî, *Mefatihü's-Serayi'*, Kum, Mecmau'z-Zehairi'l-İslamiyye, 1401 h.
- Feyz Kâşânî, *Minhacu'n-Necât*, Kum, Matbaa-ı Mehdiyye, 1362.
- Feyz Kâşânî, *Tefsiru's-Sâfi*, Beyrut, Muesseset'ul-A'lami, 1399 h.
- Gazzâlî, Muhammed, *İhya-u Ulumi'd-Din*, Beyrut, Daru'l-Kalem, tarihsiz.
- Gazzâlî, Muhammed, *Kimya-yı Saadet*, Tahran, Şirket-i İlmî Ferhengi, 1368.
- Humeynî, Ruhullah, *Misbahu'l-Hidaye*, Tahran, Peyam-ı Âzâdî, 1360.
- Hurr Amûlî, Muhammed, *Vesailü's-Şia*, Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1412 h.
- Hurr Amûlî, Muhammed, *Emelu'l-Âmil*, Tahran, Daru'l-Kitabi'l-İslami, 1362.
- İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Dar-u İhyai-t-Turasi'l-Arabî, 1408 h.
- İbn Sînâ, *Eş-Şifa*, Kitabhâne-i Ayetullah Mar'aşi Necefi, 1405 h.
- İsfahanî, Ebu'l-Kasım Ragıb, *el-Müfredat*, Tahran, El-Mektebetu'l-Murtazaviyye, 1332.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *Usulu'l-Kâfi*, Tahran, El-Mektebetu'l-İslamiyye, 1388 h.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Biharu'l-Envar*, Beyrut, Müessesetu'l-vefa, 1403 h.
- Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Camia ve Tarih Ez Didgâh-ı Kur'an*, Tahran, Sazman-ı Tebligat-ı İslamî, 1368.
- Molla Sadra, *El-Esfaru'l-Erbaa*, Kum, İntişârât-ı Mustafavî, tarihsiz.
- Mutahharî, Murtaza, *Ahlâk-ı Cinsî*, Mecmua-yı Âsâr, c. 19, Tahran, Sadra, 1379.
- Quiliyam, Suzan, *Sazgâri-yi Cinsî ve Zenaşûî*, Farsçaya çev. Behzad Rahmetî, (isimsiz) 1381.
- Şeyh İshrâk, Mecmua-yı Musannifât, Tahran, Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.
- Şukûhî, Golamhuseyn, *Mebânî ve Usul-i Amuzeş ve Pervereş*, Meşhed, Asitan-ı Kuds, 1368.
- Tabatabâî, Muhammed Huseyn, *el-Mizan fî Tefsiri'il-Kur'an*, Kum, Camia-yı Muderisin, tarihsiz.
- Tacbahş, Ahmed, *Tarih-i Safevîyye*, Tahran, Nevid, 1372.
- Tevessulî, Golam Abbas, Nazariyeha-yı Camiaşinasi, Tahran, 1369.
- Tûsî, Hâce Nasıruddin, *Ahlâk-ı Nasirî*, Tahran, Harezmi, 1369.
- Tûsî, Hâce Nasıruddin, *Evsafu'l-Eşraf*, Tahran, Vezaret-i Ferheng ve İrşad, 1369.
- Zerrinküb, Abdülhuseyn, *Ferar ez Medrese*, Tahran, Emir Kebir, 1366.

Teorik İrfan, Pratik İrfan ve Ahlak İlimi

Üstad Murtaza Mutahhari

İrfan ve Tasavvuf

İslam dünyasında ortaya çıkan, gelişen ve yayılan ilimlerden biri de irfandır. İrfanı iki yönden inceleyebiliriz: Sosyal ve kültürel boyut.

Arifler tefsirciler, hadisçiler, fıkıhçılar, kelimciler, felsefeciler, edebiyatçılar ve şairler gibi diğer kültürel sınıflarla önemli bir farka sahiptirler. Kültürel bir sınıf olmakla beraber “irfan” adında bir ilim ortaya çıkardılar, bu alanda büyük âlimler yetiştirip önemli eserler ortaya koydular. İslam dünyasında kendine özgü nitelikleri olan önemli bir toplumsal sınıfın olmasını sağladılar. Oysa fakihler, hâkimler ve benzeri kültürel sınıflar, diğerleri ile ayrılmayan sadece birer kültürel sınıfı teşkil ediyorlar.

İrfan ehli, kültürel statülerinin yanında toplumsal statüleri ile anılmış ve halk arasında çoğunlukla “tasavvufçu” olarak tanınmışlardır.

Arifler ve tasavvufçular kendilerini yeni veya ayrı bir mezhep olarak görmezler. Bu yönde bir iddiaları da olmamıştır. Bütün İslami fırkalar ve mezheplerin içinde vardılar. Bununla birlikte, birbirleriyle bağlantıları olan toplumsal bir gurubu oluşturmaktadırlar. Kendilerine özgü düşünceleri, adab ve muaşeretleri, kılık kıyafetleri, bazen özel saç ve sakallar, dergâhlardaki iskân konumları ve benzeri özellikleri onlara toplumsal-mezhepsel farklı bir görünüm ve özel bir statü kazandırmıştır.

Elbette her zaman –özellikle Şialar arasında- görünüşleri diğer irfan gurupları ile uyumsuz, derin irfani seyr-i sülûk ehli olan arifler geçmişte oldukları gibi günümüzde de vardır. Gerçek ve hakiki arifler; yüzlerce örf- âdeti ve bidati kendilerinden uyduranlar değil, sözünü ettiğimiz ariflerdir.

Biz bu makalede daha çok irfanın kültürel boyutunu ele alacağız. Yani irfanı takipçileri ve belli yöntemleri olan toplumsal sınıf ve tarikat olarak değil, bir ilim dalı ve İslam’ın kültürel kollarından biri olarak göz önünde bulunduracağız.

Arif-
lere göre, hiç kuşkusuz
insanın önünde geçmesi gere-
ken gerçek anlamda bir "sırat" vardır.
Bunu aşama aşama, menzilden menzile
ve bir sonraki menzile varabilmesi için
bir önceki menzili mutlaka aşmalıdır.
Aksi takdirde ilerlemesi müm-
kün değildir.

Toplumsal boyutu ile ele almak istersek; bu fırkanın İslam dünyasında ortaya çıkış nedenleri, olumlu veya olumsuz rolü, faydalı ve zararlı yönü, diğer İslami fırkalarla etkileşimleri, İslami ilimlere katkısı, İslam'ın dünyada yayılmasındaki etkisini tartışmak zorunda kalırız. Fakat biz konunun bu yönleri ile ilgilenmiyoruz. Biz irfanı bir ilim dalı olarak ele alacağız.

Bir ilim dalı olarak irfan, ikiye ayrılmaktadır: Pratik boyutu ve teorik boyutu.

Pratik boyutu; insanın kendisine, dünyaya ve Allah'a karşı görev ve sorumluluklarını açıklayan bölümüdür. İrfan bu yönüyle ahlakıdır. Yani daha ileride açıklayacağımız gibi pratik bir "ilim"dir. İrfanın bu bölümüne "seyr-i sülûk"

ilmi denir. Bu bölümde salike zirvesi tevhid olan insanlığın en yüksek mertebesine erişmenin yolu ve yöntemi öğretilir. Nereden başlaması, sırasıyla hangi mertebeleri ve menzilleri aşması gerektiği, mertebeler arası yolda hangi hallerin meydana geleceği ve ne tür manevi durumların varid olacağını açıklar. Elbette bütün bu aşamaları ve menzilleri, daha önce bu yolu gitmiş ve adab ve erkânını bilen kâmil bir insanın yol göstericiliği ve eşliğinde yerine getirmelidir. Aksi takdirde, yolunu kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir.

Arifler, yeni sefere çıkanlara eşlik edecek olan kâmil insanı bazen "Mürşit" ve bazen de "Hızır" olarak adlandırmışlar:

*Ey mürşit! Himmet ettiğim yolda eşlik et bana
Nitekim gidilen yol uzun ve ben acemi bir yolcuyum.
Hızır olmadan bu mertebeden geçme
Yol karanlıklarla doludur, delalet tehlikesinden kork.*

Ariflere göre, insanlığın zirvesi ve arifin seyr-i sülûğün sonunda varabileceği son aşama olan tevhid ile avamın idrak ettiği tevhid ve hatta filozofun tevhid (vacibu'l vücud) anlayışı birbirinden çok farklıdır.

Arifin inandığı tevhid, Allah'a mahsus hakiki bir varlıktır. Allah'ın dışındaki her şey birer "yansıma"dır, var değildir. Arifin tevhid anlayışı, "Allah dışında hiçbir şey yok"

demektir. Yani bütün yolları aşarak son aşama olan Allah'tan başka hiçbir şeyin olmadığı hakikatine erişmektir.

Ariflere karşı çıkanlar, bu aşamayı kabul etmezler ve kimileri bunu küfür ve ilhad olarak tanımlamıştır. Ama arifler, hakiki tevhidin bu olduğuna, diğer tevhid aşamalarının şirkin herhangi bir çeşidine giriftar olmaktan kurtulamadığını belirtmişlerdir. Ariflere göre, bu aşamaya ulaşmak akıl ve düşünce ile mümkün değildir. Bu aşamaya ancak kalbî arınma, cehd, seyr-i sülûk, nefsin tehzibi ve tezkiyesi ile mümkündür.

Bununla birlikte irfanın bu bölümü, irfanın pratik boyutudur; bu bakımdan “ne yapılmalıdır” hakkında tartışan ahlak ilmine benzer. Ancak aralarında şöyle bir fark vardır:

Birincisi, İrfan insanın kendisi, dünya ve Allah ile ilişkilerinden söz eder. Ağırlıklı olarak insan ile Allah arasındaki ilişkiden söz ederken ahlaki düzenler insan ile Allah arasındaki ilişkiden söz etmeyi bir zorunluluk olarak görmezler. Ancak mezheplerin ahlaki düzenleri, söz konusu alanla ilgilenirler.

İkincisi, irfani seyr-i sülûk –bu kavramın iki sözcüğünden de anlaşıldığı gibi- dinamik ve hareketlidir. Oysa ahlak durgun bir yapıya sahiptir. İrfan bir başlangıç noktasından başlar, amaçtan, salikin sırasıyla kat etmesi gereken mertebeler ve aşamalardan ve varılacak nihai aşamadan söz eder.

Ariflere göre, hiç kuşkusuz insanın önünde geçmesi gereken gerçek anlamda bir “sırat” vardır. Bunu aşama aşama, menzilden menzile ve bir sonraki menzile varabilmesi için bir önceki menzili mutlaka aşmalıdır. Aksi takdirde ilerlemesi mümkün değildir.

Bu yüzden ariflere göre, insan ruhu bir bitki ve bir çocuk gibidir. Gelişimi ve olgunlaşması belirli bir düzene tabidir. Ancak ahlak ruhun edinmesi gereken doğruluk, adalet, iffet, ihsan, insaf, fedakârlık gibi sadece birtakım faziletlerden söz eder. Ahlaka göre, insan ruhu birtakım süsler, resimler ve ziverlerle donatılması gereken bir eve benzer. Nereden başlayıp nerede bitmesi gereken bir sıralama söz konusu değildir. Örneği ndamdan mı başlamalı yoksa duvarlardan mı? Hangi duvardan? Duvarın üst tarafından mı yoksa alt tarafından mı?

İrfanda durum, ahlakın tam tersinedir. Deyim yerindeyse, diyalektik bir şekilde, hareketli ve dinamiktir.

Üçüncüsü, ahlakta sözü edilen ruhi unsurlar, genellikle bilinen anlamlar ve kavramlarla sınırlıdır. Ama irfandaki ruhi unsurlar, gerek anlam ve gerekse kavram olarak daha derin ve kapsamlıdır. İrfandaki seyr-i sülûkte kalbi birtakım durumlardan ve değişimlerden söz edilir. Bunlar sadece salikin mücadelesi sırasında ve mertebeleri aşarken meydana gelen durumlardır ve sıradan insanlar bundan habersizdirler.

İrfanın diğer bir yönü de varlık âleminin yorumu ile ilgilidir. Yani Allah, dünya ve insanla alakalı oluşudur. İrfan bu yönüyle felsefeye benzer, ahlak gibi insanı değiştirmeye çalışan birinci yönünün aksine, varlık âlemini yorumlamak ister. Bununla birlikte birinci yönü, ahlak ile bazı farklılıklara sahip olduğu gibi bu yönü de felsefe ile bazı farklılıklara sahiptir.

Teorik İrfan

Teorik irfan varlığı; yani Allah, dünya ve insanı yorumlamaya çalışır.

İrfanın bu bölümü ilahi felsefenin yaptığı gibi varlık âlemini yorumlama ve açıklamaya çalışır. İlahi felsefenin kendisine konu, başlangıç ve meseleleri belirlemesi gibi irfan da kendine bir konu, meseleler ve başlangıcı belirler. Felsefe istidlallerinde sadece akli ilkelere dayanırken, irfanın istidlallerinin kaynağı ve ilkeleri keşfi yani şühûdîdir. İrfan bunları aklın dili ile açıklamaya çalışır.

Rasyonel felsefenin istidlalleri, dil ile yazılıp dile ile okunan konulara benzer. Fakat irfanın istidlalleri, dilin başkasına tercüman oluşuna benzer; yani arif –en azından kendi iddiasına göre- kalbi ve bütün varlığıyla şühûd ettiğini akıl ile izah etmeye çalışır.

İrfanın varlık hakkındaki yorumu, başka bir ifadeyle irfana dayalı dünya görüşü ile felsefi dünya görüşü arasında derin farklılıklar vardır.

İlahi bir filozofa göre, hem Allah asalet sahibidir hem de Allah'ın dışındaki diğer varlıklar. Ancak Allah'ın asaleti, vacibu'l vücud ve zatı ile kaim oluşundan iken O'nun dışındaki varlıkların asaleti, mümkünü'l vücud ve başkasının zatı ile kaim ve vacibu'l vücudun malulü oluşundandır. Ama arife göre, Allah'ın dışındaki eşya, yani onun mukabilindeki –O'nun malulleri olmuş olmalarına rağmen- varlıklar yoktur. Belki de Allah'ın varlığı bütün eşyayı kuşatmıştır. Yani bütün eşya onun karşısında yer alan varlıklar olarak değil, O'nun isimleri, sıfatları ve şanlarının tecellisidir.

Filozof ile arifin bakış açıları farklıdır. Filozof dünyayı anlamaya çalışır yani, dünyaya ilişkin zihninde kapsamlı ve doğru bir tasvir edinmeye çalışır. Filozofa göre, insanın ulaşabileceği en üst merteye, aklıyla dünyayı olduğu şekilde anlamasıdır. Şöyle ki, dünya onun –insanın- varlığında rasyonel bir anlam kazansın. Bu yüzden, felsefenin tanımı hususunda şöyle denmiştir: Filozofluk, insanın aynı âlem karşısında akli bir âleme dönüşmesidir.

Ancak arifin akıl ve anlama ile bir işi yoktur. Arifin amacı varlık âleminin hakikatinin özü olan Allah'a ulaşmak, bağlanmak ve onu şühûd etmektir.

İrfana göre insanın ulaşabileceği en üst merteye varlık hakkında zihni bir tasavvura ulaşmak değildir. Bilakis seyr-i sülûk vasıtasıyla aslına geri dönmek, Hak Teâlâ'nın zatı ile arasındaki mesafeyi ortadan kaldırmak, ona tamamen yakınlaşıp fani varlığını onun bekasıyla birleştirmektir.

Filozofun araçları akıl, mantık ve istidlaldir. Ama arifin araçları kalp, mücahidet, tasfiye, tahzib, batında hareket ve arayıştır.

İrfan ve İslam

İrfan, hem teorik hem pratik yönüyle İslam ile yakından ilgilidir. Çünkü İslam, her din gibi ve hatta her dinden öte, insanın Allah, dünya ve kendisiyle ilişkisini açıklayarak varlığı yorumlamaya çalışmıştır.

Burada kaçınılmaz olarak şu mesele karşımıza çıkmaktadır: İrfanın sunduğu ile İslam'ın açıkladığı arasında nasıl bir bağ vardır?

Müslüman arifler, hiçbir zaman İslam'ın ötesinde bir iddiaya sahip olduklarını ileri sürmemişlerdir. Aksine, onlar İslami hakikatleri diğerlerinden daha iyi keşif ettiklerini ve gerçek Müslümanların kendileri olduklarını iddia etmişlerdir. Arifler –ister teorik ister pratik yönüyle olsun- daima kitap, sünnet, sire-i nebevi, imamlar ve büyük sahabelere istinatta bulunmuşlardır. Ama başkaları onlar hakkında çeşitli görüşlere sahiptirler. Şimdi söz konusu görüşleri zikredeceğiz:

1. Bir gurup Müslüman fıkahçı ve hadisçinin görüşü: Bu gurubun düşüncesine göre, arifler aslında İslam'a bağlı değildirler ve onların kitap ve sünnete istinatta bulunmaları halkı kandırmak ve Müslümanların kalbini kazanmak içindir. Ariflerin temel olarak İslam'la bir bağları yoktur.

2. Asrımızdaki bir gurup aydının görüşü: Bu gurubun İslam ile arası pekiyi sayılmaz. Bunlar geçmişte İslam ve İslam'ın kurallarına karşı bir hareket veya kıyam olduğunu düşündükleri her oluşuma büyük bir hevesle sarılmışlardır. Bunlar da birinci gurup gibi, ariflerin aslında İslam'a inanmadıklarını ve bağlı olmadıklarını ileri sürmektedir. Bu guruba göre, irfan ve tasavvuf Arap olmayanlar tarafından manevi bir kisve altında İslam ve Arap karşıtı ortaya çıkmış bir harekettir.

Her iki gurubun ortak yönü, ariflerin İslam karşıtı olduğuna inanmalarıdır. Ama görüş farklılıkları da vardır. Birinci gurup İslam'ı kutsallaştırmakta ve Müslüman halkların İslami duyarlılıklarını gözeterek irfanı “ötekileştirmeye” ve İslami ilimlerin kapsamından çıkarmaya çalışmaktadır. İkinci gurup, ariflerin şahsiyetlerine dayanarak –ki bazı arifler bütün insanlığa ortak değeri haline gelmiştir- İslam'ın aleyhine propaganda aracı olarak kullanmaya çalışmaktadırlar. Böylelikle, İslam'ı “ötekileştirerek” irfanın ince ve engin düşüncelerinin İslam kültürüne ve İslam dinine bigâne olduğunu, bunların dışarıdan İslam'a girdiğini iddia etmişlerdir. Bu vesileyle, İslam ve İslami düşüncelerin, bu tür düşüncelerden aşağı bir seviyede yer aldığını ileri sürmektedirler.

Bu guruba göre, ariflerin kitap ve sünnete istinatta bulunmalarının nedeni, halktan korkmaları ve canlarını korumak amacıyla takiye yapmalarındandır.

3. Tarafsız gurubun görüşü: Bu guruba göre, irfan ve tasavvuf özellikle pratik irfanın fırka kimliğine bürünmesiyle, Kur'an ve sünnet ile çelişen bidatler ve sapmalara rastlamak mümkündür. Ancak arifler, diğer Müslüman âlimler ve İslami fırkaların çoğu gibi İslam'a halis bir niyetle bağlıdır ve hiçbir zaman İslam karşıtı konuları iler sürmemişlerdir. Bazı hatalar işlemiş olabilirler. Tıpkı kelamcılar, filozoflar, tefsirciler, fakihler gibi. İslam ilimleri ile meşgul âlimlerin hata yapabileceği gibi arifler de kimi yerlerde hata yapmış olabilirler.

Ariflerin İslam karşıtı olduklarını iddia edenler irfan veya İslam'a karşı belli amaçları taşıyanlardır. Ariflerin kitaplarını tarafsızca inceleyenler, irfani terimlere ve literatürüne vakıf kimse, kimi hataları tespit edebilir ancak onların İslam'a karşı samimiyetlerinden ve halis niyetlerinden kuşkuya kapılmaz.

Biz üçüncü görüşü tercih ediyor ve ariflerin kötü niyetlerinin olmadıklarına inanıyoruz. Bununla birlikte, irfanda uzman, İslami ilimlere vakıf kimselerin irfani meselelerin İslam'a uygun olup olmadıklarını tarafsızca araştırma ve değerlendirmeleri gerekir.

Şeriat, Tarikat ve Hakikat

Arifler ve arif olmayanlar arasında özellikle de fakihler ile yaşadıkları görüş ayrılıklarından biri ariflerin şeriat, tarikat ve hakikat hakkındaki özel görüşlerinden kaynaklanmaktadır.

Arifler ve fakihler, şeriatın İslam'ın belli birtakım hakikatler ve maslahatlara dayanan ahkâm ve kurallarından ibaret olduğu hususunda hem fikirdirler. Fakihler bu maslahatları; genellikle insanı saadete ulaştırıcı maddi ve manevi nimetlerden en yüksek yarı elde etmesini sağlayacak şekilde yorumlamışlardır. Ama arifler, bütün yolların Allah'a çıkacağına inanırlar. Bütün maslahatlar ve hakikatler, insanı Allah'a yönelten koşullar, imkânlar, vesileler ve gereksinimler türündendir.

Fakihler göre, şeriat perdesinin altında (ahkâm ve kurallar) birtakım maslahatlar bulunmaktadır. O maslahatlar, şeriatın varlık sebebi ve ruhu konumundadır. O maslahatlara ulaşmanın tek yolu, şeriat ile amel etmektir. Fakat ariflere göre ahkâmlardaki gizli maslahatlar ve hakikatler, insanı Allah'a yakınlaştıran, ona kavuşmaya sevk eden menziller ve mertebelere dir.

Ariflere göre, şeriatın batını yoldur ve ona "tarikat" denir ve bu yolun sonu hakikattir. Yani daha önce de açıkladığımız üzere arifin kendinden ve enaniyetinden vazgeçerek ulaştığı tevhid makamıdır. Bundan dolayı, arif üç şeye inanır: Şeriat, tarikat ve hakikat. Şeriatın tarikat için bir vesile olduğunu ve tarikatın da hakikat için bir vesile olduğuna inanır.



Ariflere göre, şeriatın batını yoldur ve ona “tarikât” denir ve bu yolun sonu hakikattir. Yani daha önce de açıkladığımız üzere arifin kendinden ve enaniyetinden vazgeçerek ulaştığı tevhid makamıdır. Bundan dolayı, arif üç şeye inanır: Şeriat, tarikât ve hakikat. Şeriatın tarikât için bir vesile olduğunu ve tarikâtın da hakikat için bir vesile olduğuna inanır.

Fakihlerin İslâm hakkındaki düşünceleri, kelim derslerinde açıkladığımız gibidir; İslami kuralların üç bölüme ayrıldığına inanırlar:

Birinci bölüm, kelim ilminin üstlendiği akaid ilkeleridir. Akaid ilkeleri konusunda, insan akıl yoluyla sarsılmaz bir imana ulaşmalıdır.

İkinci bölüm, ahlakıdır. Bu bölümde insanın sorumlulukları ahlaki faziletler ve rezaletler bakımından açıklanır. Ahlak ilmi, bu açıklamaları üstlenmiştir.

Üçüncü bölüm, insanın dış davranışlarını ve amelleri ile ilgili olan ahkâmlardır. Fıkıh bu sorumluluğu üstlenmiştir.

Bu üç bölüm, birbirlerinden ayrıdır. Akaid bölümü, akıl ve düşünce ile ilgilidir. Ahlak bölümü, nefis, melekeler ve nefsanî alışkanlıklar ile ilgilidir. Ahkâm bölümü ise azalar ve uzuvlarla ilgilidir.

Ancak arifler, akaid bölümü ile ilgili olarak salt akıl ve zihni inancın yeterli olmadığına inanmaktadır. Onlara göre insan iman ettiği şeye ulaşmalı, insan ve hakikatler arasındaki perdeleri ortadan kaldıracak şeyleri yerine getirmektedir. İkinci bölüm ahlakıdır –daha önce de değinildiği gibi– statik ve kısıtlayıcı olan ahlak yetersiz görülmektedir. İlimi ve felsefi ahlak yerine özel bir terkip olan irfanın seyr-i sülûk yöntemini tavsiye etmektedirler. Üçüncü bölümle alakalı özel bir eleştirileri yoktur. Sadece belirli konularda söyleyecek sözleri vardır ve bu sözleri kimi zaman fıkhi kurallara karşı algılanabilmektedir.

Arifler, söz konusu üç bölümü “şeriat, tarikât ve hakikat” şeklinde ifade ederler. İnsanın somut anlamda birbirinden ayrı üç bölümden oluşmadığı (yani beden, nefis ve akıl birbirlerinden ayrı değil, farklılıklarına rağmen bir bütün olduklarını ve aralarındaki ilişki, zahir ve batın ilişkisidir) gibi şeriat, tarikât ve hakikat de böyledir. Yani biri zahir, diğeri batın ve ötekisi batının batınıdır. Arifler insanın varlığının mertebeleri ve merhalelerini üçten fazla olduğuna inanırlar. Yani akıl ötesi aşamalar ve mertebelerin de olduğuna inanmaktadır. Daha sonra bunu açıklayacağız inşallah.

İslami İrfanın Temelleri

Bir ilim dalını tanımak için, o ilmin tarihçesini, gelişmelerini, o ilmin ortaya çıkmasında öncü rol oynamış şahsiyetleri ve o alanda kaleme alınmış temel eserlerle aşına olmak gerekir. Bu ve dördüncü derste söz konusu meseleleri ele alacağız.

İncelenmesi gereken ilk mesele, İslami irfanın fıkıh, usul, tefsir ve hadis ilimleri gibi olup olmadığıdır. Yani irfan Müslümanların temelini İslâm’ın esas ve ilkelerinden çıkarıp onlar için belirli kural ve kaideler düzenledikleri bir ilim dalı mıdır? Yoksa tıp ve matematik gibi İslâm dünyasına dışarıdan girmiş ve İslâm kültür ve medeniyet havzasında gelişimini tamamlamış bir ilim dalı mıdır? Yoksa üçüncü bir seçenek daha mı var?

Arifler, birinci görüşten yanadırlar. Hiçbir şekilde başka bir seçeneği tercih etmeye yanaşmamaktadırlar. Bazı oryantalistler, ısrarla irfanın bütün latif ve titiz düşüncelerinin İslam dünyasının dışından İslam'a girdiklerini ileri sürmektedirler. Bazıları irfanın kökenlerini Hristiyanlığa dayandırmakta ve Müslümanların Hristiyan rahiplerle iletişimleri sonucu bu düşüncelerin etkisinde kaldıklarını ileri sürmektedir. Bazıları da İranlıların İslam'a ve Araplara tepkisi sonucu ortaya çıktığını ve diğer bir kesim de tamamen Neo-Eflatuncu felsefenin ürünü –ki bu düşüncenin kendisi Eflatun, Aristo, Pisagor, İskenderiyeli Gnostikler, Yahudi ve Hristiyan inanç ve düşüncelerinden sentezlenmiştir- olduğunu iddia etmektedirler. Kimileri de Budist düşüncenin etkisi şeklinde değerlendirmelerde bulunmuşlardır. İslam dünyasındaki İrfan karşıtları, irfan ve tasavvufun İslam'a tamamen bigâne olduğunu ve kökünün gayri İslami olduğunu kanıtlamaya çalışmış ve bu çabalarını halen daha devam ettirmektedirler.

Üçüncü görüşe göre, irfan ilk kaynakları –gerek teorik ve gerekse pratik anlamda- İslam'ın kendisidir. Bu temeller ve esaslar için bazı usul ve kaideler belirlemiştir. Bununla birlikte, dış akımların etkisinde kalan irfan kelimeler, felsefe ve özellikle de İshrak felsefesinin de etkisinde kalmıştır. Arifler, ilk İslami kaynaklar için doğru kural ve kaideleri belirlemede ne kadar başarılı olmuşlardır?

Arifler söz konusu alanda fakihler kadar başarılı olmuşlar mı? Gerçek İslam'dan sapmamak için sorumluluklarının ne kadarını yerine getirebilmişlerdir? Dış etkenler, İslami irfan üzerinde ne kadar etkili olabilmıştır? İslami irfan, dış etkenlerden ne kadar yararlanıp onları kendi bünyesine katarak içselleştirebilmiştir? Yoksa tam aksine, yabancı akımlar mı İslam irfanını etkisine aldı? Bütün bu meseleler, ayrı ayrı ve dikkatli bir şekilde incelenmeli ve araştırılmalıdır. Açık bir olan bir şey vardır o da İslami irfanın temellerinin İslam'a dayanmaktadır.

Birinci görüşün savunucuları –ikinci görüşün de bazı ileri gelenleri- İslam'ın sade ve karmaşıklıktan uzak, herkesin anlayabileceği, müphem ve gizemli içerikler taşımayan bir din olduğunu ileri sürmüşlerdir. İslam'ın temel inancı tevhiddir. İslami tevhid, örneğin evi yapanın kendisi ev ile farklılıklara sahiptir. Dünya da kendisini yaratandan ayrıdır. İnsanın dünyadaki metallerle ilişkisi, İslam'a göre zühttür. Züht, ahiretteki ebedi nimetlere kavuşmak için dünyadaki fani metallerden uzaklaşmaktır. Bunları bir tarafa bırakacak olursak, fıkıhın kefil olduğu birtakım sade pratik kurallara varırız.

Bu guruba göre, ariflerin tevhid adına söyledikleri, İslami Tevhidin ötesinde konulardır. Çünkü irfanın tanımladığı tevhide göre vahdeti vücut, Allah'ın isimleri ve sıfatlarının tecellisi dışında bir şeyin olmadığı anlamına gelir. İrfandaki seyr-i sülûk de İslam'daki zühtten farklıdır. Çünkü seyr-i sülûkte ilahi aşk ve muhabbet, Allah'ta yok olmak (fena fillah), Allah'ın arifin kalbine tecelli etmesi gibi İslami zühtte olmayan birtakım anlam ve kavramlardan söz edilmektedir. İrfandaki tarikat da İslam şeriatının ötesinde bir şeydir. Çünkü tarikat adabında sözü geçen meseleler konular, fıkıhın çerçevesi dışındadır.

Yine bu guruba göre, arifler ve tasavvufçuların kendilerine örnek ve önder olarak gördükleri sahabeler zahitlerden öte kimseler değillerdi. Onlar, irfanın seyr-i sülûkü ve irfani tevhidi bilmezlerdi. Onlar, dünya malından uzaklaşarak kendilerini ahirete adanmışlardı.

Onların ruhuna hâkim olan ilke, korku ve ümittir. Cehennem azabından korkmak ve işlenen sevaplara karşılık cennete gidebilme ümididir. Endişelendikleri başka da hiçbir şey yoktur.

Gerçek şu ki, bu gurubun ileri sürdüğü görüşleri onaylamak mümkün değildir. İslam'ın ilk temelleri, bu gurubun bilgisizliğinden veya kasıtlı bir şekilde dile getirdiklerinde çok daha engindir. Sözüünü ettikleri İslami tevhid de o kadar sade ve içeriksiz olmadığı gibi İslam'da insanın maneviyatı da kuru bir züht ile sınırlı değildir. Peygamber'in (s.a.a) sahabeleri de bahsettikleri tanımlara sığmadıkları gibi İslami adab da sadece insan uzuvlarının şehadet edecekleri kıyamet gününün korkusu ve ümidiyle sınırlı değildir.

Kur'an-ı Kerim tevhidten söz ederken Allah ve yaratılışı bir evi yapan ve ev ile mukayese etmemektedir. Kur'an, Allah'ı dünyanın yaratıcısı olarak tanıtmakla birlikte onun mukaddes zatının her zaman her yerde olduğunu belirtir:

“Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü işte oradadır.”¹

“Biz ise ona sizden daha yakınız.”²

“O, ilk ve sondur. Zâhir ve Bâtın'dır.”³

Bütün eşyanın evveli o'dur ve hepsinin sonu da O'dur. (onunla başlamış ve onunla son bulacaklardır), zahir ve görünen o'dur, batın ve görünmeyen de O'dur. Ve daha bunlara benzer birçok ayet.

Bu ayetler, sıradan insanların algıladığı tevhid anlayışının ötesinde ve yücesinde düşünceler yaratmaktadır. Kâfi'de nakledilen bir hadise göre, Allah ahirzamanda zuhur edecek insanların tevhid konusunda daha derin tefekkür edeceklerini bildiğinden hadid suresinin ilk ayetleri ile ihlas suresini nazil etmiştir.

Seyr-i sülûk ve en son mertebesi olan Hakk'a yaklaşma ile ilgili “likaulлах” ve “rızzanullah” ayetlerine bakmamız gerekir. Meleklerin peygamberler dışındaki kimselerle (Hz. Meryem gibi) ilham yoluyla irtibat kurmalarına ilişkin ayetleri ve özellikle de Peygamber (s.a.a) miracı ile ilgili ayetleri göz önünde bulundurmalıyız.

Kur'an nefsi emmare, nefsi levvame ve nefsi mutmainneden söz etmektedir. Feyiz ve leduni ilimden ve mücahide sonucu ulaşılan hidayetlerden bahsetmektedir:

Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza iletacağız.⁴

Kur'an, nefis tezkiyesinin yegâne doğruluk ve kurtuluş yolu olduğundan söz eder:

Andolsun ki, nefisini arındıran kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere gömüp kirleten kimse de ziyana uğramıştır.⁵

¹ Bakara suresi, 115. ayet

² Vakıa suresi, 85. ayet

³ Hadid suresi, 3. ayet

⁴ Ankebut suresi, 69. ayet

⁵ Şems suresi, 9-10. ayet

Kur'an, ayrıca Allah sevgisinin bütün sevgilerin ve insani bağlılıkların üzerinde olduğunu, dünyadaki bütün varlıkların her daim Allah'ı andıklarını ve zikir halinde olduklarını belirtir. İnsanların tekâmül süreçlerini tamamlamaları halinde söz konusu anma ve zikri idrak edebileceklerini hatırlatır. Ve insana yaratılışı ile ilgili olarak ilahi ruhundan üflediğinden bahsetmiştir.

Bunlar ve daha bunun dışındaki birçok husus, Allah, dünya, insan ve özellikle de Allah ve insan arasındaki ilişki hakkında çok derin ve geniş maneviyat bahşeden ayetler vardır.

Burada tartışmaya konu olan mesele, ariflerin bu kaynaklardan doğru veya yanlış ne kadar yararlanabildikleri değildir. Konu, batuluların veya batuluların İslam dünyasındaki meraklılarının İslam'ı maneviyattan yoksun ve içeriksiz olduğuna ilişkin ileri sürdükleri iddialardır. Oysa İslami metinlerdeki muazzam sermaye, bu hususta İslam dünyası için büyük bir ilham kaynağıdır. Ariflerin bu kaynaklardan doğru yararlanamadıklarını ve tanımamayan başka kimselerin bundan yararlandıklarını varsayalım.

Bununla birlikte, hadisler, hutbeler, dualar ve İslami deliller ve İslam büyüklerinin bibliyografisini yazanlar, asrısaadette yaşananların kuru bir züht ve ibadetin sadece işlenen sevaba karşılık elde edilecek ödül ile sınırlı olmadığını göstermektedir.

Rivayetler, hutbeler, dualar ve İslami deliller, çok derin anlamlar içermektedir. İslam'ın birinci dönem şahsiyetlerini konu edinen bibliyografya kitapları birtakım ruhi heyecanlar ve kıpırdamalar, kalbi aydınlanmalar, ilahi aşk ve maneviyat sevdalılarından söz ederler. Örnek olarak bunlardan birini burada zikredeceğiz.

el-Kâfi'de şöyle yazmaktadır:

Allah Resulü, bir gün sabah namazından sonra rengi solmuş, gözleri iyice çukurlaşmış ve benzi atmıştı, kendinden geçmiş bir vaziyette ve dengesini korumakta güçlük çeken gence sordu: Durumun nasıl? Dedi ki: Yakîn üzerineyim. Buyurdu: Yakîne erdiğinin alameti nedir? Dedi: geceleri derin bir keder içinde ve sürekli uyanık, gündüzleri susuz (oruçlu) hale koymuştur. Dünya ve içindekilerden ayırmış, insanları hesaba çekmek için kurulan arşı görüyorum, hepsi mahşerde toplanmış ve ben de aralarımdayım, cennet ehlini cennet nimetlerinden yararlanırken ve cehennem ehlinin de cehennemde çekmekte oldukları azabı görüyorum, kulaklarımla cehennem ateşinin gürültüsünü duymaktayım sanki. Allah resulü sahabelere dönerek buyurdu: Allah, bu gencin kalbini iman nuruyla aydınlatmıştır. Sonra gence dönerek buyurdu: bu halini muhafaza et, yitirme. Genç dedi: Allah'ın bana şehadetini nasip etmesi için dua edin. Bunun üzerinden çok zaman geçmeden bir gaza çıktı, o genç de katıldı ve şehit oldu.

Resul-i Ekrem'in (s.a.a) hayatı, sözleri ve davranışları ilahi heyecan, maneviyat ve irfani müjdelerle doludur. Peygamber'in duaları, arifler için birçok istişhad ve istinatla doludur.

Emire'l Mü'minin Ali (a.s.)'in -ki irfan ve tasavvuf ehlinin tamamına yakını kendilerini ona intisap ettirirler- sözleri bilgi ve maneviyat için ilham kaynağıdır. Nehcu'l Belaga'da yer alan iki hutbeye değineceğiz:

Allah-u Teâla isminin zikriyle kalplere huzur ve sükûnet verir, bu yüzden ağırlıktan sonra işitir, gecenin karanlığından sonra görür ve isyandan sonra itaat ederler. Her zaman ve fetretlerin olduğu her dönemde onlarla düşünceleri yoluyla konuşup sırları paylaşan ve bilgileri seviyesinde konuşan Allah erleri hep var olmuşlardır.

220. hutbede şöyle buyurmaktadır:

Allah-u Teâla isminin zikriyle kalplere huzur ve sükûnet verir, bu yüzden ağırlıktan sonra işitir, gecenin karanlığından sonra görür ve isyandan sonra itaat ederler. Her zaman ve fetretlerin olduğu her dönemde onlarla düşünceleri yoluyla konuşup sırları paylaşan ve bilgileri seviyesinde konuşan Allah erleri hep var olmuşlardır.

218. hutbede Allah erleri hakkında şöyle demektedir:

Akıllarını dinamik kılmış, nefislerini öldürmüşlerdir. Böylelikle içlerindeki kabalık nazikleşmiş, sertlikler yumuşamış, kalplerinde kıvılcımlar gibi ışıklar parıltmıştır. O nur onun yolunu aydınlatmış ve onu seyr-i sülûk yolcusu yapmıştır. Birbiri ardına açılan kapılar onu ileriye sürüklemiştir. Ta ki son kapı olan “Selamet Kapısına” varıncaya dek. Ve en son menzile ki yüklerin indirildiği yerdir. Orası ne rahat ve güvenli bir yerdir! Ayakları bedeni ile birlikte huzur içindedir. Bütün bunlar, onun kalbini rabbine adaması ve rabbini hoçnut kılması sayesinde gerçekleşmiştir.

İslam’daki dualar ve özellikle Şia kaynaklarındaki dualar zengin bir içeriğine sahiptir. Kumeyl duası, Ebu Hamza duası, Şabaniye münacaatı, Sahife-i Seccadiye’de yer alan dualar gibi. En yüce manevi düşüncelerin dile getirildikleri dualardır. Bütün bu kaynaklara rağmen halen daha yabancı kaynak arayışında mı olacağız?!

Bu akıma benzer bir hareketi de Ebuzer Gaffari’nin, döneminin zalim yöneticilerine karşı yönelttiği toplumsal eleştiri ve itirazlarda görmekteyiz. Ebuzer haksızlıklara, ayrımcılıklara, zulümlere, keyfi uygulamalara ve adaletsizliklere karşı çıktığı için ömrünün sonuna kadar sürgünler ve yalnızlıklar yaşayarak bedelini ödemiş ve o şekilde bu dünyadan geçmiştir.

“ Teorik hikmet, eşyanın hallerinin olduğu veya olacağı şekilde bilgi sahibi olmaktır. Ama pratik hikmet, insan davranışlarının (ihtiyari/iradi davranışlar) nasıl ve ne şekilde iyi veya kötü olduğunu ve neden öyle olmaması gerektiğini bilmektir. ”

Bir gurup oryantalist, Ebuzer’i harekete geçiren etken nedir? Sorusunu yöneltmiş ve buna İslam dünyasının dışından yabancı bir kaynak bulmaya çalışmışlardır. George Cordak, *İnsanlık Adaletinin Sesi: İmam Ali* adlı kitabında bu konuda şöyle demektedir:

Bu kimselere (oryantalistlere) şaşırıyorum. Bunların yaptıkları; birini nehrin kenarında görmemize rağmen, onun elindeki kaba suyu acaba nereden doldurmuştur diye arayışa girmemize benzer. Onun kabındaki su için başında durduğu nehir veya denizi görmezden gelip başka bir göl arayışına girmek gibidir! Ebuzer’in, İslam’dan başka bir kaynağa ihtiyacı mı var?! Ebuzerlerin, Muaviyelerin zulümlerine karşı kıyamlarında İslam kadar etkili başka bir ilham kaynağı olabilir mi?!

Bu girişimlerin aynısını irfan konusunda da görmekteyiz. Oryantalistler, irfanın maneviyatına ilham olabilecek İslam’ın dışında başka kaynakların arayışı içerisinde olup bu engin deryayı görmezden gelmeye çalışıyorlar. Oryantalistler ve onların doğudaki takipçilerinin iddialarının doğru çıkması için Kur’an ve bunca hadis, dua, hutbeyi görmezden mi geleceğiz?! Son dönemlerde, İslami irfan konusunda geniş araştırmalar yapmış İngiliz Nickelson ve Fransız Massignon gibi kimseler nitekim açık bir şekilde İslami irfanın kaynağının Kur’an ve sünnet olduklarını ifade etmişlerdir.

Nickelson’un bu konudaki bazı cümleleri şöyledir:

Kur’anın şöyle dediğini görüyoruz:

Allah göklerin ve yerin nurudur.⁶ O, ilk ve sondur.⁷ O’ndan başka ilah yoktur.⁸ O’nun dışındaki her şey yok olacaktır. İnsana kendi ruhumdan üfledim.⁹ İnsanı biz yaratık ve nefsinin ona verdiği vesveseyi de biz biliriz. Çünkü biz ona şah damarından daha yakınız.¹⁰ Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü işte oradadır.¹¹ Kime Allah nur vermezse, onun için nur diye bir şey yoktur.¹²

Tasavvufun kökü bu ayetlerdir. İlk tasavvufçular için Kur’an sadece Allah’ın sözleri anlamına gelmiyordu aynı zamanda Allah’a yakınlaşmanın da bir aracı sayılıyordu. Tasavvufçular

⁶ Nur suresi, 35. ayet

⁷ Hadid suresi, 3. ayet

⁸ Enam suresi, 102. ayet

⁹ Secde suresi, 9. ayet

¹⁰ Kaf suresi, 16. ayet

¹¹ Bakara suresi, 115. ayet

¹² Nur suresi, 40. ayet

ibadet ve Kur'anın çeşitli ayetlerinde derinleşerek ve özellikle de "miraç" ile ilgili rumuzlu ayetlere bakarak peygamberin eriştiği o manevi duruma erişebilmek için o ruhi durumu kendilerinde oluşturmaya çalışmaktadırlar.¹³

Yine başka bir yerde de şöyle demektedir:

Tasavvuftaki birlik ve bütünlüğü yansıtan ilkeleri her yerden daha çok Kur'an'da zikredilmiştir. Peygamber de Allah'ın şöyle buyurduğunu söylemektedir: kullanımdan ibadet ve salih amel ile bana yakınlaşanları ben de severim. Şöyle ki ben onun kulağı olurum ve o, benim aracılığım ile işitecektir. O'nun gözü olurum ve o benim aracılığım ile görür. O'nun dili ve eli olurum, benim aracılığım ile konuşur ve tutar.¹⁴

Daha önce de birkaç defa belirttiğimiz gibi mesele, arifler ve tasavvufçuların bu kaynaklardan ne kadar ilham alabildikleri değildir. Mesele; ilham kaynaklarının yabancı mı yoksa İslami metinler midir?

Ameli Hikmet / Pratik İrfan

Hikmet veya felsefeyi, eskiden iki bölüme ayırmışlardır: Nazari Hikmet/ Teorik Felsefe ve Amel Hikmet/ Pratik Felsefe. İlk başta, teorik hikmetin kullanılmayan ancak yine de bilinmesi gereken bir ilim olduğu akla gelebilir. Örneğin milyonlarca ışık yılı bize uzak mesafede olan herhangi bir yıldızın durumunu bilmek gibi. Pratik hikmet, amelde kullanılabilen işler veya durumlar hakkında bilgi sahibi olmaktır. Tıp, matematik veya geometri gibi. Ancak bu düşüncenin herhangi bir geçerliliği yoktur. Teorik ve pratik hikmetin kıstası, başka bir şeydir. Bu konuyu herkesten daha iyi açıklayan İbn Sina'dır. O, *Şifa*'nın mantığında, *Şifa*'nın ilahiyatında ve *Mübahisat* kitabında oldukça güzel bir şekilde açıklamıştır. Biz şimdilik bu derslerimizde onun açıklaması ve incelemesine giremeyeceğiz.

Teorik ve pratik hikmet için burada ortaya koyabileceğimiz kıstas şundan ibarettir: Teorik hikmet, eşyanın hallerinin olduğu veya olacağı şekilde bilgi sahibi olmaktır. Ama pratik hikmet, insan davranışlarının¹⁵ (ihtiyari/iradi davranışlar) nasıl ve ne şekilde iyi veya kötü olduğunu ve neden öyle olmaması gerektiğini bilmektir.¹⁶ Örneğin dünya, âlim bir mebbe tarafından sadır olmuştur. Veya bütün doğal birleşikler birkaç sınırlı etkene dönüşürler. Yahut ondalıkların çarpımı veya bölünmesi öyle ya da böyledir. Bunların hepsi teorik hikmetin bir parçasıdır.

¹³ İslam'ın Mirası adlı kitap, İslam hakkında çalışma yapmış bir grup oryantalist.

¹⁴ Kudsi hadis.

¹⁵ Elbette daha iyi bir düzen hakkında, var olan ve yaşanmakta olan ideal olan mıdır yoksa daha iyi ve daha üstün bir düzen mümkün mü? Ancak bu konunun kendisi pratik hikmetin değil, teorik hikmetin konusudur.

¹⁶ Felsefenin İlkeleri hakkındaki altıncı maddede "olması gerekenler" konusuna değinilmiştir. Ancak davranışların nasıl daha iyi ve kamil olacağı konusuna –pratik akıl ve hikmetin gereği olmasına rağmen– değinilmemiştir.

Kıyasıca: Teorik hikmet, “var olan” ve pratik hikmet “olması ve olmaması gereken”lerden söz eder. Teorik hikmetin konuları haber cümlesi türündendirler fakat pratik hikmetin konuları inşai cümleler türündendir.

Pratik hikmet, insanın sorumluluklarını ve görevlerini bilmesinden ibarettir; yani insanın ilahi veya beşeri olan kanunlar tarafından belirlenen değil –bu tamamen farklı bir konudur– salt insan bilgisine dayanan kanunun belirlediği birtakım görev ve sorumluluklardır.

Pratik hikmeti ön plana çıkarırlar, insanın birtakım sorumluluklarının olduğuna ve bunların akıl ve bilgi yoluyla keşfedebileceğine inanırlar.¹⁷

Teorik hikmet ilahiyat, tabiiyat ve riyaziyata ayrılır. Bundan dolayı, oldukça geniş bir alana yayılır. Neredeyse bütün beşeri ilimleri kapsamaktadır. Ama pratik hikmet ahlak, ev idaresi ve toplum yönetimi ile ilgilidir. Gördüğümüz gibi pratik hikmet, sosyal bilimlere kapsamaktadır. Ancak sosyal bilimlerin de tamamını değil, bir kısmını kapsar.

Pratik hikmet çeşitli yönlerden sınırlıdır: Birincisi, insan ile sınırlıdır. İnsan dışındakileri kapsamaz. İkincisi, insanın iradi davranışları ile sınırlıdır. Yani insan bedeni ve ruhunun –tıp, fizyoloji ve psikolojinin alanına giren– iradi olmayan yönüyle ilgilenmez. Üçüncüsü, insanın iradi davranışlarının nasıl olması ve olmaması gerektiği kısmıyla ilgilendir. Bundan dolayı, algı mekanizması olan aklın gücü ve uygulama mekanizması olan iradenin gücüyle ilgilenir. Hayal (algı mekanizmasının) ve arzu (uygulama mekanizmasının) ile ilgilenmez. Bu yüzden, insanın iradesi ve o iradenin gerçekleşmesi için yerine gelmesi zorunlu olan koşulların neler oldukları hakkındaki tartışma veya insan iradesinin mahiyeti, insan muhtar mı (iradesi var mı) yoksa mecbur mu (iradesi yok mudur) tartışmaları pratik hikmetin alanının dışındadır. Bu konular, daha çok psikoloji veya felsefenin alanına girerler. Dördüncüsü, pratik hikmet bütün “olması gerekenlerden” değil, tür, genel, mutlak ve insanla ilgili “olması gerekenlerden” söz eder. Bireysel ve göreceli olanlar da konu edinmez.

Sözünü ettiğimiz son bölüme açıklık getirmeliyiz. İnsanın işlediği her davranış, birtakım ön hazırlık ve koşulların yerine gelmesini gerektirir: Birincisi, ona ilişkin bir tasavvurda bulunmalıdır. İkincisi, yapacağı işe ilişkin onda arzu veya yapmayacağı bir şeye karşı onda korku oluşmalıdır. Üçüncüsü, yapacağı işin faydalı olup olmayacağına ilişkin tasdikli bir yargıya varmış olması gerekir. Dördüncüsü, yapması gerektiği veya yapmaması gerektiği konusunda bir tür inşai bir yargıya varmalıdır. Beşincisi, irade ve kararın bir bütün olarak aynı yönde tecelli etmesi gerekir.

Bu ön koşullar tartışmasız olarak tahakkuk bulmalıdır. Sadece tasdikli yargı (faydalı olup olmayacağı) ve inşai yargı (olması ve olmaması gereken) konusunda söylenecek birkaç şey vardır. İradi olan her davranış konusunda zihinde gerçekten iki tür yargı mı oluşuyor? Biri yararlı olup olmayacağı ve diğeri olması ve olmaması gerektiğine ilişkin iki yargı mı yoksa daha fazla yargı çeşidi ile mi karşı karşıyayız? Eğer sadece bir yargı çeşidi söz konusu ise, o zaman o ikisinden hangisi olacaktır?

¹⁷ Aklın kendisi yargı mercii de olabilir. Başka bir erk değil, sadece akıl.

Doğru olanı, her iki yargının da gerçekleşmesidir. İnşai yargının etkin olduğunu görüyoruz. Herkes yapmakta olduğu işe ilişkin kendisini onu “yapmak zorunda” olduğunu inanmaktadır. Kendince şu yargıda bulunmaktadır: Birincisi, bunu yapmalıyım. “Yapmalı ve yapmamalı” düşüncesi, insanın kendi iradesiyle belirlediği amaçtan kaynaklanır; her iradi eylem, bir amacı gerçekleştirmek veya bir maksada ulaşmak için gerçekleştirilir. “Yapması ve yapmaması gerekenler” yargısı şu anlama gelmektedir: Filan amaca ulaşmak için filan eylemi gerçekleştirmeliyim. Yani herhangi bir hedef söz konusu değilse, herhangi bir “zorunluluk” da yoktur.

Doğrusu, bir insan diğer bir insanı bir işi yapmaya zorlarken veya onu yapmaktan alıyorken, ona emretmekte veya yasaklamaktadır. Emretmek (yapmalı) veya yasaklamak (yapmamalı) yoluyla inşa ettiği aslında muhatabını bir işi yapmaya yönlendirmek veya bir işi yapmaktan sakındırmaktır. Bu emretme ve sakındırmalardan bir amaç gütmektedir. Bu emir ve yasaklamalar, itaatler ve boyun eğmeler, emredicinin ve yasaklayıcının belirli bir amaca ulaşmak istemesindedir. İnsan zihni de bir amaca ulaşabilmek için “yapmalı veya yapmamalı” ifadelerini kullanmaktan başka seçenek olmadığını bilir.

Bu yüzden “yapmalı veya yapmamalı” ifadeleri, bütün iradi işlerde kullanılır. Sadece belirli bir iş için kullanılmakla sınırlı değildir. Her “yapmalı veya yapmamalı” sözcüğü kullanıldığında beraberinde failin belirli bir amaç sahibi olduğu da ortaya çıkar. Bundan dolayı, çeşitli ve zaman zaman karşıt hedefler taşıyan kimselerde, zıt “sakındırmalar” da ortaya çıkabilir. Örneğin iki düşman veya iki rakipten her biri, diğerinin zıddına amaç taşır. Dolayısıyla kaçınılmaz olarak her birinin zihnindeki “emretmeler veya sakındırmalar” birbirine karşıt olacaktır. Düşmanlardan her birinin amacı, zafere ulaşıp muhatabını yenmektir. Her düşman, kendi nezdinde şunu düşünmektedir; filan imtiyazı mutlaka ben kazanmalıyım ve o kaybetmelidir.

Bütün cüz’i, bireysel, göreceli ve geçici nitelikteki “yapmalı veya yapmamalı” ifadeleri buradan neşet eder. Görüşler ve bakış açıları çeşitli olduğundan “yapmalı veya yapmamalı” da tezat teşkil edebilir.

Örneğin iki kişi güreşte karşılaşıyorsa, üçüncü kişi şöyle düşünür; “A” yarışmacısı kazanmak için şu hareketi yapmalıdır ve “B” yarışmacısı onun kazanmaması için bu hareketi yapmasına izin vermemeli ve kendisinin kazanabilmesi için de filan hareketi yapması gerekir. Bireysel, cüz’i, göreceli ve geçici olan bu tür emretme ve sakındırmalar, pratik hikmetin kapsamına girmezler.

Burada başka bir mesele gündeme gelmektedir. İnsan aklı ve bilgisi, herkesin bakış açısına göre eşit emretme ve sakındırma şekli var mıdır? Yani cüz’i değil genel, göreceli değil mutlak, geçici değil daimi olan türden emretme ve sakındırmalar var mıdır? Yoksa aslında böyle bir emir ve sakındırma söz konusu değil midir?

Ahlaki, ailevi veya toplumsal değerler olarak adlandırılan –veya en azından adlandırılabilen- şeylerin hepsi bu türdendir. İnsanın doğru sözlü ve dürüst olması, iyilik ve hizmet etmesi, genelin çıkarlarını bireysel çıkarlarına tercih etmesi, iyiliğe iyilikle karşılık vermesi, özgür ve özgürlükçü olması, adil ve adaleti yayan olması, zulme ve zalime karşı

olması, cesur ve yürekli olması, bağışlayıcı ve fedakâr olması, muttaki ve sakınan olması gibi yargıları vicdanında barındırıyor mu? Eğer söz konusu yargılar insanoğlunun vicdanında yer etmişse, artık bireysel değil genelin maslahatı ön plana çıkar, göreceli değil mutlaktır, geçici değil daimidir. Bu genel ve mutlak yargıların varlığını inkâr ederseniz teorik hikmeti (akli ve istidlali) pratik hikmet (akli ve istidlali) karşısında inkar etmiş oluruz. Bu durumda, anlamını yitirecek olan tecrübi ahlakı yeniden gözden geçirmemiz gerekecektir. Ama bu yargıları genel, ortak ve mutlak olarak kabul edersek, pratik hikmet işte o zaman anlam kazanır; yani teorik hikmette nazari düşüncelerimizin şekillenebilmesi için birtakım ön hazırlıkların yerine getirilmesine ilişkin bazı ilkeler olduğu gibi tecrübi ilimlerde de birtakım ilk genel ve mutlak ilkelerin olması zorunludur. Söz konusu ilkelere gerekliliğini veya varlığını reddettiğimiz takdirde ahlaki ve insani değerlerden söz etmek anlamsız olur. Söz konusu ilkelerin varlığını kabul etmekle işimiz bitmiyor ve ortaya yeni sorular çıkıyor.

Pratik hikmetin ilkelerinin analizinde şöyle bir soru ile karşı karşıya kalabiliriz: Genel ve mutlak yargılar hangi temellere dayanmaktadır? Bu oldukça geniş ve derin bir konu olmakla birlikte çok önemli olduğundan öğrencilerimizin şimdiden konu ile aşina olmaları bakımından açıklamayı gerekli görüyoruz. Bu konuda üç görüş vardır:

1. Bu tür yargılar, belli bir amaca ulaşabilmenin koşulu sayılan cüz'î ve göreceli yargıların aksine, bizzat kendileri amaç olan işlere ilişkindir. Örneğin doğru sözlü ve dürüst olunmalı diyoruz. Neden? Doğruluğun kendisi için doğru olunmalı. Doğruluk, insanın zatına ve fitratına uygun hakiki kemale erme aracıdır. Başka bir ifadeyle, doğru sözlü ve dürüst olmak, nefsin kemale ermesi, hayır ve fazilet niteliği bakımından zati bir değere sahiptir. Doğruluk ve dürüstlüğü zâtında makul bir iyilik ve zati bir güzellik vardır. Dürüstlüğü kendisi, insan nefsinin hayrına ve kemaline vesiledir. Yalan, insanın özüne aykırıdır. Başka bir ifadeyle, insansı bir amaç olduğundan bütün insanların ortak amacı sayılır.

İnsan, doğruluğu başka bir amaç için değil, bizzat doğru olduğu için tercih eder. Aslında bireyin zati kemal anlayışına sahip olması, insan topluluğunun da faydasıdır. İnsan topluluğunun yararına olması, bireyin layık olduğu insani kemal derecesine ulaşması bakımındandır. Öyleyse, bireyin hayrı ve kemale erebilmesi için uygun olan, toplumun ve doğrusu diğer bireylerin de yararındadır. Bireysel hayır ve rüşt, toplumsal yararın gözetilmesine bağlıdır.

2. İkinci görüşe göre doğruluk, dürüstlük, adalet ve bunlara benzer değerler, genel ve mutlak olmakla birlikte, bizzat amaç değillerdir. Bu tür insani düşüncelerde gözetilen amaç, bilerek veya bilmeyerek başkalarının hayrını gözetmektir. İnsan, yaratılışı gereği toplumsal bir varlıktır. İnsan iki tür amaç taşımakta, iki tür işe zati eğilimi var ve bu iki işten haz almaktadır: Biri, onu kendi ferdi amaçları, yararları ve olgunluklarına ulaştırır. Diğer sonuçları bakımından başka insanların ihtiyaçlarını temin etmeye ve amaçlarına ulaşmasına vesile olan işlerdir. Öyleyse insan fitratı, zihin mekanizması, duyguları ve eğilimleri bakımından hem kendi ve hem başka bireylerin yararına çalışan bir varlıktır. Pratik hikmet olarak adlandırılan alan, birtakım amaçlara ulaşmak için yapılması gerekenlerden oluşmaktadır. Bu yapılması gerekenler ile diğer yapılması ve yapılmaması gerekenler arasında

fark yoktur. Herhangi bir fark varsa da insani amaçlardan kaynaklanmaktadır. Bazı amaçlar, bireyin kendi nihai olgunluğu ile ilgiliyken diğer bazıları, diğer bireylerin amaçlarıyla ilgilidir.¹⁸ Başka fertlerle alakalı olduğunda, olması veya olmaması gerekenler genel ve mutlaklardır ve pratik hikmetin alanına girerler. Örneğin kendi açlığını gidermek için yaptığım şey, bireysel, göreceli, hayvani, uygunsuz ve değersizdir. Ama başka insanların karınlarını doyurmaları için yaptığım işler, genel, yüce, insani ve değerlidir. Amaç doymaktır ancak doymanın kendisi sıradan bir iştir. Doyman için yapılan işler ferdi ise: “Ben doymalıyım” (kaçınılmaz olarak her insanda kendine özgü ve cüz’i bir şekilde vardır) sıradan bir iştir. Ama genel bir nitelik taşıyorsa: “Başkaları doymalıdır” (bu düşünce ister istemez herkesin zihninde eşit bir şekilde vardır) yüce, kutsal ve değerlidir. Bundan dolayı, bu düşüncenin değeri, kutsallığı ve yüceliği, onun genel ve ortak olmasındandır.

3.Üçüncü görüş, birinci görüşün aksine yapılan ahlaki işlerin bizzat kendilerinin amaç olmadığını ve amacın başka şeyler olduğunu ileri sürer. Amaç, bireyin de bir parçası olduğu toplumun, yararı ve gelişimidir; yani toplum, dışsal ve bigâne bir amaç değildir. Belki de ferdi ve biyolojik “ben”in ötesinde –ki ferdi ve biyolojik “ben”den daha yücedir- bir “ben” amaçlanmıştır. Temel olarak –ikinci görüşe göre ki başkalarının zatın dışındaki ahlaki değerlerin amacı olduğuna inanmasının aksine- belirli bir amaç doğrultusunda hareket eden insan veya herhangi bir varlığın kendisine bigâne olması imkânsızdır. Her hareket, daima bir amaca odaklıdır ve o amaç nihayet itibariyle onun kendisidir. Her hareketin eksikliği kendindedir ve kemale ermesi yine kendisiyledir. Her hareket kuvve/potansiyelden fiile/pratiğe doğrudur. Kuvve ve fiil de Allah’ın hakikatlerindedir. Toplum amaçtır, fakat zatı dışında değil, zatı itibariyle amaçtır.

Konun özeti şudur: Toplum, itibari bir olgu değil, bir hakikat ve gerçekliktir. Toplumun bireylerden oluşması, itibari değil, gerçektir; yani toplumu oluşturan bireyler, cisim olarak birbirlerinden ayrı olabilir ve gerçek bir birlik olmayabilirler. Ancak ruhi ve kültürel bakımdan birbirlerinden karşılıklı etkileşim içerisinde olmaları neticesinde gerçek bir

Toplum “şahıs” olmak açısından çokludur ve bir vahdet söz konusu değildir. Ancak şahsiyet bakımından gerçek bir birliğe ulaşmışlardır; “beden” olarak çoğuldurlar faka “vicdan” olarak birdirler. Diğer bir değişle, bireyin vicdanı, genelin vicdanının gerçek bir parçasıdır.

¹⁸ Daha iyi bir ifadeyle, ahlaki olarak yapılması gerekenlere ait olanlar ile diğer alanlardaki yapılması gerekenlere ait olanlar, zati bakımdan birbirlerinden farklı değillerdir. Bu açıdan bakıldığında yemek ve hizmet etmek arasından herhangi bir fark yoktur; fark, kendisi dışındaki ve izafi olan fillerdedir. Yani kendisi ile ilgili olduğunda normal, başkaları ile ilgili olduğunda yücedir. Ahlaki bir kıstas açısından değerlendirildiğinde, başkası için olmaktır ve başka ahlaki bir kıstasa göre ise genel olmak ve insanlık içindir.

birlik ortaya çıkarabilirler. Başka bir ifadeyle, toplum “şahıs” olmak açısından çokludur ve bir vahdet söz konusu değildir. Ancak şahsiyet bakımından gerçek bir birliğe ulaşmışlardır; “beden” olarak çoğuldurlar faka “vicdan” olarak birdirler. Diğer bir deyişle, bireyin vicdanı, genelin vicdanının gerçek bir parçasıdır.

Doğrusu, her birey iki tür “ben”e, vicdana, şahsiyete ve duyguya sahiptir. Bunlardan biri, biyolojik ve hayvani tarafı olan “bendir”. Diğeri, toplumsal ve insani yönünün ürünü olan “bendir”. İnsan, iki ben arasında kendisini birey olarak görür. Diğer ben’inde ise toplumsal yönünü görür. Aslında bireyin varlığında kendisini hisseden, algılayan ve bilinçli olan, toplumdur. Bireyin varlığında kendisini hisseden ve bilince ulaşan toplum, kaçınılmaz olarak birtakım amaçlara sahiptir. Yani o hedeflere uygun olması ve olmaması gereken birtakım düşüncelere sahiptir.

Pratik hikmet olarak adlandırılan –genel, müşterek, daimi ve mutlak yönü olan– şey, insanoğlunun toplumsal “beninin” kemale erme ve amaçlarına ulaşma isteğine ilişkin yarattığı düşüncelerdir.

Bu düşüncelerin bireysel düşüncelere karşı değer ve kutsallık ölçüsü, onların genel oluşuna değil, bir bütün oluşundan kaynaklanır. Genel ve bütün arasındaki fark mantıkta izah edilmiştir.

Sözünü ettiğimiz bu üç varsayımdan birincisi, bireyin iki karakterli ve iki aşamalı oluşunu vurgulamaktadır. İnsan iki yönü olan ve iki aşamalı bir hakikate sahiptir. Değersiz yönü toprak ve hayvan ve melekuî ve yüce yönü; iki “ben” ve iki “ego”ya sahip bir varlık. İnsanın asıl ve gerçek “egosu”, melekuî olan “egosudur”. Toprak olan “egosu” ise, melekuî olan “egosuna” ulaşmak için sadece bir vesile ve hazırlık vazifesi görür. İşler, onun hâkî “egosu” ile sınırlı olduğu sürece, genel ve değersizdir. Ancak onun yüce yönüyle ilgili olan “egosu”, manevi amaçlardan kaynaklanır. Başka bir ifadeyle, onun insani ve ilahi zati kerametinden kaynaklanır. Bu yüzden değer, kutsallık ve yücelik kazanır. Diğer bir deyişle: ahlaki değerler, birtakım teorik kemallerden değil, pratik nefsanî kemallerden oluşurlar. Yani nefsin insani olmayan yönüyle ilişkisi, beden ve toplumsal yaşamı ilgilendiren kemallerdir. Oysa teorik kemaller, nefsin kendisinden üstün olan ile ilişkisi, yani Allah ve dünyanın genel düzeni ile ilgilidirler.

İbn Sina ve Molla Sadra’dan verdiğimiz örnek alıntılar, hemen hemen bu anlama gelmektedir.

İkinci görüş, insanın çift karakterli oluşuna dayanmaz. Onun çifte amaçlar taşımaya dayanır. Bazı bireysel amaçları, onun bireysel ihtiyaçlarını temin etmek içindir ve diğer bazı amaçları da başkalarının ihtiyaçlarını temin etmek içindir. Başka bir ifadeyle, her ferdin benliğine yerleştirilmiş olan ve kendi ihtiyaçlarıyla hiçbir ilgisi bulunmayıp başkalarının ihtiyaçları ile alakalı bir şey vardır. Annenin göğüslerle ve süt mekanizmasıyla donatılması gibi. Bu göğüsler ve süt mekanizması anne için değil çocuğunun ihtiyaçları temin etmesi için donatılmıştır.

Üçüncü görüş, insanın çift karakterli bir kişiliğe sahip olduğunu savunur. Ancak bu çift karakterlilik, hâkî bir kişilik ve hâkî üstü bir kişilik şeklinde değildir. Buradaki çift

karakterlilik bireysel, biyolojik ve tabii kişiliği ile toplumsal, kültürel ve insani kişiliğinden oluşur. İnsan bir taraftan bireysel birtakım faaliyetlerde bulunur. Bundan dolayı, bazı yapması ve yapmaması gerekenler –kimi zaman kişisel çıkarlarına da aykırı olmakla birlikte- karşısına çıkabilir. Ferdi ve biyolojik “ego”nun yanında toplumsal bir “ego”ya da sahiptir.

İnsanın sosyal “ego”su ve toplumsal kişiliği doğal, biyolojik, fitri veya ilahi değildir. Belki de iktisabi ve toplumsal ve de bir arada yaşamının gereksinimidir.¹⁹

Biz bu üç görüş arasından birinci görüşü tercih ediyoruz. Bu hususla ilgili daha detaylı bir tartışmayı sonraya bırakıyoruz. Bütün bunlara karşın, yukarıdaki açıklama ahlaki yargıların kalıcı yönünü değil, genel yönünü yansıttığı söylenebilir.

Bu varsayımına verilebilecek cevap şudur: Kalıcılık yönü, insanın nevi ile ilgilidir. İnsan, nevinden çıkmış mıdır? Yoksa gelişmeler insanı türünden dışarı çıkarmaz ve insanın gerçek kemali onun nevilik sürecinde midir? Toplumsal yönü de insanın nevine tabidir. Yani toplumsal nevi, ferdi nevine tabidir.

Ahlak İlimi

Daha önce pratik hikmetin üç bölüme ayrıldığını belirtmiştik: Ahlak, aile düzeni ve toplumsal düzen. Şimdi ahlak konusunu açıklamaya çalışacağız.

Ahlaki genel olarak şu şekilde tanımlamaktadırlar: Nasıl yaşanacağını veya nasıl yaşanması gerektiğini öğreten ilimdir. Başka bir tanıma göre ahlak, hangi yaşam tarzının iyi olduğunu ve insanların nasıl davranmaları gerektiğini öğretmeye çalışır.

Ahlakın bu tanımı, kavramların genel ve mutlak olması koşuluyla göz önünde bulundurursak doğrudur. İnsan, insan oluşundan dolayı nasıl yaşamalıdır? Ona uygun iyi yaşam hangisidir?

Ancak sadece kendisi hakkında karar almak isteyen bir bireyi göz önünde bulundurursak- bu kararı başkalarını kapsamıyorsa- doğru bir tanım değildir.

Bununla birlikte, ahlaki kavram ve anlamlar farklıdır. O fark da şudur: İnsan değerli, kutsal ve ulvi olabilmek için nasıl yaşamalıdır? Değerli ve sıradan bir eylemin ötesine geçebilmek, ahlaktaki fiil kavramının bir parçasıdır.

Bundan dolayı, bazı ekoller –daha sonra açıklayacağımız gibi- ahlaki sistemlere sahip olduklarını iddia etmelerine rağmen aslında ahlaki bir düzenleri yoktur. Söz konusu ekoller “nasıl yaşanmalıdır” hakkında birtakım açıklamalarda bulunmuşlardır. Ancak daha önce açıkladığımız gibi bütün yapılması gerekenler pratik hikmetin bir parçası –ahlak bunun temel direklerinden biridir- sayılmazlar. Doğrusu, ahlaka ilişkin olan sadece “nasıl yaşan-

¹⁹ Başka bir ifadeyle, birinci görüş insanın manevi, değersel ve rasyonel bir bakış açısına sahip olduğunu ileri sürmektedir. İkinci görüş, insanın ötekisi ve genel bir bakış açısına sahip olduğunu ileri sürmektedir. Üçüncü görüş ise, insanın toplumsal ve genel bir bakış açısına sahip olduğunu iddia eder.

Ahlaki genel olarak şu şekilde tanımlamaktadırlar: Nasıl yaşanacağını veya nasıl yaşanması gerektiğini öğreten ilimdir. Başka bir tanıma göre ahlak, hangi yaşam tarzının iyi olduğunu ve insanların nasıl davranmaları gerektiğini öğretmeye çalışır.

malıdır?” ile sınırlı değildir. Değerli, ulvi ve kutsal yaşayabilmek için nasıl yaşanmalıdır? Sorusuna cevap verebilmelidir.

Burada gözetilmesi gereken başka bir husus daha vardır. Genellikle ahlakın iki hususta nasıl yaşamamız gerektiğine ilişkin bize emrettiğini söylerler: Biri nasıl davranmamız gerektiği diğeri nasıl olmamız gerektiği. Nasıl yaşanması gerektiği hususu da iki kısma ayrılır: Nasıl davranılmalı ve nasıl olunmalıdır. Nasıl davranılacağı, insanın amelleri ile ilgilidir –söylemlerini de kapsar- ve nasıl olunması gerektiğidir. Nasıl olunmalı ise, insanın huyları ve melekeleri ile ilgilidir. Nasıl ve ne nitelikte olmalıdır. Bu açıklama gereği insanın davranışları, huyları ve alışkanlıkları perde arkasında bir varlık ve bir mahiyet vardır. Ahlak, insanın mahiyeti ile ilgilenmez.

Ancak bir taraftan varlığın asaleti teorisinin ahlaka bakış açısı, diğer taraftan insanın potansiyel ve bilinmez insani kişiliği, davranış biçiminin huy ve alışkanlıkların oluşumuna etkisi ve insanın varoluşsal yönünün belirlenmesinde huy ve alışkanlıkların rolü dikkate alındığında ahlak ilmi, sadece “nasıl yaşanmalıdır” dan ibaret olmadığı, aynı zamanda “ne olduğunun” da ilmidir.

Ahlakta Dürüstlük ve Dürüst Olmamamın Ölçüsü

Burada aydınlatılması gereken bir husus vardır. O da teorik hikmette –ilahiyat, tabiiyat, matematik - teorilerin ve görüşlerin doğruluğunu ve yanlışlığını ölçebilmek için belirli bir kriter ve mantık vardı. Eğer istidlal, ilahi ilimlerdeki istidlaller gibi kıyasi istidlal olursa, formel mantığın kriterleri yeterli olur. Yani istidlalin şekli, mantık kurallarına uygun ve birincil açık ilkelere, duyumlara ve tecrübeye dayalı olmalıdır. Eğer istidlal, tecrübi istidlal ise, o teorinin geçerliliğini ve doğruluğunu ölçmek için pratik ve somut deney yeterli olacaktır.

Pratik hikmette durum nasıldır? Pratik hikmetin konularının hiçbirinin yukarıdaki iki yöntemle ispatlanamayacağı ileri sürülebilir; ne kıyas ve mantık yoluyla ve ne deneysel ve tecrübi yöntemlerle. Ama kıyas yöntemi de ilk bedihiler, duyumlar veya vicdanlar ve tecrübelerle dayanmaktadır. Oysa pratik hikmet, iyi ve kötü kavramlarıyla ilgilidir. İyi ve kötü kavramı da yapılması ve yapılmaması gerekenlerden oluşur. Yapılması ve yapılmaması gerekenler de hoşlanmak veya hoşlanmamaya bağlıdır. Hoşlanmak ve hoşlanmamak ise, insana göre değişkenlik arz eder. İnsanlar kişisel konumları, çıkarları, tabi oldukları milliyet, buldukları sınıf, takipçisi oldukları inanç ve amaçlar, farklı istekleri amaçları olduğundan değişik şeylerden hoşlanırlar. Bu durumda yapılması ve yapılmaması gerekenler,

ona paralel olarak iyilikler ve kötülükler tamamen göreceli ve zihnidirler. Öyleyse, ahlaki birtakım işler somut olmadıklarından deneysel ve mantıksal olarak ispatlanamazlar.

Bertrand Russel, felsefi analizinde bu mantıksal sonuca ulaşan kimselerdendir. O, *Tarih Felsefesi* adlı kitabında Eflatun'un "Adalet" teorisini açıklarken "adalet, güçlülerin çıkarlarından başka bir şey değildir" şeklindeki Thrasymachus'un tarihi eleştirisini de aktarmakta ve şöyle demektedir:

"Bu görüş, ahlak ve siyasetin temel meselelerinden birini gündeme getirmektedir. Söz konusu mesele, "iyi ve kötü" kavramlarını kullanan kimsenin ifade ettiği şey önemlidir. Bunları birbirinden ayırt edebilecek bir kriter var mıdır? Eğer böyle bir kriter yoksa, Thrasymachus'un dile getirdiği sonuçlar kaçınılmaz olacaktır. Ama böyle bir kriterin varlığından nasıl söz edilebilir?"²⁰

Yine aynı eserin başka bir yerinde şöyle demektedir:

Eflatun ve Thrasymachus arasındaki görüş ayrılıkları çok önemlidir... Eflatun, kendi yazdığı "Cumhuriyet" teorisinin "iyi" olduğunu ispatlayabileceğini düşünmektedir. Ahlakın somut bir karşılığı olduğuna inanan demokrat bir kimse de Eflatun'un cumhuriyet teorisinin "kötü" olduğunu ve bunu ispatlayabileceğini düşünmektedir. Fakat Thrasymachus'un görüşlerini benimseyen bir kimse de şöyle diyecektir: Mesele ispat etmek veya geçersizliğini kanıtlamak değildir; mesele Eflatun'un ortaya koyduğu devlet anlayışını "seviyor musunuz sevmiyor musunuz? Eğer seviyorsanız, sizin için iyi anlam ifade eder. Eğer sevmiyorsanız, sizin için de kötü anlam ifade eder. Bir kısmı seviyor ve bir kısmı sevmiyorsa, bir "gerekçeye" dayanarak yönetemezsiniz. Bu durumda, ister açık ister gizli olsun güç kullanmak zorunda kalınır."²¹

Russel kısaca şunu demek istiyor: İyi ve kötü kavramı, onu o anlamda düşünen ile araştırılan şey arasındaki ilişkinin açıklayıcısıdır. Eğer söz konusu ilişki sevmeye dayalı bir ilişki ise, o iyidir ve eğer söz konusu ilişki nefrete dayalı bir ilişki ise, o kötüdür. Eğer ne sevilen ve ne nefret edilen bir şey ise, o şey ne iyidir ve ne kötüdür.

Bir anlam ve kavram belirli bir şeye yüklendiğinde ve o şeyin başka bir şey ile ilişkisi varsa, o anlam ve kavram artık genellik ifade edemez.

Russel'in buna cevabı şudur: Birincisi, sevmenin kökünü bulmalıyız. İnsan neden bir şeyi sever ve diğer bir şeyi sevmez. İnsan ancak hayatında kendisine –sadece belli bir açıdan da olsa- faydası olan bir şeyi sever. Başka bir ifadeyle, doğa her zaman mükemmelliğe doğru hareket halindedir. İnsanı, iradesi aracılığıyla gerçekleştirmekte olduğu şeye ilişkin çalışmaya ve eyleme zorlamak için şevk, ilgi, sevgiyi onun özüne yerleştirmiştir. Tıpkı "yapılması ve yapılmaması gerekeni" ve "iyi ve kötüyü" onun özüne yerleştirdiği gibi.

Tabiat, bireyin kemal ve maslahatı doğrultusunda hareket etmektedir. Tabiat türün kemali ve maslahatı doğrultusunda hareket eder. Bireyin kemali temel bazı bölümlerde türün

²⁰ Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 242.

²¹ A.g.e s. 244.

kemal'ından ayrı değildir. Türün kemali esas olan ve ferdin kemali de türün kemali olan işlerde, kaçınılmaz olarak türünü sevmeler, bütün bireylerde eşit seviyede ortaya çıkar. Bu benzeşen, eşit olan, genel ve mutlak sevmeler, iyilik ve kötülüğün kriterleridirler.

Adalet ve diğer ahlaki değerler, tabiatın türün maslahatı ve gelişimi yönünde hareket ettiği alanlardır. Kendi iradesiyle onlara ulaşabilmesi için, bütün bireylerde bu işlere ilişkin bir ilgi yaratmıştır. Bu ilgi sayesinde yapılması ve yapılmaması gerekenler, birtakım inşai yargılar şeklinde nefsinde ortaya çıkar.

Bu durumda iyi ve kötü siyah ve beyaz, küre ve küp gibi somut nitelikleri olan şeylerde geçerli genel kriterlere benzer, ahlak alanında geçerli bu tür genel bir kriterin belirlenmesi zorunluluğu yoktur.

Russel, “Bir birey olarak kendi maddi ve cismi çıkarılarını temin etmeyi seviyorum” ilkesini dikkate almıştır. “Ben, bir birey olarak ruhen yücelmek istiyorum” ilkesi veya “Ben, bir birey olarak türümün genel çıkarılarını ve maslahatlarını ön planda tutmaktan hoşlanıyorum” ilkesini göz ardı etmektedir.

Başka bir ifadeyle Russel, tabiatın bireyin maddi çıkarıları doğrultusunda hareket ettiğini belirtmekte ama bireyin manevi çıkarıları ve yüceliği veya türün maslahatı doğrultusunda yönündeki hareketine teveccüh etmektedir.

Russel, açıklamasının sonunda bir kriter olacaksa da kesinlikle somut bir kriter olmayacağını belirtmektedir. Elbette bu söyledikleri doğrudur. Sonda şunu eklemektedir:

“Bu zor bir meseledir ve ben bunu çözerim iddiasında bulunamam.”²²

Bir önceki sayfada da şöyle der:

“Bu, şimdiye kadar hakkında kesin bir yargıya varılamamış olan felsefi meselelerden biridir.”²³

Eflatun'un Teorisi

Şimdi ahlak hakkındaki teorileri inceleyelim. Ahlak ilmi veya Ahlak felsefesi “İnsanın hangi davranışları erdemli ve yerine getirilmelidir? Sorusunu yanıtlamaya çalışmaktadır.

Filozoflar ve bilginler bu soruya farklı cevaplar vermişlerdir. Cevaplar farklı olsa da birbirlerine zıt veya çelişkili değildirler. Bu ekoller çoğunlukla insanın yapması gerektiği konusunda işin bir kısmı ile ilgilenmişlerdir. Bu konu, çeşitli ekollerin farklı görüşleri incelendikten sonra daha iyi anlaşılacaktır. Konumuza Eflatun'un teorisi ile başlıyoruz.

Eflatun bu konudaki görüşlerini toplumsal nazariyesinin bir parçası olarak açıklamaktadır. Başka bir ifadeyle, siyaset felsefesinden yola çıkar ve ahlak bölümüne gelir.

²² A.g.e s. 245.

²³ A.g.e s. 244.

O, tartışmasına sosyal adalet ile başlar ama bireysel ve ahlaka dayalı bir adalet anlayışıyla son bulur.

Eflatun'a göre üç şeyin değeri vardır: Adalet, estetik ve hakikat.²⁴ Eflatun bu üç şeyin kaynağı olarak da "hayır" gösterir. Bu durumda aslında değerli olan tek şey "hayır"dır. İnsanoğlunun peşinde olması gereken de bu hayra ulaşmaktır. Bu "hayır" ancak ahlakla elde edilebilir. Konuyu biraz daha açmamız gerekiyor. Eflatun sosyal adaleti şu şekilde tanımlamıştır:

Adalet, bir kimsenin hakkı olanı elde etmesidir ve yeteneğinin elverişli olduğu işi yapmasıdır.²⁵

Bireysel adalet konusunda da şöyle demektedir:

Bireyin kendisinde de belli bir düzen ve intizam vardır. Bir bireyin insan gücü, her bir potansiyelinin yerli yerinde kullanılmasıyla mümkündür. Bunların her biri insan davranışının ortaya çıkmasında işbirliği içerisinde.²⁶

Eflatun'un adaleti (bireysel veya sosyal adalet) uygun ve dengeli bir şekilde tanımladığını görüyoruz. Dengeli ve uygunluk, estetik demektir. Öyleyse, adaletin sonuçlanacağı nokta estetik olacaktır.

Öte taraftan, estetik iki türdür: Duyum ve akıl. Duyusal estetik bir gülün, tavusun veya Yusuf'un güzelliği gibidir. Ancak duyularla değil, akıl ile algılanabilen akli estetik ise doğruluğun, edebinin, takvanın, fedakârlık ve hizmetin güzelliği demektir. Akli estetik, "iyilik, güzel amel, ahlaki hayır" diye tabir ettiğimiz güzelliştir. Adaletteki estetik duyusal değil, akli estetik türündendir. Öyleyse, adalet "hayır ve iyilik" demektir.

Öte yandan adalet, dünyanın temel direğidir. Bütün varlık sisteminde adalet, düzen ve uyum ilkesi gözetilmiştir. Dünya adalet ve uyum sayesinde ayakta. Bu yüzden, her kim "kendi yetenek ve kabiliyetlerinin dışına çıkarak kişisel çıkar sağlamaya kalkışursa adalet tanrısı onu takip eder ve sonunda intikamını da alır... Doğa, bir orkestra şefi gibidir, elindeki değnekle ahengi bozan enstrümanı yerine oturtmasını ve kendi doğal işlevine geri döndürmesini sağlar."²⁷

Bununla birlikte *hakikat* evrensel ve ahlaki adaleti idrak etmekten ibarettir.

Eflatun'a göre hayır (hatta ahlaki hayır) zihnimizden bağımsız somut bir gerçekliktir; yani matematik ve tabii gerçekliklerin varlığı kadar ahlaki hayır da bir gerçekliğe sahiptir. Zihnimizin dış bir nesne ile olan ilişkisinin ürünü olmadığından göreceli bir durum değil, zati varlığı olan ve mutlaklığı olan bir şeydir. "Hayır" zihnimizden bağımsız olarak

²⁴ Will Deurant, Tarih Felsefesi, s. 34.

²⁵ A.g.e, s. 35.

²⁶ A.g.e, s. 35.

²⁷ A.g.e, s. 35-36

vardır. “Tanıma” bakımından bedihi değil, teoriktir. Yani onu tanıyabilmek için mantık ve felsefeden yararlanılmalıdır. Bu yüzden sadece filozoflar hayrı tanıyabilirler.

Herkes için –kadın ve erkek, genç ve yaşlı, âlim ve avam, birey ve toplum- hayır biridir. Öyleyse ahlak herkes içindir ve sadece bir formülü vardır.

Hayrı işleyebilmek için onu tanımak yeterlidir. Eflatun ve öğretmeni Sokrat’a göre hayrı işleyebilmek için onu tespit edebilmek yeterli olacaktır. İnsanın iyi ameli bilip de onu yerine getirmemesi mümkün değildir. Amel etmemenin sebebi ancak cehalet olabilir. Bu durumda ahlaki yozlaşma ile mücadele edilmeli ve cehalet ortadan kaldırılmalıdır. Sokrat bu

Eflatun ve öğretmeni Sokrat’a göre hayrı işleyebilmek için onu tespit edebilmek yeterli olacaktır. İnsanın iyi ameli bilip de onu yerine getirmemesi mümkün değildir. Amel etmemenin sebebi ancak cehalet olabilir. Bu durumda ahlaki yozlaşma ile mücadele edilmeli ve cehalet ortadan kaldırılmalıdır. Sokrat bu yüzden bütün faziletlerin/erdemlerin kaynağı olarak “hikmeti” görür.

yüzden bütün faziletlerin/erdemlerin kaynağı olarak “hikmeti” görür. Her faziletin bir tür hikmet olduğunu düşünür. Örneğin “cesaret” ne’den korkulmama-ya-çağını ve ne’den korkulacağını bilmektir. “İffet” insanın şehvetini nereye kadar tatmin etmesi gerektiği ve nerede durması gerektiğini bilmesidir. “Adalet” insanın diğer insanlarla olan ilişkilerinde hangi ilkeler ve kurallara uyulması gerektiğini bilmesidir.²⁸

Eflatun’a göre bir kimse filozof olursa, kaçınılmaz olarak iyi biri olacaktır. Bir kimsenin hem filozof olması hem de iyi ahlaktan yoksun olması imkânsızdır. Çünkü kötü olmak, cehaletin sonucudur.

Eflatun’un bu görüşlerine birtakım eleştiriler yöneltilmiştir:

Birincisi, Eflatun hayrı matematik ve tabiat gibi insan zihninden bağımsız ve gerçek bir varlık olduğunu ileri sürmüştür. Daire ve üçgen zihnimizden bağımsız birer

şekil olarak var oldukları ve zihnimizin keşfettiği gerçeklikler olduğu gibi hayır da zihnimizden bağımsız bir varlık olduğundan biz onu keşfederiz.

Daha önce de belirttiğimiz ve ileride yine belirteceğimiz gibi bu tartışmalı bir konudur. Eflatun’a göre pratik ve teorik hikmetin meseleleri arasında bir farklılık olmadığı gözüküyor. Diğer bir eleştiri de şudur: Eflatun ahlaki hayrı zihinden bağımsız bildiği için ahlaka ilişkin her türlü bağıntıyı reddetmektedir. Bu tartışmalı bir meseledir ve ileride bunu tartışacağız.

²⁸ Seyr-i Hikmet der Avrupa, c. 1, Ahval-i Sokrat bölümü.

Üçüncüsü, Eflatun hocası Sokrat gibi ahlaklı olmak için ilim, hikmet ve marifeti yeterli görmektedir. Oysa marifet, ilim ve hikmet tek başlarına yeterli değildir. İlim ve marifete ek olarak terbiye de gereklidir. Terbiye, ilim ve hikmete uygun nefsanî melekelerin oluşturulup geliştirilmesidir. Başka bir ifadeyle, Eflatun iyi bir olmak için öğretimin yeterli olduğunu düşünmüştür. Oysa öğretimin yanında eğitim de şarttır.

Bu eleştiriyi, Eflatun'un öğrencisi Aristo yöneltmiş ve hem Eflatun'un hem Sokrat'ın görüşlerinin aksine kendi görüşünü geliştirmiştir.

Aristo'nun Teorisi

Aristo, ahlak bölümünde "mutluluk" meselesini ortaya atmıştır. Ona göre insan bazılarının ifadesiyle iyilik (hayır) değil,²⁹ mutluluğu istemektedir. Aristo'ya göre iyilik, mutluluğun kendisidir.

Aristo'nun mutlulukla ilgili bir tanımına rastlamamakla birlikte, mutluluğun hoş şeylerden en fazla yararı sağlamayı, hoş olmayan ve rahatsızlık verici şeylerden olabildiğince uzaklaşmak anlamına geldiğini biliyoruz. Elbette hoşnutluk veya hoşnutsuzluk sadece cismani hazlar ve sıkıntılarla sınırlı değildir. Akli ve ruhi hazlar ve sıkıntılar, en yüksek hazlar ve sıkıntılardır.

İnsanın arzuladığı ve peşinde olduğu şey, kemal ve hayır değil mutluluktur. Bir insanın bilerek mutluluğuna aykırı hareket edip bedbahtlık ve çilenin peşinden gitmesi imkânsızdır. Haz mutluluğun şartıdır, kendisi değildir. Çünkü birçok haz, beraberinde daha büyük sıkıntılar getirmekte veya daha derin ve saf hazların önüne geçmektedir.

Şimdi mutluluk nasıl elde edilir? Onu inceleyelim. Ahlak ilmi, mutluluğu elde edebilme yöntemine denir.

Aristo'ya göre:

*Erdemler/faziletler, mutluluğa ulaşmanın araçlarıdır. Zira amaç, arzuladığımız şeydir ve araç da hakkında düşündüğümüz ve seçtiğimiz şeydir. Araçla ilgili ameller seçmeli ve iradeye bağlı olmalıdır. Öyleyse, erdemler araçla ilintilidir.*³⁰

Aristo ahlak ve mutluluğa ulaşmanın yolunun itidal ve orta yola riayet edilmesi gerektiğine inanır. Ona göre, erdem veya ahlak ifrat ve tefritin ortasıdır. Her ruhsal durumun belirli bir sınırı vardır, ondan fazlası rezalet ve ortası fazilettir. Örneğin cesaret, gazabın kuvvesi ile ilgilidir. Gazap kuvvesinin amacı nefsi savunmaktır ve onun da orta yolu şiddet ve korkunun ortasıdır. İffet, şehvet kuvvesiyle ilgilidir ve orta yolu da eğlence ve şerrin arası bir yerdir. Hikmet, akıl kuvvesiyle ilgilidir ve orta yolu da uyanıklık ve ahmaklığın ortasıdır. Cömertliğin orta hali cimrilik ve israfın ortasıdır. Tevâzû'nun orta hali kibir ve aşağılanmayı kabullenmenin ortasıdır.³¹

²⁹ Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 344.

³⁰ A.g.e, s 354.

³¹ Ahlakta ifrat ve tefritin ortasını belirleme konusunda Merhum Hac Molla Mehdi Neraki'nin *Camî'ul S-sadat* adlı kitabına ve *El-Mizan*'ın birinci cildine bakınız.

Aristo, Eflatun'un aksine ilim ve marifetin fazilet/erdemle ulaşmak için yeterli olmadığını düşünür. Bunlara ilave olarak nefsin faziletle eğitilmesini gerektiğini söyler. Yani nefiste fazilet melekeleri oluşturulmalı ve nefsin faziletleri –itidalli ve orta yola riayet alışkanlık haline getirmesi sağlanmalıdır. Nefsin bunu alışkanlık haline getirmesi ve huy edinmesi ancak amelini tekrarlanması ile mümkündür.

Kuşkusuz Aristo'nun teorisinin hakikatin bir kısmını yansıtmaktadır. Aristo'nun ahlak teorisine yöneltilebilecek en önemli eleştirisi, o'nun amaç bildiği mutluluğa ulaşmak için ahlaki salt en iyi yolları belirleme aracı olarak görmesidir. Yani Aristo, amacın önceden belirlendiğini söylüyor. Aristo'nun öngördüğü ahlaka göre insan amaç belirlemiyor, amaca ulaşmanın yolunu gösteriyor. Oysa o'na ahlak ekolünün önce insana hedef göstermesi gerektiğini hatırlatmak gerekir. Ahlakın insana amaç konusunda yol göstermesi gerekiyor.

Bununla birlikte, Aristo ahlakında mutluluk amaç olarak gösterilmiş ve insanın her zaman hoşnutluğunun peşinde olduğunu varsaymıştır. Bu yüzden ona en iyi yolları göstermek gerekir. Doğrusu Aristo, ahlakın en önemli özelliği olan kutsallığı ahlaktan arındırmıştır. Ahlak, kutsallığını insanın egosunu yok etmesi ve bencilliğinden kurtulması yoluyla elde edeceğini gerekli görmekte iken mutluluğu amaç olarak gören Aristo ahlaki, bu bencilliği ve egoizmi merkeze almaktadır.

Bazıları, Aristo'nun ahlak anlayışına başka eleştiriler de yöneltmişlerdir.³² Bunlara göre, bütün ahlaki erdemler “orta yol” kriteri ile değerlendirilemez. Örneğin doğru sözlü olmak hangi ifrat ve tefritin ortasıdır? Doğru sözlü olmak iyidir ve onun karşıtı olan (ifrat veya tefrit yönü değil) yalan söylemek kötüdür.

Sokrat'tan sonra Eflatun ve Aristo ekollerine başka felsefi ekoller de eklendi. Bu ekollerin her biri kendine özgü mantıksal ve felsefi görüşler ve ahlak öğretilerine sahiptir. Bunlar kendi adları ile anılmışlardır. Bu ekoller: Kinizm/Kelbiyun, Kuşkuçuluk, Epikürizm ve Elea/Revvakiyan okulu. Konumuza kinizm ile devam ediyoruz.

Kuşkuçuların Teorisi

Bu ekolün kurucularından olan Piron, bir süre İskender'in ordusunda görevliydi. Kuşkuçuluk ekolü pratik hikmette takip ettiği çizgiyi teorik hikmette de devam ettirmiştir. Teorik hikmette hiçbir ilkenin ve bilginin ispatlanamayacağına inanırlar. Duyuların ve aklın hata yapabileceğini ve yanılabilirliğinden ikisine de güvenilemeyeceğini belirtirler. Pratik hikmette de aklen hiçbir amelin diğer bir amele tercih edilemeyeceğini ileri sürerler. Bir amelin sevap diğer amelin hata olduğu ispatlanamaz. Örneğin gerçek anlamda aklı kullanarak doğru sözlülüğün yalana, emanetin hıyanete ve adaletin zulme üstün olduğu kanıtlanamaz ve tercih edilemez.

Septisizm felsefesi, pratik etki bakımından kendini beğenmişliğe yol açar. Hatta bazı kuşkuçular buna açık bir şekilde hüküm de vermişlerdir.

Kuşkuçuların ileri gelenlerinden biri olan Karneades, şöyle demektedir:

³² Bertrand Russel, Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 343.

Geminin zarar görmesi ve su almaya başlaması sırasında insan daha zayıf bir kimsenin canı pahasına da olsa kendi canını kurtarmak isteyecektir. Eğer bunu yapmazsa ahmadır... Eğer siz galip gelmiş düşmanın ordusunda kaçıyorsanız ve atınızı da elden vermiş iseniz ve sizin ordunuzdan birinin yaralı olarak atın üzerinde gittiğini görürseniz ne yaparsınız? Eğer akıllı ve mantıklı biriyse onu attan indirir ve kendiniz binersiniz. Bırakın adalet ne derse desin.³³

Görüldüğü gibi, ahlaktan kast edilen “nasıl yaşanılacağı” ise kuşkuculuk ekolü bu konuda görüş sahibidir. İyi ve kötü, değerli ve değersiz boş kavramlardır ve ispatları mümkün değildir. Öyleyse, çıkarlarını en iyi koruyabileceğin şekilde yaşamalısın.

Ama eğer ahlak teorisinden kast ettiğimiz kutsal, değerli ve yüce bir şekilde nasıl yaşanır ise, kuşkucular ahlak teorisinden yoksundurlar.

Epikürizm Teorisi

Tanınmış Eski Yunan felsefelerinden biri de adını “Epikür” isimli bir şahıstan almaktadır. Bu şahıs, M.Ö 342 yılında Eflatun’un ölümünden altı yıl sonra Atina’da dünyaya gelmiştir.

O, teorik hikmette Demokritus ve Atomizm’in taraftarıdır. Demokritus’un dini üzerine olmadığı söylenir. Pratik hikmette hazcıdır. Yani hazzı hayır ve iyiliğe eşit görmektedir. Herkesin görevi, hazzı elde etmeye çalışmak, sıkıntı ve kederden uzaklaşmaktır.

Epikür, beraberinde çile ve sıkıntı getiren hazları kınamaktadır. Bu yüzden ayyaşlık ve fırsatı ganimet saymak anlamında hazperestliğe karşıdır. Ancak onun bu görüşüne rağmen, epikürizm halk arasında ayyaşlık ve fırsatı ganimet saymak olarak meşhur olmuştur.

Epikür hazları dinamik ve statik veya aktif ve edilgen şeklinde ayırır. Dinamik ve aktif hazlardan kastettiği insanın elde etmek için meylettiği şeylerdir. Bu tür hazlar, genellikle bir sıkıntıdan kaynaklanır ve beraberinde de çile, sıkıntı veya en azından yorgunluk ve bıkkınlık getirir. Yemek, cinsellik ve makam hazları bu türdendir. Ama statik ve edilgen hazlar, çile ve sıkıntıdan kaynaklanmayan huzur halidir. Sağlığın yerinde olmasının verdiği haz gibi. Epikür dinamik değil, statik hazları tavsiye etmektedir. O, insanı her zaman sade bir yaşama davet eder ve bu bakımdan felsefesi, kelbiyun felsefesine yakınlık gösterir. O şöyle demektedir:

Günlerimi su ve ekmekle geçirirken vücudum mutluluktan coşar ve göstermelik hazlar/hoşnutluklara tükürüyorum. O hazların/hoşnutlukların kendisine değil, beraberinde gelen ve katlanılması gereken sıkıntılardır.³⁴

Epikür’ün felsefesi her ne kadar hazcı bir felsefe olarak tanınmış olsa da aslında çile karşıtı bir felsefedir; yani ona göre, hayır ve fazilet çilenin azaltılması demektir. Bundan

³³ A.g.e, s. 462.

³⁴ Batı Felsefesi Tarihi, c. 1, s. 473.

dolayı o, fazileti hazzı elde etmeye çalışırken sağduyulu olmayı öğütler, dediklerinde cevap olarak, onun fazileti çilenin azaltılmasında gördüğünü hatırlatmak gerekir.

Epikür şöyle demektedir:

En büyük iyilik, sağduyudur. Sağduyu felsefeden de değerlidir.³⁵

Onun bütün açıklamalarında bir nevi çileyi azaltma vurgusu vardır. Bu yüzden onun felsefesini, ayyaşlık ve fırsatı ganimet saymak felsefesi olarak algılamamak gerekir.

Epikür haz meselesinde veya daha doğru ifade etmek gerekirse çileden uzaklaşmak meselesinde daha çok cismani hazlar ve sıkıntıları kastetmektedir. Onun, ilim ve araştırma, hayır ve arifane ibadet gibi ruhi hazlara bir ilgisi olmadığı gibi aşinalığının olmadığı da söylenebilir. O, şöyle demektedir:

İşitmeyi bir tarafa bıraktığımda iyiliği başka nasıl tanımlayacağımı bilemiyorum... Bütün iyiliklerin başı midenin verdiği hazdır... Hatta hikmet ve kültür de onunla bağlantılıdır... Ruhi haz, cismi hazlar hakkında düşündürmektedir. Onun cismani hazlara karşı yegâne özelliği; çileyi düşünmek yerine hoşnutluğu düşünebilmemizdir. Bu yüzden ruhi hazlara, cismani hazlardan daha fazla hâkimiz.³⁶

Bu felsefe, kelbi felsefe gibi toplumdan uzaklaşmayı esas gören birey eksikli bir anlayıştır. Toplumdan uzaklaşmaya ve inzivaya davet vardır. Çünkü bazı çilelerden uzak kalmanın güvenilir yolu budur.

Genel olarak, bu felsefede hiçbir insani ve manevi değer görülmemektedir. Kelbi felsefe, tanımlamada eksik ve aşırılığa kaçmış olsa da en azından nefsin yeterliliği ve özgürlük gibi ilkelere sahip olduğundan bu felsefeye tercih edilir. Epikür felsefesinde hiçbir ulvi ilkeye rastlanmamaktadır. Kuşkucu felsefe, ahlak teorisinden yoksun olduğu gibi Epikürizm de ahlak felsefesinden yoksundur.

Haz felsefesi, iki yönden incelenebilir: Psikolojik ve ahlaki açılardan.

Psikolojik açıdan insanın bütün işleri ve işlerindeki nihai amacın dinamiği haz mıdır yoksa çileden kaçış mıdır? İlgili bir konudur fakat şimdi buna zamanımız yoktur. Yalnız yapılmış olan araştırmalar öyle olmadığını göstermektedir.

Burada hatırlatmamız gereken bir husus daha vardır. Asrımızda epikürizmin yaygın anlamı müptezel ve amiyane demektir. Bazıları kimi felsefe, düşünce ve irfan büyüklerini bu ekole nispet ettirmektedirler. Örneğin Hafız ve Hayyam'ın hazcı, vurdumduymaz ve fırsatı ganimet sayanlardan olduklarını ileri sürmektedirler. Özellikle de Hayyam'ın böyle bir kişiliğe sahip olduğuna ilişkin güçlü bir inanç vardır.

Matematikçi ve filozof olan Hayyam'ın böyle biri olmadığı ve böyle düşünmediği aşikârdır. Hayyam'a dayandırılan şiirlerin zahirinden bu şekilde bir anlayış ön plana çıkmıştır.

³⁵ A.g.e, s. 477.

³⁶ A.g.e, s. 475.

Ancak araştırmacılara göre, söz konusu şiiirlerin matematikçi ve filozof Hayyam'dan sadır olup olmadıkları konusunda önemli şiiüpheler vardır. O şiiirlerin Hayyam'dan olduğunu varsaysak bile şiiir dileden bir şiiirin felsefi düşünceleri çıkarılamaz. Özellikle son dönemde Hayyam'a ait bazı risalelere ulaşılmış ve yayımlanmıştır. Hayyam bu risalelerde kendisine dayandırılan şiiirlerde dile getirilen konulara değinmiş ve meseleleri kendisinin de ifade ettiği gibi hocası İbn Sina'nın çözdüğü şekilde çözmüştür.

Hafız'ın durumu, bundan daha açıktır. Hafız'ın diline aşına kimse, divanını baştan sona okuduğunda şiiirlerinin bir kısmının diğer bir kısmının yorumu olduğunu görülecektir. Böylelikle kafa karışıklığına neden olan meseleler tamamen aydınlanmaktadır.

Revakiler³⁷ Ekolünün Ahlak Teorisi

Epikürizm ile eş zamanlı ortaya çıkan felsefi ekollerden biri de "Revakiler"dir. Bu ekolün kurucusu Zenon'dur. Revaki Zenon ile İlyalı Zenon farklı kişilerdir. İlyalı Zenon, Revaki Zenon'dan iki asır önce yaşamıştır. Revakilerin revaki olarak anılmalarının nedeni Zenon'un bir revakın üzerinde yaşıyor olması ve orada ders vermesinden kaynaklanır.

Revakiler Yunan asıllı değildir. Kadim Revakiler Suriyeli ve son dönem Revakiler de Rumlardandırlar. Zenon'un kendisi Kıbrıslıdır.

Revakiler bazı görüşlerinde Kelbilerin görüşlerinin etkisinde kalmakla birlikte, pratik hikmetteki görüşleri temelde farklıdır. Revakiler, Sokrat'ı herkesten çok ön plana çıkarmışlardır. Russle şöyle demektedir:

O yargılanma esnasında, ölümden kaçmamış ve ölüme karşı metanetli bir duruş sergilemiştir. Sokrat'ın zalim zulmüyle mazluma zarar vermekten çok kendisine zarar verir anlayışı,

Bazıları kimi felsefe, düşünce ve irfan büyüklerini bu ekole nispet ettirmektedirler. Örneğin Hafız ve Hayyam'ın hazcı, vurdumduymaz ve fırsatı ganimet sayanlardan olduklarını ileri sürmektedirler. Özellikle de Hayyam'ın böyle bir kişiliğe sahip olduğuna ilişkin güçlü bir inanç vardır.

³⁷ Stoacılık, Revakiye, Çardakçılık.Stoisizm.

Revakilerin öğretileriyle pek çok noktada uyuşmaktadır. Sıcak ve soğuğa karşı pervasızlığı, yeme ve giyinmedeki sadeliği, cismani rahatlık için ihtiyaç duyulan tüm araç-gereçlere karşı umursamazlığı da Revakilerin öğretileriyle tamamen uyuşmaktaydı.³⁸

Kimi zaman hataya düşülmekte ve Revaki felsefe ile Eflatun'un akademik felsefesi bir tutulmakta ve Revakilerin, İsrak felsefesinin takipçileri olduğu sanılmaktadır. Dolayısıyla, bu yanlış düzeltmek gerekiyor.

Revaki felsefesinin geçmişi, Kelbi ve Epikür felsefelerinden daha eskidir. Söylenenlere göre, "Revaki felsefesinin ortaya çıkışı esnasındaki görüşleri ile Kelbi ekolün gelişimi ve ilerleme dönemlerindeki felsefi anlayışları benzerlik gösterirken, son dönem felsefi anlayışları Eflatun'un idealizmine benzerlik göstermektedir. Ancak en önemli değişimler Revakilerin metafizik ve mantık alanındaki görüşlerinde görülmektedir. Ahlak alanındaki görüşleri genel olarak değişime uğramamıştır."³⁹

Revakilerin ahlak felsefelerinin temeli, erdemin iyi irade olarak tanımlanmasına dayanır. Sadece iyi ve kötü iradeden söz edilebilir, erdem ve bayağılık iradede tecelli eder.

Revakilere göre, iyi irade dış olaylardan ve olgulardan etkilenmeyen iradedir. Onlar aslında iyi iradeyi güçlü iradeden ibaret bilirler. İnsanın ancak sarsılmaz irade ile özgür kalabileceğine inanırlar. Güçlü iradeyi hareketli ve dalgalı bir okyanusun ortasındaki bir adamın hiçbir şeyden etkilenmeden sapsağlam yerinde durmasına ve bağımsız bir şekilde hayatını idame ettirmesine benzetirler. Şöyle demektedirler:

İnsan iyi bir irade sahibi olur ve dış gelişmelere ilgisiz kalıp etkilenmezse, dış hadiseler onun zati kişiliğini yok edemezler.⁴⁰

Revakilere göre kurtuluş insanın kişiliğine bağlıdır ve insanın kişiliği de iradesine bağlıdır. Revakilere göre iyi irade, birincisi güçlü ve herhangi bir şeyden etkilenmeyen ikincisi de tabiat ile uyum içinde olan iradedir.

Revakilerin ileri gelenlerinden biri olan Epiktetos şöyle der:

Herhangi biriniz kendisini dış olaylardan arındırıldığında kendi iradesine dönmüş olur. Çaba gösterip riyazet çekerse iradesini ıslah etmiş olur. Tabiatla uyum içerisinde olursa yücelir, özgür, yetkin, sabitkadem ve mutedil olur. Bir kimse kendi gücünün ötesinde bir şeyi isterse veya kendi gücü kapasitesindeki sorumluluktan kaçarsa asla sabitkadem ve özgür biri olmayacağı bilmelidir. Hatta kaçınılmaz olarak o şeylerin etkisinde kalır ve değişime uğrar.⁴¹

Revakilere göre özgürlük, iyi bir irade demektir. İyi irade sahibi olmanın da –daha önce de belirttiğimiz gibi– iki şartı vardır: Dünyadaki gelişmelerden ve olaylardan etkilenmemek ve tabiat ile uyum içerisinde olmak.

³⁸ *Batı Felsefesi Tarihi*, c. 1, s. 492.

³⁹ *Külliyat-ı Felsefe*, Papkin ve Strull, trc. Dr. Seyit Celaledin Muctebevi, İlim ve Ahlak bölümü, s. 30.

⁴⁰ A.g.e, s. 31.

⁴¹ A.g.e, s. 30 ve 31.

Onlara göre, bir olayın insan için hayır veya şer olması mutlak değildir. Daha çok insanın kendi algılama biçimi ile ilgilidir. Revakiler şöyle der:

Senin üzerinde etkili olan olaylar ve gelişmeleri başkaları yönetiyor. Onlar seni hapse atabilir, sana işkence edebilir veya seni köle de yapabilirler. Ama eğer sen güçlü bir iradeye sahip olursan, senin üzerinde tahakküm kuramazlar.⁴²

Kuşkusuz Revaki felsefede bazı gerçekçi yönleri vardır. Güçlü bir irade, özgürlük, manevi bir kişiliğe sahip olmak ahlaklı olmanın bir parçasıdır. Ancak bu felsefe, batna haddinden fazla yönelmiş ve sonuç itibarıyla ilgisizliğe ve umursamazlığa teşvik etmektedir. Olaylar ve gelişmelere karşı mücadele etmek ve amaç doğrultusunda onları değiştirmek anlayışı, bu felsefe tarafından pek önemsenmemiştir. İnsan bu dünyaya kendisini savunmak ve diğer olaylar ve gelişmelerden etkilenmemek ve batni dokunulmazlığa erişerek salt özgür kalmak, gelişmelerin esiri ve kölesi olmamak için gelmemiştir. Bu niteliklere sahip olmakla birlikte, girişken ve değişimin öncüsü olmalıdır. Yani kendisini, toplumunu ve dünyayı kemale doğru değiştirmeye gayret göstermelidir.

İkincisi, haddinden fazla ferdietçi ve hatta bütün temerküzü bireydir ve toplumsal yönü olmayan bir felsefedir. Yani bu felsefenin temel amacı, bireyi kurtarmak olduğundan başka bir şey ile ilgilenmez. Bu felsefenin ahlak sisteminde yüce insani duyguların yeri yoktur.

Üçüncüsü, bu felsefede bir tür direniş, rıza ve teslimiyete davet vardır; dış olaylar ve gelişmelere karşı direniş –elbette batni direniş- ve tabiatın hükmü veya ilahi takdire karşı çaresiz teslimiyet. İyi irade, bir taraftan batni direniş sergileyen ve öte taraftan kaçınılmaz cebrî olaylara karşı beyhude çatışmaktan kaçınmak demektir.

Ancak ahlaki açıdan bakıldığında bu tür açıklamalar ve gerekçelendirmeler iyi bir irade için yeterli değildir. İyilik vasfını iradeden değil başka bir yerden alan ve bununla birlikte amacın iyi oluşu bana gere değil kendisinden olmalıdır. Başka bir ifadeyle, amaç göreceli bir iyilik değil mutlak bir iyilik olmalıdır.

Ahlakın anlamı yaşamın talimatları ise, yani herkes daha güzel, iyi, güçlü ve şahsiyetli bir şekilde yaşayabilmek için bu talimatları yerine getirmeli anlamında ise, Revakilerin öğretileri ahlaktan sayılabilir. Ancak ahlaki faziletli, kutsanabilir ve yücelik anlamında kullanıyorsak Revakilerin söyledikleri yeterli değildir. Çünkü Revakilerin söyledikleri göreceli iyiliktir yani sadece o talimatları yerine getiren birey için geçerlidir. Oysa hayır ve fazilet ancak kişiden kişiye değişiklik göstermediği takdire hayır ve fazilet sayılabilir.

Revakiler ve Kelbilerin ahlak anlayışları umursamazlık ve olaylar ve gelişmelerden etkilenmemek konusunda ortak yöne sahiptir. Farkları ise, Kelbiler iyiliğin pratikte hiçbir şeye bağımlı olmamayı, her şeyden uzaklaşılması, köpek gibi yaşamı öğütlerken Revakiler böyle bir şeyi tavsiye etmemekle birlikte, olayların ve gelişmelerin rüzgârına kapılmamayı ve etkilenmemeyi öğütlemektedir. Bundan dolayı, Revakiler medeniyet ve hayatın

⁴² A.g.e, s. 31

nimetlerinden yararlanmaya karşı değildir. Revakilerin karşı oldukları ise, bunların esiri ve bağımlısı olmaktır.

Kelbi biri bulaşıcı bir hastalığa yakalanmak istemeyen kimse gibi ortamdaki firar eder. Ama Revaki biri hastalık ortamından kaçmak yerine onu karşı kendisini korumaya alır. Hiçbiri hastalığa karşı mücadele etmek peşinde değildir.

Sokrat'tan sonra Eflatun ve Aristo ekolleriyle birlikte dört ekolün daha ortaya çıktığını belirtmiştik. Her biri ayrı ayrı Sokrat ekolünün devamı niteliğindedir. Dördü de bir nevi Sokrat felsefesinin birer şubesi olarak onu takip etmişlerdir. Bu ekoller: Kelbiyun/Kinikler, Kuşkuçular, Epikürler ve Revakiler.

Bu ekollerin hepsi tarihsel olarak Antik Yunan döneminde ortaya çıkmışlardır. Çünkü Yunan şehir devletleri İskender tarafından sona erdirildi ve bu durum bir tür düzensizlik ve koas yarattığı için halkta huzursuzluk meydana geldi.

Araştırmacıların çoğuna göre, bu ekoller, tabiat kanunları gereği filozofların ortaya çıkan sıkıntılara karşı koydukları tepkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkmışlardır. Yani bütün bu felsefeler ortaya çıkmış olan yeni durumlar karşısında bir teselli niteliğindedirler.

Bu felsefelerin ortaya attıkları düşünceler şunlardır: Çeşitli yöntemlerle bu bedbahtlık ve zorluklara tepki gösterebilirler; teslim olabilirler, ona karşı mücadele edebilirler, kaçabilirler veya kabullenebilirler. Bu davranışların her birini gerekçelendirebilecek birer ahlak teorisi vardır.

Kelbi ekol, yaşamdan kaçışı, Revaki ekol mücadele etmeyi ama batını mücadeleyi, Epikürizm sıkıntılardan kaçış ve hazlara sığınmayı ve Kuşkuçular ekol genellikle sıkıntılar sonucu ortaya çıkan kriterlerin itibarsızlaştığını tercih etmiştir.

Revakiler ve Kelbilerin ahlak anlayışları umursamazlık ve olaylar ve gelişmelerden etkilenmemek konusunda ortak yöne sahiptir. Farkları ise, Kelbiler iyiliğin pratikte hiçbir şeyi bağımlı olmamayı, her şeyden uzaklaşılması, köpek gibi yaşamı öğütlerken Revakiler böyle bir şeyi tavsiye etmemekle birlikte, olayların ve gelişmelerin rüzgârına kapılmamayı ve etkilenmemeyi öğütlemektedir.

Yeni Teori / Kant'ın Teorisi

Eski ahlak teorilerinden bazılarını seçtiğimiz gibi yeni dönem ahlak teorilerinden de Kant'ın teorisini açıklayacağız. Son iki asrın en tanınmış ahlak teorisi, Kant'ın ahlak teorisidir. Kant ahlaki olan ve ahlaki olmayan eylemleri birbirinden ayırmaya çalışır. Ona göre, eylemler bazen zorunluluktan ve kaçınılmazlıktan kaynaklanır. Örneğin tehlikeli bir hırsızla karşı karşıya gelen kimse, parasını vermek zorundadır, vermezse tehlikeli sonuçlarına katlanmak zorundadır. Bu tür davranışlar, özgür davranışlar değildir.

Özgür ve iradeye dayalı davranışlar iki çeşittir: Ya eğilimlidir ya da sorumluluk anlayışından kaynaklanır. Eğer eğilimlerden birinden kaynaklanıyorsa onu ahlaki bulmaz. Ancak sorumluluk anlayışına dayanıyorsa o eylem ahlaki sayılır.

Bu durumda insanın eylemi ahlaki olup olmama niteliğini taşıdığı amaçtan elde eder. Yani eyleminin temeli, sorumluluk anlayışına dayanırsa ahlakidir aksi takdirde değildir. Ahlaki bir eylemde “eğilimin” müdahil olmaması gerekir. Hatta eğilimin önünü almalıdır.

Kant şöyle diyor:

Dünyada ve hatta dış âlemde iyi irade hariç hiçbir şey kayıtsız ve şartsız iyi olarak adlandırılmaz.⁴³

Kant'ın iyi iradeden kastı, sorumluluk anlayışına dayanan iradedir. Kant'ın teorisini şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Biz eylemleri birbirlerinden ayırırız. Bazıları ahlaki, bazıları ahlaki olmayan ve bazıları da ahlaka karşıdır. Ahlaki eylem, değerli ve övülmeye layıktır. Ahlak karşıtı eylem, değersiz ve kınanması gereken eylemdir. Ahlaki olmayan eylem ise, ne övülmeye ve ne de yerilmeye değer eylemdir. Değerli olmadığı gibi değer karşıtı da değildir. Geçimini sağlamak için akşama kadar çalışan bir esnaf düşünün. Bu esnaf, müşterisi kendisine on lira vereceğine yanlışlıkla yüz lira verip gitmiş olsun. O esnaf, o müşterisinin peşinden gidip yanlışlık yaptığını kendisine hatırlatıp parasının üstünü iade ederse değerli bir iş yapmış olur. Ama müşterisinin dalgınlığından yararlanarak parayı cebine indirirse değerlere aykırı bir iş yapmış olur. Oysa gündelik sıradan işlerini yerine getirmesinin değerli ve değersiz bir tarafı yoktur.

2. Bir eylemin değerli olabilmesi için özgürce ve iradeye dayanmış olması gerekir. Öyleyse zorunluluktan kaynaklanan bir eylem ise, değerden yoksun sayılır. Örneğin sözü edilen esnaf polis korkusundan götürüp parayı iade etmiş ise yaptığının bir değeri yoktur.

3. Özgür ve iradeye dayalı değerli bir eylemin değerli olmasının nedeni iyi bir iradeden kaynaklanıyor olmasındandır. İyi irade, iyi bir amaçtan doğar ve iyi amaç ise sorumluluk anlayışı demektir.

4. Ödevden kastedilen nedir? Sorumluluktan amaç, insanın kendi vicdanından aldığı emirdir. Bu emirler iki çeşittir: Bazıları mutlaktır bazıları koşulludur. Koşullu emir, insan

⁴³ Külliyyat-ı Felsefe, s. 58.

vicdanının herhangi bir iş hakkında amacına ulaşabilmesi için verdiği emirdir. Örneğin: filan şehre gitmek için filan yoldan git demesi gibi. Yani eğer amacına ulaşmak istiyorsan filan araçtan yararlanmalısın. Koşullu emir, bir maslahata yönlendirir. Belirli bir amaca ulaşabilmek için maslahata uygun araçlardan yararlanmak gibi. Ancak mutlak emir, hiçbir koşula tabi değildir. Vicdanın bir amaç, yol veya araç koşuluyla değil, ödev ve sorumluluğun yerine getirilmesi için verdiği emirdir. Öyleyse kastedilen, vicdanın bir işin yerine getirilmesi için verdiği koşulsuz emirdir. Ödev ve sorumluluk anlayışı içerisinde yapılan her iş, ahlaki bir iştir.

Kant'ın açıklamalarının iki yönü vardır. Biri, ruhbilimi ve psikoloji alanı ile ilgilidir. Yani insan vicdanının iki çeşit emir verdiği kabul etmeliyiz: Mutlak ve koşullu.

Koşullu emirler, insanın geçimini sağlamaya yönlendiren emirlerdir. Mutlak emirler ise, ahlaki talimatlar içeren emirlerdir. İnsan vicdanının emrettiği bu tür talimatlara “ahlaki vicdan” denir.

Kant ahlaki vicdan bakımından insan vicdanı karşısında hayranlığını gizlememektedir: “İnsanı hayrete düşüren iki şey vardır: Biri üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ve diğeri vicdanımızdaki ahlak yasası.” Bu cümlenin mezar taşına yazılı olduğu söylenmektedir.

İkinci yönü insan davranışı ile ilgilidir. İnsan, vicdanının koşullu emirlerine itaat edebilir ve içgüdüleri ile eğilimlerin uyabilir. Ya da eğilimlerinin ötesi, ahlaki vicdanına da uyabilir. Bu durumda davranışları ahlaki olur.

Kant ahlaki vicdan bakımından insan vicdanı karşısında hayranlığını gizlememektedir: “İnsanı hayrete düşüren iki şey vardır: Biri üzerimizdeki yıldızlı gökyüzü ve diğeri vicdanımızdaki ahlak yasası.” Bu cümlenin mezar taşına yazılı olduğu söylenmektedir.



5. Vicdanımızdan aldığımız emrin mutlak mı yoksa koşullu mu olduğunu nasıl anlayacağız? Başka bir ifadeyle, bize gelen emir ahlaki vicdandan gelen bir ilham mıdır yoksa eğilimlerimizden mi kaynaklanmaktadır? Tama olarak nedir?

Kant bu hususta bazı kriterler belirlemiştir. Birincisi ahlaki bir iş ile maslahat gözetilerek yapılan işler birbirinden ayrıdır. Ahlaki emir genel ve mutlaktır. Kant vicdanın emrinin şu olduğunu ileri sürmektedir:

Öyle davran ki, davranışların genel kural haline gelsin.⁴⁴

Herhangi bir iş ile ilgili vicdanından aldığın emri düşün eğer bu iş ve bu yöntemin genel bir kaideye dönüşmesini istiyorsan ve kendin ile başkaları arasında bu bakımdan bir fark gözetmiyorsan bu, ahlaki bir emirdir. Ama eğer onu sadece kendin için istediğini ve genel bir kaideye dönüşmesini istemediğini fark edersen söz konusu emrin bir ödev ve sorumluluk anlayışından değil, kişisel eğiliminden kaynaklandığını bilmelisin. Diğer bir kriter de şudur:

Öyle bir davranmalısın ki ister şahsında ve isterse başkalarında nihai amacın insanlık olduğunu ve kimseyi araç olarak görmediğini bilmelisin.⁴⁵

Kant'ın teorisi büyük oranda doğru ve geçerli olmakla birlikte, bütün hakikati değil, haktan bir kısmını kapsamaktadır.

Kant'ın teorisi birtakım yapılması gereken koşulsuz ve ilham kaynağı emirlerle ilgili olan yere kadar doğrudur. Ancak aşağıda açıklayacağımız gibi bazı eksikleri vardır:

1. Kant, ahlaki davranışların hiçbir şekilde eğilimlere dayanamayacağını belirtmeye çalışıyor. Bu husus doğru olamaz. Burada şu soru gündeme gelmektedir: Ahlaki sorumluluğunu yerine getiren kimse bunu yerine getirmeye eğilimli midir değil midir? Eğer eğilimli değilse, onu yerine getirmemekten korkuyor mu korkmuyor mu? İnsanın itaat etmek istemediği ve karşı çıkmaktan da korkmadığı bir emri yerine getirmesi mümkün müdür?

2. Kant “iyi” ve “hayır” kavramlarını ahlaktan çıkarmıştır. O, ahlaki bir işi zati iyilik ve zati hayırdan bilmemektedir. Ona göre ahlaki bir iş, ancak sorumluluk anlayışı çerçevesinde yerine getirilmişse ahlakidir. Başka bir ifadeyle, iyiliğin amaçtan değil iradeden kaynaklandığını belirtmekte ve iyi iradenin de amaçla ilgili olduğunu dolayısıyla, sorumluluğun yerine getirilmesini sağlıyorsa ahlaki bir iştir aksi takdirde ahlaki bir iş değildir.

Bundan dolayı, Kant'ın ahlaki emirleri büyük oranda körü körünerdir. Kant'ın sözünü ettiği vicdan, adeta insanın içinde sürekli emirler veren ve emirlerine kayıtsız ve şartsız itaat edilmesi gereken diktatör bir komutan gibidir.

⁴⁴ Külliyat-ı Felsefe, s. 60.

⁴⁵ A.g.e, s. 61.

Bundan dolayı her emir, iyilik türünün belirlenmesi sayesinde iyiliklerin bazen göreceli ve bazen de mutlak –birinci ve ikinci derste belirttiğimiz gibi- olduğuna inanan kimselerin görüşü Kant’ın görüşünden daha isabetlidir.

3. Kant’ın teorisine göre, bir iş sorumluluk anlayışı gereği değil de genelin yararı gözetilerek ve insanın insanlığından dolayı ve hizmet etme eğilimi çerçevesinde onu yerine getirmesi, ahlaki bir iş sayılmaz. Kant’ın övdüğü ahlaki vicdan bunu kabul etmekten kaçınır.

4. Genel olarak zorunluluk ve sorumluluk baskısı altında yerine getirilen bir iş, her ne kadar o zorunluluğun kaynağı insanın kendi iç dünyası olmuş olsa da özgürlüğü kısıtlayıcı oluşundan dolayı ahlaki yönünü zayıflatmaktadır. Bir iş, sorumluluk anlayışı gereği değil de zati iyilik, irade ve tercihle yapıldığı takdirde ahlaki bir boyut kazanmış olur.⁴⁶

⁴⁶ Anlaşıldığı kadarıyla konu devam etmektedir. Ancak şehit Üstat tamamlama fırsatı bulamamıştır.

İslam ve Modern Psikolojiye Göre İnsanı Kamil

Dr. Mesud Azerbaycani

Giriş

İnsan-ı Kamil / mükemmel insan konusunu araştırıp irdeleme çok eskiye dayanmaktadır. Tarihi seyirde insanlar her zaman insan-ı kamil arayışında olmuşlardır. Şayet bu arayışlar yüzünden bazen tabiat ötesi varlıklar ve türlerin terbiye edicileri (akıllar) bazen hayali mitolojik kahramanlar bazen de tarihin önemli şahsiyetleri insan-ı kamil unvanıyla gündeme gelmiştir. Mezhebi, dini, felsefi ve düşünsel ekoller ve kültürlerin her birinde insan-ı kamilin izine rastlanmaktadır. Buda, Konfüçyüs, Zerdüşt, İsa (a.s), Hz. Muhammed (s.a.a), Eflatun, Aristo, mutasavvıflar, arifler ve aynı şekilde çağdaş psikologlar insan-ı kamil veya matlup insan meselesini (özgür insan, filozof, yüce insan, şeyh ve dede, büyük insan, Allah'ın halifesi, fiiliyata ulaşmış insan... gibi farklı adlarla) dillendirmişlerdir. Şayet insan-ı kamile yönelimin kökeni insanın içindeki kemale ve aynı şekilde eksiklik, zaaf ve eziklikten uzaklaşmaya olan temayüldür. Adler'in ifadesiyle gençlik duygularından uzaklaşmak insanın asıl ihtiyaçlarından biridir. Adler başka bir yerde de diyor ki: "Bunun kaynağı hem felsefede ve hem de dini düşüncede var olan (İnsanın tanı gibi olması) fikirdir."

Her ne kadar "İnsan-ı Kamil" konusunun geniş bir şekilde incelenmesi disiplinlerarası (en azından felsefe, psikoloji ve ahlak ilimleri arasında ortak) bir konu olsa da farklı düşünürlerin konu hakkındaki düşüncelerinin incelenmesi gerekir. Ancak bu araştırmada konunun tarihi geçmişi, tanımı ve sınırları kısaca ele alınacak ve sınırlı açılardan (İslam ve Psikolojiye göre) konu iki bölümde karşılaştırmalı ve tahlili bir şekilde incelenecektir.

Her düşünürün insanın makamı hakkındaki düşüncesi onun psikolojisi ve dünya görüşü ile ilintilidir. Yani materyalist olan bir filozof insana maddi olgular, siyasi ilişkiler ve maddeye hâkim olan kanunlar gözüyle bakar. İnsanı kudret talep eden, kaos ve kargaşa isteyen bir varlık olarak bilir. Örneğin Hobbes diyor ki: "İnsan, insanın kurdudur." Ancak insanı manevi ve melekûti boyutlarıyla gören kimseler insanı yüce makamlar sahibi bilmiş ve Spinoza gibi "İnsan insan için tanrıdır" demişlerdir.

İnsanı tanımının asıl ilkelerinden birini¹ hicri 5. Yüzyılın ortasında Yunanlı Protagoras

¹ Konunun tarihi boyutu Ali Asgar Halebi'nin "İ - san der İslam ve Mekatibe Garbi" kitabından istifade edilmiştir.

açıkladı ve dedi ki: “İnsan her şeyin ölçütüdür.” Sokrat da, “Kendini tanı” ilkesini öğretilerinin öncülü karar kıldı. İnsan, dünya ve tanrı konuları yazılı tarihinin ilk gününden itibaren Batı düşüncesinin asıl konularını oluşturur.

Ortaçağ’da Mesihî düşünceden ilham alarak insanın konumu “İnsan, Allah’ın yaratıklarından bir yaratıktır” ifadesinden ibaretti. Düşünceleri ve davranışları dini değerleri gösterecek şekilde düzenlenmesinin gerekliliği dillendirilirdi. Bu dönemde insanı tanıma disiplini her ne kadar bağımsız bir disiplin olmasa da insanın aşağı mertebelere düştüğü ve ilahi inayet ile Mesih’in feda olması vesilesiyle kurtulma olasılığını

dillendiren ifadeler “Dini metinlerin” bazı bölümlerinde vardı.

Rönesans’ta insan kendisini Yunan ve Hristiyan bağlılıklarından kurtardı ve başarılarıyla iftihar edebileceğini ve kendisini övünebileceğini iddia etti. Özellikle Hümanistler için (Hristiyanlıktaki –Günahkârın Vicdanı- düşüncesinin karşısında) “şerefet” ve “azamet” konuları çok önemliydi. Hümanizm veya insanı eksen alan düşünce bu Rönesans döneminin mahsulüdür. Ondördüncü yüzyılda Avrupa’da ortaya çıkan bu hareket daha çok Ortaçağ din adamlarının hâkimiyetlerine başkaldırıydı ve insanı kemale sahibi biliyordu. On altıncı yüzyılın insanı tanıma konusunun öncü düşünürlerinden



Montaigne “İnsani şahıs”ın² asıl mahiyetini tanımlamaya çalıştı. Onun insan tanımı insanın kendisine dönmekte ve insanın batınındaki hakikati öncelikli bilmektedir. O insanlığı nesnelere külliyyatı arasına yerleştirmeye çalıştı. Şöyle demektedir:

“İnsanın varlığı bir daire mesabesinde olup muhiti her yer ve merkezi hiçbir yer değildir.”

Paskal, Descartes, Spinoza ve Malebranche insanı tanıma konusunda felsefi idealleri olmuş ve bu düşünceyi ilerletmişlerdir. İngiliz John Locke daha rasyonel olan ilkelere şöyle demektedir:

“İnsan kendisini bu dünyanın sakin bilgisi unvanıyla tanımalıdır.”

Yani insan mutlak bir özne değildir. Bilakis insani gerçekliğin bütün sınır ve yetersizlikleriyle bir mücessem şuurudur. Aydınlik çağında (18. Yüzyıl) insanı tanıma konusu felsefenin bir dalı olmuştu ve insani bilimlerle yakın ilişkisi vardı. İnsan hakkında elde edilmiş nesnel bilgileri insan şuurunu oluşturan değerler ile irtibatını kurmaya çalışıyordu. (İnsan canavarlar arasında bir canavardır ve aynı zamanda kültürel bir varlıktır). 19. Yüzyılda sosyal bilimlerin yaygın ve hızlı gelişimleri ile insan uzmanlıklar muhasarasında karar kıldı. İnsanın tümel ve ideolojik yaklaşımı azaldı ve bilim adamlarının her biri uzman oldukları alanlarda konuşmaya ve diğer ilim dallarından habersiz olmaya başladılar.

Bu durum Rönesans’tan sonraki dönemlerde de göze çarpmaktadır. 16. Yüzyılda Belçikalı Dr. Andreas Vesalius vesilesiyle “İnsan anatomisi” alanındaki yasağın

² Homo humanus

çığnenmesiyle insan cisminin kutsiyeti yok oldu. Ancak yine de insanı ruha sahip akıllı bir varlık biliyor (Paskal ve Descartes) ve ruh ile beden paralelliği hususunda ısrar ediyorlardı. Nihayet insanlara benzeyen (şempanze ve orangutan) maymunların keşfiyle aşamalı bir şekilde bunların insanlara anatomik ve biyolojik benzerlikleri belirlendi ve bu temayüz ve farklılıklar da ortadan kalktı. Böylece insan da hayvanlar arasında bir varlık olarak algılandı. İnsanın diğer hayvanlardan tek farkı da onun varlık silsilesinde tekâmül geçmişinin daha fazla olması ve nihayetinde bu tekâmülün hâsılı olduğu düşüncesi kabul gördü.

19. yüzyıl boyunca kadim medeniyetin maddi ve manevi çerçevesi siyasi devrimler ve teknoloji devrimi ile dağıldı. Max Stirner, Kierkegaard ve Nietzsche’nin her biri her ne kadar şahıs kavramını bir yere kadar olumsuz kullansalar da aşın ferdiyetçi düşünceler dile getirdiler. Ancak 20. Yüzyıldaki şahısçı kavramı (19. Yüzyılın ferdiyetçiliğinden ilham ile) olumlu bir tasvir ve insanı oluşturan cüzleri birbirine bağlamak için çabalamayı ifade eder. “Şahıs” peygamberce istisnai bir tabiat göstermek için çabalamaktan çok her insanı meydana getiren değerler mecmuasıdır. Bu, Batı ile Doğunun insan tasvirleri arasındaki önemli farklılıklardan biridir. Doğu ülkelerinde ferdi varlığa vurgu genellikle bir tür hata ve günah olarak algılanmaktadır. Kurtuluş ya da özgürlük ferdiyetin inkârında ve nefsin tamamen yokluğun zatında yok olmasında vuku bulur.

Buna karşılık Almanyalı Goethe diyor ki:

“Bir şahsiyetin niteliği tek başına insanın saadetini tazmin edebilir.”

Ariflere göre insan-ı kamil; en üstün manevi makamlara ulaşmış ve bütün ilahi âlemleri kendisinde toplayan kimsedir. Aynı şekilde ilahi bütün kemalleri ve sıfatları gösteren ayna olup Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve hüccetidir...

Felsefi olarak insanı tanımada insan ferdi değerlerin öznesi sayılır. Ancak Strauss'un yapısalcılığı, Marks'ın komünün asaleti düşüncesi ve Freud'un hastalık derecesine varan psikolojik araştırmalarının her biri felsefi olarak insanı tanımayı tehdit eden akımlardır. Bu bilimlerde insan fail unvanıyla değil, bilakis münfail unvanıyla ve düşüncelerin terkiplerinin öznesi olarak sunulmuştur. Ancak buna karşılık felsefi olarak insanı tanımada her insanın -iç ve dış etkilere rağmen- varlığının sorumluluğunu kesin kabul etmeye vurguda bulunur. Bu teamül Almanyalı Edmund Husserl ve öğrencisi Max Scheler'den ilham almış çağdaş fenomenolojide görülür. Bunlara göre şahsi şuur; nesnel hakikatin amaç ve aslı ile birleşmesidir. Karl Jaspers, Bardianov, Martin Heidegger, Gabriel Marcel, Morris Mulu Montaigne ve Jean Paul Sartre'nin varlığın asaleti düşüncesi insanın bütün bağılıklarının kaynağı unvanıyla şahsi şuur için öncelik göz önünde bulundurulur.

Kültürün meydana getiricisi unvanıyla insan kültürden etkilenir. Nesnel âlem -ki her insan günlük hayatını burada geçirir- sembollerle gösterilir ki tarihin belli bir döneminde belli bir topluma hastır. Dolayısıyla insan hakkında incelemede bulunacak kişi şunu bilmez: İnsanlık bütün tarihin mahsulü ve insanın şimdiki ve geçmiş zamandaki faaliyetidir. Bilgi sosyolojisi de var olan her ferdin kültürel ortamın mahpusu olduğu öngörüsünde bulunur. Tabii insanın kültür mahsulü olduğu doğrudur. Ancak kültürün de insan vesilesiyle ortaya çıktığı düşüncesi de bu ölçüde doğrudur. Bu iki hakikat birbiriyle olan etkileşimde birbirini dengeler.

Dolayısıyla genel bir şekilde yirminci yüzyılın başlarında insan-ı kamili dillendiren hümanist psikologların düşüncelerinin temeli unvanıyla felsefi antropolojinin temel ilkelerini kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- 1- Gökyüzünden yeryüzüne gelmiş ve maddi olmuş bir insandır.
- 2- Diğer hayvanların arasında ve onlarla birlikte yaşayan bir insandır.
- 3- Bu insan şerafet ve azamet sahibidir.
- 4- Kültürle etkileşimde oluşan kültürlü ve bilgili bir varlıktır.
- 5- Her insan bir şahıs ve şahsına münhasır bir ferttir.

"İnsan-ı Kamil" kavramı her ne kadar İslami ilk metinlerde (ayet ve rivayetlerde) bu şekilde kullanılmamış olsa da kelime anlamına binaen İslami kültürde kökenini ve kullanım geçmişini görebiliriz. Sözlükte kemal tam / mükemmel demektir³ ve tam olan şeye delalet eder.⁴ Kemal hem zat ve hem

³ Lisan'ul Arab

⁴ Mucem'ul Mekais'ul Luğat

de sıfat için kullanılır. Kemal: Eksiz, noksan karşısında doğru ve düzgün olan şey anlamını da ifade eder.⁵ Diğer sözlüklerde de buna yakın anlamlar kemal için zikredilmiştir. Dolayısıyla insan-ı kamilin anlamı insanlıkta hiçbir eksikliği olmayan tam, mükemmel ve yeterli insan demektir.

Bu kavram her ne kadar arifler tarafında daima kullanılmış olsa da bunun kaynağı ve menşei Kur'an ve Masum önderlerin elimize ulaşmış hadisleridir. Örneğin Kuşeyri risalesinde bu kavram kullanılmıştır. Kuşeyri risalesinde diyor ki: "Beyazıt Bestami (ö. 261) kamil olan insanı dillendirmekte ve ilahi zatta fani olduktan sonra insanın bu makama ulaşacağını söylemektedir."⁶

İlk defa "Şeyh Muhyiddin İbn Arabi" bu kavramı yaygın bir şekilde kullandı. *Fusus'ul-Hikem* adlı kitabının her bir fassı (bölümü) bir peygamber veya kamil insan hakkındadır. Keza diğer eserlerinde de özellikle *Futuhat'ul-Mekkiye*'de "İnsan-ı Kamil" kavramını kullanır.⁷

"Ariflere göre insan-ı kamil; en üstün manevi makamlara ulaşmış ve bütün ilahi âlemleri kendisinde toplayan kimsedir. Aynı şekilde ilahi bütün kemalleri ve sıfatları gösteren ayna olup Allah'ın yeryüzündeki halifesi ve hüccetidir..."⁸

İzzedin Nesefi de insan-ı kamili şöyle tanımlamaktadır: "İnsan-ı kamil; şeriatla, tarikatta ve hakikatte tamam olan kimsedir... İnsan-ı kamilin kemali için dört şey gereklidir: İyi söz, iyi amel, iyi ahlak ve maarif."⁹

⁵ Dekhoda sözlüğü

⁶ Şia Ansiklopedisi, c. 2, İnsan-ı Kamil babı.

⁷ A.g.e

⁸ A.g.e

⁹ el-İnsan'ul Kamil, s. 4

İnsan-ı kamil kavramı İslami kültürde iki muayyen mısdağa sahiptir. Bu mısdağlardan biri şemsiye velayetin sahibi enbiya ve imamlar için kullanılan insan-ı kamil tabiri diğeri de kameri velayetin sahibi ilahi zatta fani olmuş gerçek arifler ve evliyalara mutabık olan insan-ı kamildir. Lakin bu iki anlamdan hiçbiri araştırmaya alanımıza girmemektedir. Zira bu araştırmada psikoloji ve İslam arasında ortak diyalog konusu olan insan-ı kamil ele alınacaktır. Kuşkusuz az tecrübe irfanın bu yüce anlamlarına ulaşamaz ve bunlar tecrübe sepetine de sığmazlar.

Dolayısıyla gelecek konularda insan-ı kamil hakkında yukarıda dillendirilen iki meretebe ele alınmayacak ve bu konu daha düşük seviyede irdelenecektir. Konumuz insanlığın yüce makamı değildir. Bilakis insanların çoğu için algılanabilen veya ilmi ölçütlerle incelenebilen daha düşük seviyelerdir. Ayrıca bu makalede insan-ı kamilden kastın salt sağlıklı¹⁰ insan olmadığını da hatırlatmalıyız. Zira psikologların bu konu hakkındaki yaklaşımlarının ana eksenini insanın ne olabileceği meselesidir. Yoksa ne idi veya şuanda nedir meselesi değildir.

"Kemal hakkında düşüncelerini dile getiren psikologlar kemal için matlup olan düzey ve şahsiyet gelişimini normlardan daha üstün bilmekte ve ileri düzeydeki kemalin husulü için gerekli çaba hakkında istidalde bulunarak insanın bütün bilkuvve yeteneklerinin kuvveden fiile ulaşmasını veya tahakkukunu zaruri bilmektedirler. Matlup ve sağlıklı bir şahsiyete sahip olmak için sadece psikolojik hastalıklardan ve sağlıklı olmayan psikolojik davranışlardan kurtulmayı yeterli görmemektedirler."¹¹

¹⁰ Hiçbir bedeni ve ruhi hastalığı olmayan ve bütün ihtiyaçları karşılanmış insan.

¹¹ Revanşinasiye-e Kemal, s. 8

Dolayısıyla göz önünde bulundurulan kemal; normlardan daha üstün ve insanlığın yüce gayesi olan o yüce makamdan daha düşük, insan kemalinin orta seviyesidir. Kavramların karışmaması için burada “matlup insan” kavramını benimsedik ve bunu şu şekilde tanımladık. “Matlup insan: azami sermayesini ve bilkuvve yeteneklerini olumlu yönde fiiliyata döken insandır.” Kemalin bu mertebesinin bir nokta olmayıp bir mesir ve tarik olduğu açıktır. Tabii bu tanımda iphamın olduğunu kabul ediyoruz. Ancak sadece İslam ve psikoloji arasındaki söyleşi ve teatide konunun sınırlarının belli olması için bu tanım dillendirilmiştir.

1. Psikologlara Göre Matlup İnsan

Kemal psikolojisi insanın doğal sağlıklı boyutuyla ilgilenir. Yoksa insanın sağlıklı (psikolojik hastalık) boyutuyla ilgilenmez. Hedefi de psikolojik rahatsızlıklara sahip kimseleri tedavi etmek değildir. Bilakis potansiyelden fiile ulaştırmak ve yeteneklerini fiiliyata dökmek ve hayattan daha derin anlamlar elde etmek için insanın önemli istidatlarını uyandırmaktır. Kemal hakkında düşüncelerini dillendiren psikologlar dış etkenlerin, içgüdülerin, çocukluk dönemlerinin iç çekimlerini insanın şahsiyeti için inkar etmemekle beraber insanları değişim kabul etmeyen bu kuvvelerin etkisinde bilmemektedirler. Hâlbuki insanlar geçmişe, biyolojik tabiata ve etrafındaki durumlara karşı ayağa kalkabilir ve ayağa kalkmalıdır. Söz konusu psikologların insan tabiatı hakkındaki tasvirleri iyimser ve ümit vericidir. Bu psikologlar kemalin terakki ve gelişimine ve insanın yapabileceklerine dönüşebileceğine inanmaktadırlar.

Büyük psikologların seçilmiş yedi teorisinde birçok ortak nokta olmasına rağmen

her biri matlup insan hakkında farklı bir tasvir sunmuştur. Ancak sözü uzatmamak için bu teorilerden altı tanesinin sadece unvanlarını ve “Maslow”un da teorisini zikretmekle yetineceğiz. Konu hakkında daha fazla araştırma yapmak isteyenler “Kemal Psikolojisi” adlı kitaba bakabilirler.

1- Gordon Allport’a (1897-1967) göre matlup şahsiyet “Baliğ insan veya pişmiş ve yetişmiş insan”dır.

2- Carl Rogers’a göre matlup şahsiyet “Kemal eylemi ile insan”dır.¹²

3- Erich Fromm (1900-1980) matlup şahsiyeti “Üreyen insan” bilmektedir.¹³

4- Gustav Jung Carl’a (1875-1961) göre matlup insan “Fertleşmiş insan”dır.¹⁴

5 - Viktor Frankel’a göre matlup şahsiyet “Kendisini aşan veya anlam sahibi insan”dır.¹⁵

6- Pirls’e göre matlup insan “Bu mekânlı ve bu zamanlı insan”dır.¹⁶

Abraham Maslow’un Teorisi

Maslow diğer psikologlardan daha çok bu konuya tevecçüh ettiği için görüşlerini daha geniş bir şekilde ele alacağız. O, matlup ve sağlıklı insanın incelenmesi için tam anlamıyla sağlıklı olan insanın incelenmesi gerektiğine inanıyordu. Bu yüzden araştırmaları için hocası “Wertheimer” ve “Benedict” ile “Abraham Lincoln”, “Espinosa” ve “Einstein”... gibi 49 kişiyi (ölü ve yaşayan) seçti. O, motive hakkında matlup veya sağlıklı şahsiyetin; daha düşük ihtiyaçlar silsilesini (cismani ihtiyaçlar, güvenlik ihtiyacı,

¹² Revanşinasiye-e Kemal, s. 16

¹³ A.g.e, s. 89

¹⁴ A.g.e, s. 156

¹⁵ A.g.e, s. 156

¹⁶ A.g.e, s. 156

bağlılık ve sevgi, saygı ihtiyacı ve bilme ihtiyacı ki bunu daha sonra ekledi) giderdikten sonra “kendisini yaratma ihtiyacına” yönelen insan olduğuna inandı.

Maslow diyor ki: “Normal insanlarda motive “eksikliklerin” yani organik eksikliklerin (cismani ve ruhani) giderilmesinden sonra gelir. Yani bu gibi insanlar düşük seviyelerdeki ihtiyaçları giderme derdindedirler. Ancak yüce insanlar bilkuvve yeteneklerini bilfiil yapma ve etrafındaki dünyayı tanıma ve anlama derdindedirler. Gayeleri bu durumda insan eksikliklerini giderme veya çatışmaları azaltma olmaz. Bilakis hedefi yaşam tecrübesini artırma ve zengin kılma, sevinci çoğaltma ve yaşam heyecanını canlı kılma olur. Bunların gayeleri insan-ı kamil olmaktır. Maslow, kendisi hedef olan bir ihtiyaçlar listesi yayınlamaktadır. Yani “Olma” hakletleridir ve kendini gerçekleştiren insanlar bunların peşinde olurlar. Bu ihtiyaçlar şunlardır: Hakikat, iyilik, kesinlik, birlik, bütünlük, seneviyetten kaçış, yaşam sırrı, vahdet, kemal, zaruret, teknil, adalet, düzen, sadelik, istiğna, kapsayıcılık, sakinlik, oyun sevgisi, yeterlilik ve anlam sahipliliği. Bu ihtiyaçların giderilmemesi durumunda başarısızlık oluşur ki neticesi bunların karşısında yer alan değerlerin tahakkukudur.

Maslow diyor ki:
“Normal insanlarda motive “eksikliklerin” yani organik eksikliklerin (cismani ve ruhani) giderilmesinden sonra gelir. Yani bu gibi insanlar düşük seviyelerdeki ihtiyaçları giderme derdindedirler. Ancak yüce insanlar bilkuvve yeteneklerini bilfiil yapma ve etrafındaki dünyayı tanıma ve anlama derdindedirler.”

Maslow’a göre “Kendini gerçekleştiren mükemmel insan” (İnsan-ı Kamil)’in özellikleri şunlardır:

1- Bunlar yerine göre düşük seviyedeki ihtiyaçlarını gidermişlerdir ve psikolojik sorunları yoktur. Bilakis buluş ve olgunlaşma olgularındırlar. Bolluk içindedirler ve müreffeh bir şekilde yaşamaktadırlar.

2- Yaş olarak, orta yaşlarda veya yaşlıdırlar. Tabii gençler de “kendini gerçekleştirmeye” doğru ilerleyebilir.

3- Gerçekliğin doğru algısı: Bunların dünyadan algılan istedikleri veya ihtiyaç duydukları şekilde değildir. Bilakis olduğu şekilde bunu kabul ederler. Aynı şekilde sanat ve düşünsel, siyasi ve ilmi ilgiler boyutunda halkın veya halkın en iyilerinin gördüğü şekilde gömezler. Bilakis sadece taassuptan uzak hakemliklerine dayanırlar.

4- Genel bir şekilde tabiatı, kendini ve başkalarını benimsemede hiçbir çekince olmadan kendisinin ve başkalarının zayıf ve güçlü noktalarını kabul eder. Tabiatı da olduğu şekilde benimser. Tabii olan ile olması gereken arasındaki farktan ötürü utanırlar. Ancak günah duyguları, ıstırap ve endişeleri yoktur.

5- İstemlilik, sade ve doğal olma: Tabiatlarına uygun davranırlar ve doğru bir şekilde duygu ve heyecanlarını gösterirler.

Tabii başkalarının rahatsız olmasına neden olan davranışlardan kaçınırlar.

6- Kendisi dışındaki meselelere tevecüh: İşlerine bağlıdırlar. Başkalarından fazla çalışırlar ve bundan zevk alırlar. Dinlenmeleri ve eğlenceleri çalışmaktadırlar.

7- Yalnızlığa, istiklale ve halvete ihtiyaç: Onay için başkalarına bağımlı değillerdir ve halktan ayrı yaşayabilirler. Kendileri karar alabilirler. Kendilerine has değerleri vardır ve halvet ve yalnızlığı severler.

8- Bağımsız hareket: Yaşadıkları toplum ve ortamdaki bağımsızdırlar. İrade, bağımsız iş ve eylem gücüne sahiptirler.

9- Hayat tecrübelerinin daima yeni kalması ve bunun devamının övgüsü: Lezzet, saygı ve hayret duygusu ile tekrar etmelerine dikkat etmeden hayatın kendisine has tecrübelerini hissederler. Normalleşen hayatın güzellikleri karşısında şükrederler ve hayatın bağışladıklarının değerini bilirler.

10- İrfani ve en yüce tecrübeler: Sevinç, mutluluk ve dini tecrübeler gibi derin hayretleri hissederler ve bu duyguyla kudret, özgüven ve hiçbir şeyin yerini alamayacağı istihkâm sahibi olurlar.

11- Türdeş sevgisi: Bütün insanlara karşı derin sevgi duyarlar. İnsanlığa yardım etmeye hazırdırlar ve bütün insanları bir ailenin fertleri bilirler. (kardeşlik duygusu gibi).

12- Başkalarıyla karşılıklı ilişki: Başkalarıyla sağlam ilişkilere sahiptirler. Başkalarından fazla sevgi gösterirler ve daha dayanıklıdırlar. Ancak nicelik açısından ilişkileri başkalarına göre daha azdır. Bilhassa çocuklara karşı daha sabırlı ve sevgi doludurlar. Sevgileri de eksiklikten kaynaklanmamaktadır. Bilakis sevgileri baştanbaşa zevk, sevinç ve mutluluktur.

13- Halkçı ahlak: Bütün insanlara karşı –sınıf, eğitim... gibi hiçbir farklılık

gözetmeden- sabırlıdırlar ve kendi alanında ve mesleğinde etkin olan kimselere gerçekten saygı gösterirler.

14- İyilik ve kötülük, hedef ve vesile arasında temayüz: Hedefler kendileri için bunlara ulaşacak vesilelerden daha önemlidir. Doğru ve yanlışlık için belli ahlaki ölçülere sahiptirler. İyilik ve kötülüğü teşhis hususunda sorun yaşamazlar.

15- Muhabbetli espri duygusu: Bir tür esprili ve filozofça tabiata sahiptirler. (Bu esprili boyutları genellikle eğitici ve bütün insanlar hakkındadır ve belli bir şahıs hakkında değildir. Aynı şekilde bu espriler tahkir etme, düşmanca davranma ve eziyet gayesi taşımaz.)

16- Yaratıcı ve ibda edicidirler: Sade, samimi, doğru ve taassuptan uzak bir yaklaşımla olayları incelerler. Yoksa sanatsal eserlere zorunlu bir yaklaşımları yoktur.

17- Kültürel benimsemeye direnme: Genel kültüre karşı isyan etmezler ve orta yolu benimserler. Ancak ahlaki konularda kendileri için önemli olan şeylerde toplumsal normlara karşı dururlar. Bu insanlar özgür iradeye sahiptirler. Yani daha çok kendilerine has şahsi ilkelerle yaşarlar. Yoksa toplumsal kanunlarla değil.

Kısaca Abraham Maslow'a göre matlup şahsiyeti "Kendini gerçekleştiren insan"¹⁷ olarak zikredebiliriz.

Maslow'un Matlup İnsan Hakkında Düşüncelerinin Analiz ve Eleştirisi

Maslow'un düşünceleri ile diğer psikologların düşünceleri arasında birçok ortak nokta vardır ve aynı zamanda daha kamil ve daha detaylıdır. Bu yüzden sa-

¹⁷ The self- actualization person

dece Maslow'un düşüncelerinin analiz ve eleştirisiyle yetineceğiz.

1- Maslow'un dile getirdiği teorisinin olumlu yönlerini kısaca şu şekilde sıralayabiliriz: İnsana ve insanın doğasına olumlu yaklaşımı "beşeri istidat hareketinin" önemli bir yere sahip olmasına neden olmuştur. Onun diğer hümanistler arasındaki olumlu hareketi-davranışçılar ve psikologların aksine insanı hasta veya mekanik tasvir ve tahlil etmedi ve psikoloji ekolleri arasında üçüncü gücü takviye etti- ve insan türüne olan sevgisi ve insanın sağlığı takdire şayandır. Bu da insanın en kötü unsurları yerine en iyi unsurlarını görmesine neden olmuştur. Bu unsurlar insanın irade ve özgürlüğüne teveccüh, insanın genetik durumuna, çevresine ve geçmişiine mahkûm olmadığı ve yaratıcı... olabileceğidir. Maslow tarafında dillendirilen ölçütler genellikle her insanın onaylayacağı ve hatta arzuladığı şeylerdir.

Onun insanın üstün konumuna teveccühü psikolojide de önemli bir yeri vardır. "Motivasyon teorisi insan eksenli olmalıdır. Yoksa hayvanlar üzerinde yapılmış deneyden elde edilen sonuçlar insan doğası üzerine teorize edilmiş temel bulgular mesabesinde göz önünde bulundurulur. Bu yüzden "Yong" hiçbir neden olmadan mefhum, maksat veya hedefi motivasyon teorisinden silmiştir. Çünkü biz bir fareden kastını ve motivesini soramayız. Tabii fareden soramayacağımız için mefhum, maksat veya hedef yerine fareyi bir kenara koymamız daha akıllıcadır."¹⁸

2-İlk eleştirisi Maslow'un metodolojisi ve yöntem bilimi hakkındadır. Maslow'un araştırmaları -kendisinin de itiraf ettiği üzere- ilmi ve tecrübi kriterlere tamamen mutabık değildir. Ancak bizim problemimiz bunun

hakkında değildir. Ölçütlerin seçiminde batıl bir döngü göze çarpmaktadır. Konunun açıklanması şu şekildedir: Ölçütlerden bazıları Maslow'un kendisi tarafında indüklenmiştir. Maslow diyor ki: "Kriterlerimizin olumlu boyutu bu ölçütün seçimi için sadeydi; acaba alıştırma konularında "insanın kendisini gerçekleştirmesi" var mıdır?¹⁹ İlk başlarda mesleki olmayan şahsi ve kültürel inançlardan ötürü bu işe giriştik"²⁰ Ancak ölçütlerin bir bölümü sağlıklı şahsiyet babında insanların inançları ve iltifatları hakkındadır. "Daha sonra sağlıklı şahsiyet hakkında inanç ve iltifatları verilerle mukayese ettik. Böylece bu halkçı zemin üzerinde daha dakik bir tanım elde ettik"²¹

Şimdi de soru şudur: Sağlıklı (matlup) insan hakkında daha önce belirlenmiş külli ve cüzzi ölçütlere rağmen sorulara cevap verenlerin cevap şıkları içinde matlup insan ölçütlerini çıkarmalarını nasıl bekleyebiliriz? "Araştırma konuları dostlar, tanıdıklar, sosyal ve tarihi şahsiyetler arasında seçilmiştir. Buna ilave olarak araştırmanın ilk aşamasında üç bin üniversite öğrencisinden, sadece bir araştırma konusunun acilen incelenmesinin gerekliliği teşhis edildi ve ortalama on ile on iki kişi de gelecek araştırmalar için göz önünde bulunduruldu"²²

Aslında bu problemin kaynağı şudur: Gayeyi tanıma durumlarında insan için araştırma ve gayeleri inceleme yeterliliğine sahip olmayan beşeri sınırlı ilimler ile ahlak, eğitim bilimleri ve aynı şekilde psikoloji gibi insanı ilgilendiren alanlarda insan için yüce gaye belirleme imkansız bir durumdur. Bu metodolojik soruna "Schultz" farklı bir açıdan yaklaşmıştır. "Zahiren Maslow'un

¹⁹ A.g.e, s. 14-15

²⁰ A.g.e, s. 15

²¹ A.g.s, s. 15

²² A.g.s, s. 12

¹⁸ Revanşnasye-e Şahsiyete Salim, s. 123

araştırmalarının öznesi olan kimseler onun tarafından çok övülmüşlerdir. Acaba Maslow mu bunları seçti yoksa seçiminde -öven bu kadın ve erkeklerin elde ettikleri ve topluma sundukları şeyler hususunda- taassuba duçar oldu mu? Bu cevap verilemeyen bir sorudur.”²³

3- “Kendini gerçekleştirme” veya “Bâtuni yeteneklere fiiliyat kazandırma” hususunda külli kaideler hakkında şu soru sorulmalıdır: Acaba iç yeteneklerin salt bir şekilde kuvveden fiile dönüştü mü matlup kemal nedenidir? Eğer böyle olursa Firavun ve Hitler gibi kan dökücüleri ve zalimleri de kamil insanlar içinde bilmemiz gerekmez mi? Zira bunlar da batni yeteneklerini bilfiil yapmada çok başarılıydılar. Aslında Maslow’un insanın tabiatı hakkındaki faraziyesi yanlıştır. Zira insanda iyilik ve kötülüğe, güzel ve çirkine eğilim vardır. Salt tahakkukun belli bir gayesi ve cihetinin olmaması durumunda insanın aşkınlığına neden olmaz.

4- Bir diğer külli eleştiri de şu konuyla ilgilidir. Maslow’un ölçütlerinin ortak paydasında hümanizm ruhu vardır. İnsanı kendisinin hedef ve gayesi bildiğimiz sürece kesinlikle sabit bir yörüngede oluruz ki bunun da sonucu yücelik ve aşkınlık olmayıp çöküntüdür. Aslında insanın aşkınlığı ve kemali için insan dışında bir noktayı ve daha dakik bir ifade ile insan ötesinde bir şeyi göz önünde bulundurmamız gerekir. Bu konuyu İslam’ın ölçütleri bölümünde daha geniş bir şekilde açıklayacağız.

5- Kamil insanların motiverleri boyutunda her ne kadar onun “ihtiyaçlar ötesi” ile farkı göz önünde bulundurulması gereken bir mesele olsa da bu ihtiyaçlar ötesi durumun zuhuru daha düşük ihtiyaçlar silsilesinin temin edilmesine bağlı değildir. Bilakis Schultz’un

ifadesiyle “Bir şahsın muhabbet veya saygıya daha çok önem vermesine göre bu ikisinin sıralamasında değişim olabilir. Maslow da bu olasılığı itiraf etmiştir. Zahiren davranışların tamamını veya bir motiveyi kesin olarak benimseyen her teori içinde yanlışlıklar da barındırır. Maslow’un nazariyesi de bu kaideden istisna değildir. Aslında onun mertebeler silsilesinin aksine davranan kimseler vardır. İnandığı hedef uğruna ölünceye kadar ağzına yemek koymayan kimse cismani ihtiyaçlarını daha yüce hedeflere feda eder.”²⁴ Dolayısıyla Schultz’un eleştirilerine ilave olarak şunları söyleyebiliriz: Bu konu sistemattiktir ve sadece Maslow’un düzeni dışında yer alan nadir ve istisnai kimseleri kapsamamaktadır. Bu gibi kimselerin sayısı da az değildir.

6- Cüzzi ölçütler hakkında üçüncü şıktaki genel problemleri göz önünde bulundurmazsak bu ölçütlerin birçoğu kabul edilebilir ölçütlerdir ve her insan bunlara ulaşmak ister. Ancak bunlardan bazıları eleştiriye açıktır. Başkalarını oldukları gibi kabul etmek bunlardan biridir. Bunlar fertlerin tabii ve biyolojik özellikleri hususunda kabul edilebilir. Ancak değerler ve ahlaki inançlar hususunda fertler bir bütün olarak kabul edilemez. Bilakis bunların olumlu ve olumsuz özelliklerinin birbirinden ayrıştırılması ve bunların her birine uygun tepkinin verilmesi ferdin ve toplumun gelişimini ve kemalini hazırlar. Aynı şekilde “İrfani veya yüce tecrübeler” hakkında Maslow’un yorum ve yaklaşımı çok şüphe içerir. Zira bu yorum o kadar geniştir ki cinsi lezzetten kaynaklanan heyecan hallerini de kapsar. Maslow şöyle demektedir:

²³ Revanşnasye-e Kemal, s. 147

²⁴ A.g.e, s. 148, ve Bkz. Mekattbe Revanşnasye ve Nakde An, c. 2, s. 520

“Benim bu duruma ilgi ve teveccühüm önce şöyle gelişti: Deneye tabi tutulanlardan birkaç kişi cinsi lezzetlerinin en üstün seviyesi müphem ama aynı zamanda aşına bir şekilde açıkladı. Bundan sonra bu dilin farklı yazarların irfani tecrübelerini açıkladıkları zaman kullandıkları dil olduğunu hatırladım.”²⁵

Maslow başka bir yerde de şöyle demektedir:

“Deney konularından elde edilen raporlar bu tecrübeleri öylesine güçlü tasvir etmişlerdi ki bunları aşkın tecrübe olarak isimlendirmem gerektiğini hissettim.”²⁶

Elbette bu konuda başka problemler de vardır ki değerli okuyucularımız bu konudaki diğer kaynaklara müracaat edebilirler.²⁷

2. İslam’a Göre Matlup İnsan

Bu gayeye ulaşmak için en uygun kilit kavram “iman” ve buna yakın anlamlara sahip diğer kavramlardır. Kur’an ve rivayetlerde inceleyebildiğimiz kadar iman ve mümin kavramlarının beyan ve şerhi fazladır. Hatta bazı rivayetlerde her birinin on tane fer’i davranışı olan on sıfat zikredilmiştir (ki toplamda yüz özellik eder)²⁸ Bazen imani sıfatlar dört temel üzerine ve her temel de dört şube olarak zikredilmiştir (ki toplamda on altı sıfat eder.)²⁹ Başka bir sınıflandırmada da İmam Sadık’dan (a.s) küfür karşısında iman hakkında 75 özellik nakledilmiştir. İmam Ali’den (a.s) nakledilen başka bir rivayette ise mümin için iki yüz özellik

zikredilmiştir.³⁰ Kur’an ayetlerinden istihraç edilebilecek sıfatlar mecmuası da bu sayıdan az değildir. Dolayısıyla düzenli ve sistematik bir düşünceye ulaşmak için mesleki bir ifade ile müminin profilini tersimlemek için bu geniş özellikleri içine yerleştirebileceğimiz bir kalıp ve çerçeveye ihtiyacımız vardır.

Şahsiyet kavramı İslam aynasında matlup insanın vasıflarını geniş bir şekilde düzenleyebilecek psikolojik bir eğilimdir. Ancak şunu da eklememiz gerekir. Burada sunulacak görüşler sorunsuz değildir. Bu yüzden gelecekte bunun ıslah ve tekml edilmesi gerekir.

Bu taslakta şahsiyet hakkında dillendirilen farklı tanımlara (Allport, Murray ve... tanımlarına) karşın “Salvatore Madi”nin tanımını ve şahsiyet hakkındaki açıklamaları seçilmiştir.

Şahsiyetin tanımı: İnsanların psikolojik davranışlarının farklılıklarını ve ortak yönlerini belirleyen sabit karakterler ve temayüller mecmuasıdır. Bunların zamansal devamlılıkları vardır. Bir taraftan da bunları rahat bir şekilde geçici toplumsal ve biyolojik baskılara has sonuçlar unvanıyla algılayamayız. Bu tanımda dillendirilen “temayüller” ve “karakterler” kavramları hakkında daha geniş açıklamada bulunmamız gerekir.

Temayüller; düşüncede, duygularda ve hislerde yönelimi belirleyen süreçlerdir.

Karakterler ise; fonksiyonların tahakkuku veya hedeflere doğru hareket için olmayan bilakis gerçeğin belirlenmesi ve hedeflerin veya gereksinimlerin muhtevası için kullanılan veya düşüncelerin, duyguların ve amel-

²⁵ Revanşinasiye Şahsiyete Salim, s. 38-39

²⁶ A.g.e, s. 80

²⁷ Bkz. Mekatibe Revanşinasi, c. 2, s. 520-530 ve Revanşinasiye Kemal, s. 147-148

²⁸ Tuhfet’ul-Ukul, s. 16

²⁹ A.g.e, s. 111

³⁰ el-Mehcet’ul-Beyza, c. 1, s. 358-363

İman, o merkezi temayül ve müminin hayatının külli cihetidir. Nitekim bu hususta şöyle buyurulmaktadır:

‘İman, kalp ile kabul etmek dil ile söylemek ve erkânlarla ameldir.’

lerin açıklanması için tekrarlanan ve istifade edilen şahsiyetin sabit yapısıdır.”³¹

Bir şahsiyet teorisinin bölümlerinin genel özelliklerini “Madi”nin görüşlerinde müşahade edebiliriz. Buna göre şahsiyetin sınırlarını dört mertebede tasavvur edebiliriz ki derin ve merkezi şahsiyet bölümünden başlar ve şahsiyetin yüzeysel ve dış bölümüyle sona erer. Merkezi temayüller ve karakterler ile bu ikisinin dışarıyla olan ilişkisi yaşam tarzlarını veya şahsiyet türlerini belirler.

Şahsiyetin elde edilmiş en küçük unsurları unvanıyla dış karakterler ve nihayetinde şahsiyetinde dış boyutunu oluşturan ameller, düşünceler ve duygular zahirde insanların birbirinden ayırır.

Dolayısıyla bu bölümde matlup şahıs unvanıyla İslam’ın müminin siması hakkındaki düşüncelerini açıklamaya çalışacağız. Sonunda da bir cetvelde psikologların

³¹ Personality Theories Comparative Analysis, p. 5-8



matlup insan hakkındaki görüşleri ile İslam’ın görüşlerini karşılaştıracamız.

1. Merkezi Temayüller (Hayatın Külli Ciheti):

İman, o merkezi temayül ve müminin hayatının külli cihetidir. Nitekim bu hususta şöyle buyurulmaktadır:

“İman, makul söz mamul amel ve makul irfandır”³² veya “İman, kalp ile kabul etmek dil ile söylemek ve erkânlarla ameldir.”³³ Ya da “İman kalpte olan şeydir...”³⁴

Dolayısıyla sadece söz amel veya düşünce iman değildir. Bu yüzden şöyle dememiz gerekir: İlk iki rivayette imandan kasıt yönelimi düşüncede, duygularda ve amellerde aşikâr olan bir süreçtir. İmanın taalluku Kur’an’da birçok ayette açıklanmıştır.

“Allah’a, kıyamet gününe, meleklerle, peygamberlere ve ilahi kitaplara iman ettiler.”³⁵

Kıyamete iman ile buna inanmak insanın ahlaki, içtimai ve duygusal boyutlarını ve daha doğrusu insanın dünya görüşünü değiştirir ve insanın niceliksel, maddi, pragmatist ve genel bir şekilde dünyevi hesaplamalar dairesinde kalmasına engel olur. Bu yönelim insanın iç yeteneklerinin açılması için “motive” olmakla sınırlı olmaz bilakis insanın varlığın hakikati ve mutlak ke-

³² Mizan’ul-Hikmet, c. 1, s. 302

³³ A.g.e.

³⁴ A.g.e, s. 300

³⁵ Maide, 69

mal yolunda varlık derecesinin artmasına ve yükselmesine neden olur.

2. Merkezi Karakterler:

Müminin şahsiyetinin sabit yapıları onun hedeflerini, gayelerini ve içgüdülerini belirler ve düşüncelerinin, duygularının ve amellerinin açıklanması için buna başvurulur ki bunlar aşağıdaki maddelerden ibarettir:

a) Taharet ve temiz hayat:

“Ey iman edenler! Size hayat verecek şeylere sizi çağırıldığı zaman, Allah’ın ve Resûlü’nün çağırısına uyun”³⁶

“Erkek veya kadın, kim mü’min olarak iyi iş işlerse, elbette ona hoş bir hayat yaşatacağız”³⁷

Temiz hayat bedensel temizlikten fikri, akli, ahlaki, içtimai, iktisadi ve siyasi bütün insani yönleri kapsar. Bu aslında varlıksal bir vasıf olup mümin için gayedir ve şahsiyetinin yapısının parçası olabilir ve hatta olması gerekir. Böylesi bir taharet ancak ilahi emir ve görevlere itaat ile elde edilebilir ve belli bir aşamadan sonra da gelişir ve terakki eder.

b) İlahi yakınlık: Her ne kadar Allah Teâlâ her durumda kullarına yakın olsa da bu anlamın husulü ancak mümin insanın hayatında salt gaye unvanıyla bunun benimsemesine ve buna teveccühe bağlıdır. Bu hedef, iman ve bunun gereksinimlerine amel ile hâsıl olur. Bu yolda başkalarını geçen ve yarışmada galip gelen kimseler mukarrepler (yakınlık makamında olanlar) madalyasına sahip olurlar. Allah Teâlâ buyuruyor ki:

³⁶ Enfal, 24

³⁷ Nahl, 97

“(İman ve amelde) öne geçenler ise (Ahirette de) öne geçenlerdir. İşte onlar (Allah’a) yaklaştırılmış kimselerdir.”³⁸

Allah’a yakınlık mekânsal bir yakınlık olmayıp mertebe olarak yakınlıktır. Bu insanın varlıksal derecesinin artmasıyla hâsıl olur. Bu yüzden bunu müminin şahsiyetinin yapısını oluşturan merkezi karakterin kısımlarından sayabiliriz.

“Allah’a en yakın olan imanı en kamil olandır.”

“Varlıklar yaratılışlarında varlıksal açıdan güçlü oldukları oranda mutlak ve salt varlık olan Allah Teâlâ’ya yakın olurlar...”³⁹

Kuşkusuz bundan ötürü ilahi mukaddes dergâha yakınlığı müminin şahsiyetinin yapısının merkezi karakteri sayabiliriz.

c) Rıza, müminde nefsanî bir hallet olup ilahi kaza ve kadere teslimiyettir. Mümin alınyazısı ve kendisini kapsayan durumlara (iradesi dışındaki durumlara) karşı rahatsız olmaz ve razı olmadığını ifade etmez.

“Hayır! Rabbine andolsun ki onlar, aralarında çıkan çekişmeli işlerde seni hakem yapıp, sonra da verdiğin hükme, içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın, tam bir teslimiyetle boyun eğmedikçe iman etmiş olmazlar.”⁴⁰

“İman ve rıza yoldaştır”⁴¹

Bu yüzden iman ile rıza arasındaki irtibat çok açıktır. Rıza bir müminin gayeleri arasında olmakla beraber müminin şahsiyetini oluşturan asıl unsurlardan biri de sayılmaktadır

³⁸ Vakıa, 10-11

³⁹ Mutahari, Murteza, Vela ve Velayetha, s. 75-76

⁴⁰ Nisa, 65

⁴¹ Mizan’ul-Hikmet, c. 4, s. 144

ki hadise ve musibetlerde, duygusal ve heyecani boyutlarda ve hayatın bütün aşamalarında kendisini gösterir.

d) Fitrat: Bu şu anlamdadır. İnsan beyaz bir levha gibi dünyaya gelmez. Bilakis varlıksal yapısının kendisine has rengi vardır.

“Her çocuk fitrat üzeri doğar. Ancak ailesi onu Yahudi, Hristiyan... yapar.”

Merhum Seyyid Murteza bu rivayetin açıklanmasında iki olasılık zikretmiştir. Bir ihtimale göre şöyle yorumlanır: “Her çocuk Allah Teala'nın vahdaniyetine delalet eden bir hal üzere ve Allah Teala'ya iman edip ibadet etmesi için yaratılmıştır.”⁴² Diğer ayetlerde bu anlama işaret ile bu fitratın ikame ve ihyası emredilmiştir.

“Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiş-tirme yoktur.”⁴³

Fitrat konusuna girmeden (şunun gibi; acaba bunun muhtevası marifetle mi ilgilidir, yoksa yönelimlerle mi? ve nedir ve hangisidir?) şu kadıyla burada yetineceğiz ki birçok ayet ve rivayete göre en azından insanın Allah Teala'ya imanını için kendisine fitrat denilen bir tür varlıksal ve yapısal hazırlık ispatlanır. Buna göre mümin; zaaf göstermeden bu varlıksal yapıdan istifade eden ve bunu canlandıran kimsedir.

3- Merkezi Karakter ve Temayüllerin Zahir İle Uyumu:

Bu bölümde müminin şahsiyetini Allah, aile, toplumsal ve iktisadi kurumlar ve

tabiat gibi kendisi dışındaki durumlarla ve hatta kendisi ile olan ilişkisi has bir yöneme sahiptir ki buna şahsiyet türü veya yaşam tarzı denilmektedir.

a) İlahi ubudiyet: İbadetler daha çok özel bedeni (rükû, secde, tavaf, itikâf... gibi) görevlerin yapımı ile ilgilidir. Daha dakik bir ifade ile bedeni sembollere (Elbette kalbi bölümler de göz önünde bulundurulmaktadır) sahip durumlardır. Ancak ibadetin hakkı Allah Teala'ya kulluk ve ubudiyettir. Yani insanın Allah'ı kendisine malik ve tedbir sahibi bilmesidir. Aynı zamanda bu kulluk ve ubudiyetin bir de duygusal boyutu vardır ki bunun sembollerini duygular, düşünceler ve ameller şeklinde namaz ve dualarda, Kur'an tilavetinde, tahaccütlarda, zikirlerde ve ağlaman, mutlu olmak ve sevinmek gibi şiddetli heyecanik mazharlarda ve daha dakik bir ifade ile şahsiyetin kazanılan birimlerinin kendisini burada zikredebiliriz. Duygusal boyut için de korku, tırsma veya şevk ve ilgiyi zikredebiliriz. Aynı şekilde mümin için bazen sadık rüyalar şeklinde ve bazen de uyanıklık halinde mukaşefe şeklinde görünen yüce irfani tecrübeleri dillendirebiliriz.

Marifet boyutunda da ilahi yaratılış ve varlık hususunda –kendisiyle irtibatlı olması hasebince- derin düşünce ve tefekkür, bilgi ve marifet talebi bu alanda gündeme gelir.

“Onlar göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler. ‘Rabbimiz! Bunu boş yere yaratmadın’ derler.”⁴⁴

Aynı şekilde Hakk Teala'ya hüsnü zannı da bu makuleden bilebiliriz.

“Ben kulumun zannı üzereyim”⁴⁵

⁴² Sefinet'ul-Bihar, c. 7, s. 115

⁴³ Rum, 30

⁴⁴ Ali İmran, 191

⁴⁵ Mizan'ul-Hikmet, c. 5, s. 630

b) Aileye ihsan: Anne ve baba, eş ve çocukları kapsayan aile ile ilişki ve muamele meselesinde anne ve babaya iyilik en önemli meseledir.

“Allah’tan başkasına ibadet etmeyiniz ve anne ve babaya iyilik yapınız”⁴⁶

İhsanın anlamı adaletten daha üstündür. Yani hakından bir miktarı da onlara bağışlar. Bu yaklaşım farklı davranış maddelerinde “beğenilmiş ve övülmüş işler, iyi ve yumuşak söz, tevazu, muhabbet, lütuf, hayırlı dua ve...”⁴⁷ ortaya çıkar.

Kısaca aile konusunda İslam’a göre matlup insan için önemli ölçütler şunlardır:

- Her türlü inziva ve ruhbanîyet yasaktır ve hatta manevî süluk... bahanesiyle insan eşinden ve ailesinden uzaklaşamaz.

“Ümmetimde ruhbanîyet yoktur...”⁴⁸

“Sizden bekâr olanları, kölelerinizden ve cariyelerinizden durumu uygun olanları evlendirin.”⁴⁹

“Nikâh benim sünnetimdir ve her kim sünnetimden yüz çevirirse benden değildir.”⁵⁰

“İslam’da bekârların evlenmesinden daha çok Allah’ın sevdiği bir şey yoktur”⁵¹

- Ailenin sevgi, muhabbet ve ihsan ile yoldaş olan bir ortamı olmalı ve iyi ilişkiler ve güzel ahlakla yönetilmelidir.

- Aile ve çocuklar müminler için sınama alanlarıdır. Aile çocukların manevî ruhiyeleri-

nin gelişim ve tekâmüllerine engel olmamalı bilakis gelişim yeri olmalıdır.

“Bilin ki çocuklar ve mallar birer sınama sebebidir.”⁵²

c) Toplumsal ilişkiler: Müminlerin toplumsal ilişkilerinde hakim olan ilkeler (aslında bu merkezi temayül ve karakterin dışı ile ilişkisinin kendisidir) şunlardır: İyi bir dil ile insanlarla konuşmak

“İnsanlara güzel sözler söyleyiniz.”⁵³

İnsanlara karşı iyi davranmak, iyilik ve ihsan, işbirliği ve dayanışma, yardımlaşma ve ilişkilerde insanın kendisini ölçtü karar kılması.⁵⁴ Aynı şekilde ittihat ve birliktelik, iyiliği emretme ve kötülüğü yasaklama, fedakârlık, gereksiz işlerden sakınma ve bilhassa toplumdaki her durum için adaletin uygulanması amacıyla ayağa kalkmaya vurguda bulunulmuştur.

“Ey iman edenler! Adaleti titizlikle ayakta tutun.”⁵⁵

“Adalet imanın başıdır”⁵⁶

“Adalet imanın zinetidir.”⁵⁷

Bu açıdan halka karşı sadakat, sefa ve birlik çok önemlidir.

“Sana zarar dahi olsa doğruluk imanını etkiler ve sana zarar dahi olsa yalan imanını etkiler.”⁵⁸

⁴⁶ Bakara, 83; Nisa, 36.

⁴⁷ Mecmual Beyan, c. 1, s. 299

⁴⁸ Mizan’ul-Hikmet, c. 4, s. 187

⁴⁹ Nur, 32

⁵⁰ Mizan’ul-Hikmet, c. 4, s. 217

⁵¹ A.g.e.

⁵² Enfal, 28

⁵³ Bakara, 83

⁵⁴ Mizan’ul-Hikmet, c. 6, s. 316

⁵⁵ Nisa, 135

⁵⁶ Mizan’ul-Hikmet, c. 6, s. 81

⁵⁷ A.g.e.

⁵⁸ A.g.e, c. 5, s. 286

“Doğruluk imanın en güçlü savunucusudur.”⁵⁹

“Doğruluk imanın başı ve insanın zinetidir.”⁶⁰

Elbette bu sadakat hali dilde ve fiilde eşit olmalıdır.⁶¹

Bu bölümde müminin toplumsal ilişkilerine hâkim olan diğer ahlaki özellikleri de sayabiliriz: Sorun ve sıkıntılarda sabır, emanete riayet, ahde vefa, iffet, tevazu, başkalarına karşı nefsin izzeti, nefsin ve şehvet yetisinin istek ve hevalarına hâkim olmak.⁶²

Genel bir ifade ile toplumsal ilişkilere hâkim asıl ölçütü, “Allah için sevmek ve Allah için buğzetmek” ilkesi zikredebiliriz ki bu durumda bütün toplumsal ilişkilere sınıflandırma olacaktır ve insanlar Allah’a yakın oldukça müminlerle ilişkiler de güçlü ve daha yaygın olacaktır. Köklü derin duygularla yoldaş olan bu toplumsal ilişkiler mertebesine velayet denir ki iman dairesi içindeki insanlara hasır.

“Mümin erkekler ve mümin kadınlar bazıları diğer bazılarının velisidir.”⁶³

Ancak bu dairenin dışında mevcut olan zayıf toplumsal ilişki de yasaklanmamıştır. Özellikle başkalarıyla ilişkide edep ve saygı İslami emirlerin umumi boyutlarındandır.

Marifet zemininde de şunları zikredebiliriz: “Su-i zandan kaçınma ve zanna uymama” “Müminlere karşı hüsnü zanda bulunma” “Akide ve düşünce özgürlüğü” ve “Hak ve hakikat peşinde olmak.”

⁵⁹ A.g.e.

⁶⁰ A.g.e.

⁶¹ A.g.e.

⁶² Mizan’ul-Hikmet, c. 1, s. 312

⁶³ Tövbe, 70

“Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır.”⁶⁴

Bu bölümün genel sonuçları şöyledir: Öncelikle İslam toplumsal ilişkilerde dışsal vasıflara ve halkçı yaklaşımlara vurguda bulunmaktadır. Tabii bunun için mabudu ile halvette sahip olduğu özel ilişkiyi, nefsin izzet ve istiklalini elden vermemeyi ve başkalarında yok olmamayı şart koşturmuştur. İkinci olarak halk ile (en azından) ilişkisinde adalet ve insafa riayet ve iyi ahlaklı olmayı (güzel davranış ve tatlı dilli olmayı), kendinden geçme, fedakârlık ve infak (daha üstün mertebede). Üçüncü olarak fertlerle olan derin duygusal ve nitelikli ilişkileri onların Allah Teâla ile olan imani ilişkileri arasında doğru bir nispet vardır.

d) Meslek ve ilmi hayat ile ilgili özellikler: Amelde ihlas, emanete riayet, iyi çalışmak, geçim için durmadan çabalamak, “Allah muhakkak ki meslek sahibi mümin kulunu sever.”⁶⁵ “Allah muhakkak ki meslek sahibi emin kullarını sever”⁶⁶ Haram ve helal ölçüsüne riayet, haram işler ve kazançlardan ve genel bir şekilde haram gelirden sakınmak.⁶⁷

e) Tabiatla ilişki ile ilgili özellikler: Doğadan doğru şekilde yararlanma, helal ve temiz olanlardan istifade etme ve haramlardan sakınma, tabiatı ibret alıcı yolculuk ve seyahat, tabiatı tahrip etmeme, tabiatı yararlanmak için israftan sakınmak.

“Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar.”⁶⁸

⁶⁴ Hucurat, 12

⁶⁵ Mizan’ul-Hikmet, c. 2, s. 364

⁶⁶ A.g.e.

⁶⁷ A.g.e, s. 372

⁶⁸ Araf, 157

“De ki: Yeryüzünde dolaşın, sonra (peygamberleri) yalanlayanların sonunun nasıl olduğuna bakın!”⁶⁹

“De ki: Yeryüzünde dolaşın da Allah’ın başlangıçta yaratmayı nasıl yaptığına bakın.”⁷⁰

f) Beden ile ilgili özellikler: Sağ-
lık ve taharet, açlık, susuzluk ve cin-
sel ilişki gibi içgüdülerin ve fizyo-
lojik ihtiyaçların itidalli doyumları,
dinlenme ihtiyacı, gezme ve seyahat...
ruhbaniyette ve zor bedeni ri-
yazetlerden sakınma ve kısaca tek bir
kelime ile “itidale riayet”.

4- Düşünceler, Duygular ve Ameller:

İslam’a göre tek tek davranışlar
genel anlamıyla düşünceleri, duygular-
ları ve amelleri kapsar ve iman ile
ilahi motivenin ışığında kendisine
has bir renge sahip olabilir.

İslam’ın Tatbiki Görüşlerinin Matlup Şahsiyete Nispeti:

1- Motive:

Hakk Teâla’nın mukaddes dergâhına
yakınlaşma veya onun muhabbet ve rızası
İslam’a göre matlup insanın asıl motivesidir.
Nitekim bu motive insanın kendisini aşma-
sına ve aynı zamanda belli bir yönelime sa-
hip olmasına yani en üstün yaratılış mebd-
esine doğru hareket etmesine neden olur.

Müminin bütün hayatını kapsayabilecek
bir daire olan bu motive ibadet ile ilgili me-
selelerde başlar. Her ne kadar “Frankel”in

⁶⁹ Enam, 11

⁷⁰ Ankebut, 20

Hakk Teâla’nın mukaddes dergâhına yakınlaşma veya onun muhabbet ve rızası İslam’a göre matlup insanın asıl motivesidir. Nitekim bu motive insanın kendisini aşmasına ve aynı zamanda belli bir yönelime sahip olmasına yani en üstün yaratılış mebdesine doğru hareket etmesine neden olur.

nazariyesi bu alanda İslam’ın bu düşünce-
sine benzese de o acı, aşk ve yaratıcılık gibi
diğer anlamları göz önünde bulundurmuş-
tur ve bununla ilahi yüce dergâha doğru iler-
leme zaruri değildir.⁷¹

2- Bilinç ve Bilinç Altına Vurgu:

Burada her ikisine de vurgu vardır. An-
cak asıl insanın özgürce yaptığı işlerinde
sembolü irade ve çaba olan bilinç bölümüne
vurgu vardır.

“İnsan için ancak çalıştığı vardır. Şüphesiz onun çalışması ileride görülecektir.”⁷²

“Kim de mü’min olarak ahireti ister ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışırsa,

⁷¹ Frankel, İnsan der Costecuye Mana.

⁷² Necm, 39-40

Genetik boyutlar ve çevresel etkiler arasındaki mevcut karşılıklı etkileşim olmasına rağmen bu ilişki her zaman belirleyici değildir. Bilakis insanın iradi davranışlarının sınırları içinde genler ve çevresel amiller ancak zemin hazırlayıcı rol ifa ederler. Belirleyici olan amel ise şahsın seçim ve iradesidir...

işte bunların çalışmalarının karşılığı verilir.”⁷³

Ayet ve rivayetlerde müminler için dilendirilen emir ve yasaklar bu ilkeye binaen –yani insanın irade ve özgürlüğü kabulünde-insanın “olması” için bilinç boyutuna vurguda bulunur.

“Ey o bütün iman edenler Allah’tan korkun ve sağlam söz söyleyin”⁷⁴

“Ey iman edenler! Şeytanın adularına uymayın.”⁷⁵

Genel bir şekilde insanın kazanımları iradesine bağlıdır.

⁷³ İsrâ, 19

⁷⁴ Ahzâb, 70

⁷⁵ Nur, 21

“Kim dünya menfaatini isterse, kendisine ondan veririz. Kim de ahiret mükâfatını isterse, ona da ondan veririz.”⁷⁶

Bu bölümde önceden zikrettiğimiz psikologların görüşlerinin İslam’ın görüşleriyle takriben ortak olduğunu söyleyebiliriz. Bir taraftan da bilinçaltı boyutunun insanın şahsiyetinin oluşmasında ve varıksal sınırlarının belirlenmesindeki etkisini ayet ve rivayetlerde mülâhaza etmekteyiz. Her ne kadar İslami metinlerdeki tabirler Freud’un bilinçaltı düşüncesinin boyutları ile bir ilgisi yoksa da Yong’un “Bilinçaltı öznesi” düşüncesi ile yakınlığı vardır. Zira Yong’a göre bilinçaltı öznesinin muhtevası Allah, ruh ve gaybi güçleri kapsar. “Bu kavram; ruh, nefis, Allah, sağlık ve... kavramlarıyla ve aynı şekilde he-

⁷⁶ Ali İmran, 145

yecanla başlayan nefsanî haletlerle eşittir.”⁷⁷ Kur’an ayetlerinde bu gibi bilinçaltı çağrılar veya bilinçaltı etkilerden örnekler görürüz.

“O, inananların imanlarını kat kat artırmaları için kalplerine huzur ve güven indirdir.”⁷⁸

Ayetteki artırmadan kasıt yaratma, icat, sebat ve itminandır.⁷⁹ Peygamberlerin getirdikleri vahiy de bu insan üzerindeki bu bilinçaltı etkiyi dillendirmektedir. Tabii bu peygamberlere has bir şey değildir ve müminler için ilhamlar ve yol göstericilikler de olabilir.

“Musa’nın annesine: Onu emzir, diye bildirdik.”⁸⁰

Kısaca İslam insanın gelişiminde etkili olan sebepleri sadece bilinçli irade ve çevresel... etkilerle sınırlı bilmemektedir. Bilakis bilinçaltı ve tabiat ötesi sebepler de bu zeminde rol ifa edebilirler. Buradaki ifadelerimiz bizim Yong’un Allah Teâla’nın ve tabiat ötesi varlıklar için öne sürdüğü psikolojik yorumlarını kabul ettiğimiz anlamında olmadığını hatırlatmamız gerekir.

3- Geçmiş, Şimdiki ve Gelecek Zamana Vurgu:

Asıl vurgulanan şimdiki zamandır.

“Ey insanlar ilahi dergâha çıkıp pişman olmadan ve nefsinize durmadan eyvah demeden önce içinde bulunduğunuz zamanı değerlendirin”⁸¹

⁷⁷ Yong, Revanşnisiye Zemire Nakhod Agah, s. 92

⁷⁸ Feth, 4

⁷⁹ Mizan, c. 18, s. 258

⁸⁰ Kasas, 7

⁸¹ Mizan’ul-Hikmet, c. 7, s. 442

“Üzülmeden önce fırsatları değerlendirin”⁸²

Bu yüzden yeteneklerin gelişimi için asıl vurgu şimdiki zaman hakkındadır ki fırsatlar elden verilmeden, geçmiş ile meşgul olmadan ve bunlar için üzülmeden önce veya gelecek hakkındaki istek ve arzular içinde boğulmadan önce insan çabalamalıdır. Bu yönüyle mezkûr psikologların özellikle zaman ve mekâna vurguda bulunan “Prils”in görüşleri İslam’ın görüşleri ile yakın olduğunu söyleyebiliriz. Ama aynı zamanda ayet ve rivayetlerde matlup şahsiyeti yaratmada geçmişin etkisi ve geleceğin rolü müşahade edilmektedir. Geçmişin etkisine gelince:

a) Anne ve babadan çocuklara geçen genetik özellikler açısından:

“Evlendiğin kişiye dikkat et ki ırkı (genetik özellikleri) çocuklarına geç”⁸³

Hatta bazı rivayetlere göre insanın suret ve şeklindeki bu tesir geçmiş bütün nesillerin etkisine eşit olduğu rivayet edilmiştir.⁸⁴

b) Çocukluk döneminde içinde büyüdüğü çevrenin etkisi: Tesir açısından yetenek ve istidatların gelişimi, davranışlara yön ve şekil verme, eğitim ve örnek sunma, ahlaki değerlerin intikali ve sosyal kanunlar ve gelenek ve göreneklerin aktarılması İslami kaynaklarda da dillendirilmiş etkilerdir. Ferdin geçmiş hayatının fert üzerindeki etkisi İslam tarafından inkar edilmemiştir. Ancak buradaki önemli mesele (Freud’un görüşleri ile olan farklılık açısından) şudur:

“Genetik boyutlar ve çevresel etkiler arasındaki mevcut karşılıklı etkileşim olmasına rağmen bu ilişki her zaman belirleyici

⁸² A.g.e

⁸³ Kudek, Felsefi, c. 1, s. 64

⁸⁴ Vesail’uş-Şia, c. 15, s. 219

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”

değildir. Bilakis insanın iradi davranışlarının sınırları içinde genler ve çevresel amiller ancak zemin hazırlayıcı rol ifa ederler. Belirleyici olan amil ise şahsın seçim ve iradesidir...”⁸⁵

Yani İslam’da mümin insan hiçbir zaman geçmişinin esiri ve mecburu değildir. İrade ve bilinçli seçimi ile kemal ve terakki yolunu seçer.

“Allah, iman edenlere ise, Firavun’un karısını örnek gösterdi. Hani o, “Rabbim! Bana katında, cennette bir ev yap, demişti.”⁸⁶

⁸⁵ Deftere Hemkariye Hovze ve Danışgah, Reva - şınasıye Ruşt, c. 1, s. 223

⁸⁶ Tahrim, 11

Bazı açılardan da geleceğin rolünü müşahede etmekteyiz. Bu roller şunlardır:

a) İslam uzun süreli manevi hedeflere sahip olmayı insanın gelişimi ve kemali için etkili bilmektedir. Ancak uzun ve uzak arzu, istek ve hedefleri de insanın düşmesinin sebebi kabul etmektedir.

“Bırak onları yesinler (içsinler), yararlınsınlar; emelleri onları oyalayadursun. İleride (gerçeği) bilecekler.”⁸⁷

“Ey alemlerin rabbi olan Allah’ım uzun emellerden sana sığınıyorum, bu emelleri durdur”⁸⁸

Bu ifade, tabii hayat ile ilgili realist programlarla çelişmemektedir. Bu yüzden Yong ve Frankel’in düşüncelerinin aksine İslam gelecek hakkındaki her türlü arzuyu insanın gelişim ve kemalinin nedeni bilmez.

b) Nesnellikle uyum içinde olan gerçek ümit:

“İman edenler, hicret edenler; Allah yolunda cihad edenler; şüphesiz bunlar Allah’ın rahmetini umarlar.”⁸⁹

“Yalancı ümittten sakın ki seni gerçek korkuya giriftar kılar.”⁹⁰

“Ancak eğer ümit yüce Allah hakkında olursa hiçbir sını yoktur.”⁹¹

4- Çabanın Artmasına ve Azalmasına Vurgu:

Bu alanda İslam’ın görüşü ferdi ve içtimai etkinlikler için çabanın artması yönündedir.

⁸⁷ Hicr, 3

⁸⁸ Mizan’ul-Hikmet, c. 1, s. 140

⁸⁹ Bakara, 218

⁹⁰ Mizan’ul-Hikmet, c. 4, s. 63

⁹¹ A.g.e

“Ey insan! Şüphe yok ki sen Rabbine karşı çaba üstüne çaba göstermekte; sonunda O’na varacaksın.”⁹²

Peygamber Efendimizi (s.a.a) de bu şekilde vasıflandırmaktadır.

“(Ey Muhammed!) Biz, Kur’an’ı sana sıkıntı çekesin diye indirmedik.”⁹³

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, mü’minlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.”⁹⁴

5- İş ve Hedeflerin Rolü:

İslam yüce hedefler için hayati roller göz önünde bulundurmıştır. İş alanında da bunu müminin iktisadi ve içtimai hayatı için zaruri ve lazım bilmıştır. Ahlaki açıdan da bunun olumlu etkisi vardır ve hatta bu mukaddes bir durum sayılmıştır.

“Ailesi için çalışan Allah yolunda cihat etmiş gibidir”⁹⁵

Dolayısıyla insanların yeteneklerinin ortaya çıkmasında iş önemli ve zaruridir. Marifet açısından da hayal yetisinin temerküzü ve nefsin yersiz işlerle uğraşmaması insanın gelişim ve tekâmülü için etkilidir. Bu bölümde Frankel, Maslow ve Allport’un görüşleri birbirine çok yakındır.

6- Başkalarına Karşı Sorumluluk Duygusu:

İslam ciddi bir şekilde bu konuya vurguda bulunmuştur ve aslında başkalarının

derdi ile dertlenmeyi ilahi derde sahip olmanın hâsılı bilmıştır. (İslam ile Frankel, Eric, Maslow ve Allport’un görüşleri arasındaki asıl farklılık buradadır.)

7- Algının Mahiyeti:

İslam’ın bu konu hakkındaki düşüncelerinin çıkarımı uzun teamüle ihtiyaç duymaktadır.

Kaynakça

- Kur’an-ı Kerim
Ahmed bin Faris, Mucemu Mekais’ul-Luğat, el-Dar’ul-İslamiye Yayınları
Amuli, Şeyh Hur, Vesail’ul-Şia, Tahran, el-Mektebet’ul-İslamiye Yayınları
Azizuddin, Nesefi, el-İnsan el-Kamil, Kitabkhanane Tehuri Yayınları
Deftere Hemkariye Hovze ve Daneşgah, Mekatebe Revanşınasi ve Nakde An, Semt Yayınları, (c. 2)
Deftere Hemkariye Hovze ve Daneşgah, Revanşınasiye Ruşt ba Negereş be Menabie İslami, (c. 1)
Felsefi, Muhammed Taki, Kudek, (c. 1)
Feyzi Kaşani, Molla Muhsin, el-Mahjat’ul-Beyza, (c.1)
Çarar’ul-Hikem ve Durr’ul-Kelam
Halebi, Ali Asgar, İnsan der İslam ve Mekatebe Ğarbi
Hovze ve Daneşgah, (Sayı 9)
Kuleyni, Usulu Kafi
Kumi, Şeyh Abbas, Sefinet’ul-Bihar, Dar’ul-Usve Yayınları
Lisan’ul-Arab
Luğatname Dehkhoda
Maslow, Abraham, Engizeş ve Şahsiyet, Ter: Rızvani

⁹² İnşikak, 6

⁹³ Taha, 2

⁹⁴ Tevbe, 128

⁹⁵ el-Kâfi, c. 5, s. 88

- Maslow, Abraham, Revanşınasıye Şahsiyete Salim, Ter: Şiva Ruyigeran
- Maslow, Abraham, Ufukhaye Valatere Fitrete İnsan, Ter: Rızvani
- Meclisi, Muhammed Bakır, Bihar'ul-Envar, (c. 67, 68, 69)
- Muhammedi, Rey Şehri, Muhammed, Mizan'ul-Hikmet, Kum, Deftere Tebliğate İslami Yayınları
- Mutahari, Murteza, İnsan-ı Kamil, Kum, Sadra Yayınları
- Mutahari, Murteza, Talim ve Terbiyet Der İslam, Kum, Sadra Yayınları
- Mutahari, Murteza, Velaha ve Velayetha
- Nejati, Muhammed Osman, Kur'an ve Revanşınası
- Nesri, Abdullah, Simaye İnsane Kamel Ez Didgahe Mekateb, Tahran Üniversitesi Yayınları
- Rağeb İsfahani, el-Mufredat fi Ğarib'il-Kur'an, Tahran, el-Mektebet'ul-Murtezevi Yayınları
- Shultas, Revanşınasıye Kemal, Ter: Giti Khoshdel, Nu Yayınları
- Şerh-i Fusus'ul-Hikem, (c. 2)
- Tabatabai, Muhammed Hüseyin, el-Mizan Fi Tefsir-il-Kur'an, Kum, Camat'ul-Müderresin Yayınları
- Tebersi, Mecmual Beyan fi'l-Tafsir'il-Kur'an, Tahran, Nasır Husrev Yayınları
- Tuhafet'ul-Ukul
- Victor, Frankel, İnsan der Jostejiye Mana, Ter: Milani
- Yong, Gustaw, Revanşınasıye Zamire Nakhod Agah, Ter: Muhammed Ali Emiri, İlmi ve Ferhengi Yayınları

İslamî Psikolojinin Varsayımları

Hüseyin İskenderî, Zühre Hüsrevî

Giriş

Bu yazı, daha önce yayımlanan “Hüveyetî İlmi Dini/ Dinin Bilginin Ontolojisi” adlı makalenin devamı niteliğindedir.¹ Söz konusu makalede “dini bilgi”nin oluşturulmasının mümkün olup olmadığından söz etmiş ve bu konuda birtakım olumsuz yargılara rağmen dini hüviyet ile tecrübi bilginin ontolojisi arasında uyumun olabileceğini açıklayarak “dini bilgi” kavramına ilişkin anlamlı bir çerçeve belirlemeye çalışmıştık. Bu makalede ise, dini genel bilginin özel bir alanı sayılan İslamî psikolojiden söz edeceğiz. Fakat burada *İslamî psikoloji* diye bir alandan söz etmenin mümkün olup olmadığını tartışmayacağız. Bir önceki makalede yer alan açıklamalara istinaden bu tür bir psikolojinin tesis edilebilmesi için *ne yapılması* gerektiğinden söz edeceğiz.

“Dini bilginin ontolojisi”ni açıklarken her âlimin nazariyesini (teorisini) tesis etme esnasında sahip olduğu varsayımların temel rol aldığı belirtilmişti. Bu rolün etkisini, âlimin inceleme ve açıklamaya çalıştığı olgu, model ve varsayımsal yöntemi açıklamaya çalışırken kullandığı kavramlarda gözlemlemek mümkündür. Bütün bunların, İslamî psikolojinin yapısında ne şekilde yer aldığı açıklamadan önce daha öncelikli bir sorunun yanıtı aranmalıdır. Söz konusu soru: ‘İslamî kaynaklar ve temel metinlere göre, İslamî psikoloji bilimini tesis için hangi varsayımlar göz önünde bulundurulmalıdır? Bu varsayımlar, çeşitli bölümlere ayrılmaktadır. Ancak bu yazıda açıklanmaya çalışılan bölümü psikolojinin “konusu”dur. Psikolojinin yöntem biliminde kullanılan varsayımları ve daha başka bölümleri ise sonraki yazılarımızın konusu olacaktır.

Modern psikoloji teorilerinin her biri bu bilimin konusu hakkında belirli varsayımlara sahip olduklarından kendilerine özgü bir yol belirleyerek diğer teorilerden ayrılmışlardır. Örneğin psikanaliz ekolünün kurucusu Freud pozitivist ve redaktif kaygılarından yola çıkarak fizik bilimine de yoğun bir ilgi duymasından dolayı psikoloji ve psikanalizin konusunu enerji sistemi ile eşdeğer görmüştür. Bundan dolayı Freud, insanın psikolojik süreçlerini

¹ Fesilnâme Hovze ve Dânişgâh, 3. sayı

İslamî psikolojinin yapısında ne şekilde yer aldığını açıklamadan önce daha öncelikli bir sorunun yanıtı aranmalıdır. Söz konusu soru: İslamî kaynaklar ve temel metinlere göre, İslamî psikoloji bilimini tesis için hangi varsayımlar göz önünde bulundurulmalıdır?

fizik bilimindeki enerjinin etki ve tepkisine benzetmektedir (elbette Freud daha sonra biyoloji bilimindeki eksikliklerden dolayı teorisine teleolojik dilini de eklemiştir).

Buna karşılık, bilişsel psikoloji özellikle de hesaplamacı yaklaşımı (computational psychology), farklı bir yöntem seçmiştir. Bu anlayışa göre insanın psikolojik sistemi, bir enerji sistemi değil iletişim sistemidir. Psikoloji biliminin bu varsayımı, iletişim bilimlerinin başarıları ve yeni varsayımları sayesinde ortaya atılmıştır. Bu bakış açısına göre, fizyolojik ve nörolojik araştırmalar da iletişim sistemini esas alarak yapılmalıdır. Başka bir ifadeyle beyin, “fiziki” veya enerji sistemi olarak artık önemini yitirmiştir.² Modern teorileri bu bakımdan incelemek ayrı bir araştırma konusudur. Burada değinilmek istenilen konu, psikolojinin konusuna ilişkin varsayımların psikoloji teorileri açısından nasıl çeşitli takdirleri beraberinde getireceğidir. Bu durumda, makalenin temel sorusu şudur:

İslam’ın temel metinlerinde yer alan insana bakış açısını esas alarak; psikolojinin konusu olarak neyi belirlemeliyiz?

Bu makalede, öncelikle ileri sürülen bazı varsayımlar incelenecek ve ardından psikolojinin konusu ne olmalıdır hususundaki görüşümüzü açıklamaya çalışacağız. Söz konusu varsayımlar: Ruh, nefis ve fitrattır.

Ruh Varsayımı

Bazılarına göre, İslamî psikolojiden söz edilecekse konusu “ruh” olmalıdır.³ Bunu savunanların ileri sürdükleri delil şudur: Kur’an, insanı salt fiziki bir varlık olarak

² Margaret A. Boden (1989), *Computer Models of Mind*, Cambridge University Press, Cambridge.

³ Huseyni, Seyit Ebu’l-Kasım, *Berresiyeye Mukaddematıy-i Usul-i Revanşınasıy-i İslami*, Meşhed, Dânişgâh-i Meşhed.

tanımlanamamaktadır. Fiziksel oluşumunu tamamladıktan sonra ona ilahi ruhundan üflemiştir.⁴ İnsanın hakikatini oluşturan, işte bu ruhtur. Bu durumda, insan psikolojisi “ruh bilimi” anlamına gelmektedir.

Bu görüşe ilişkin iki husus üzerinde durmakta yarar vardır:

Birincisi, bu yaklaşım psikoloji bilimini insan hakikatinin cevherine odaklandığını ortaya koymaktadır. Oysa psikoloji, insanın sadece hakikatini değil aynı zamanda gerçek ve mevcut durumunu da tanımaya çalışmaktadır. Psikoloji, ister hakikat cevherini hala koruyor olsun isterse onu yok etmiş olsun bireyin anlaşılması ve hatta davranışlarının öngörülebilmesini mümkün kılmaya çalışmaktadır. İslamî psikoloji de insan psikolojisini incelediğinden çalışmalarını ve öngörülerini bu geniş alana odaklamalıdır. İnsanın hakikatinin cevherini tanımaya ilişkin araştırma ve incelemeler yapmak yerine, insan davranışlarının anlaşılmasına ve öngörülebilmesine yönelik çalışmalara odaklanmalıdır.

İkinci husus da şudur: Sözü geçen istidlalde insan hakikatinin cevheri veya ilahi ruhu teşhis ve tanıma meselesi de ondan ayırt edilmiştir. Oysa bu husus üzerinde düşünülmeğe değer bir konudur. Kur’an ruhun hakikatinden bahsederken sözü kısa kesmekte ve insanoğlunun kapasitesini bunun için yeterli görmemektedir. İnsanın bu konuda çok az bir bilgiye sahip olduğunu belirterek uyarmaktadır.⁵ Kur’an ruhtan söz ederken onu emir⁶ (“yaratılış”⁷ silsilesinin aksine) hakikati kapsamında değerlendirmekte ve buna hâkim mantığın da “ol deyince oluverir” şeklinde açıklamaktadır. Yani insanoğlu ile ilgili yaratılışta yer alan aşama, kurallar, koşullar ve zorunluluklar söz konusu değildir. Allah’ın “emri” ve ruh ki ondandır, bedenlerimizle sınırlandırılmadığından insanın bilgi ve mantık kapasitesini aşmaktadır. Bundan dolayı, insan tarafından anlaşılması pek mümkün değildir. Bu iki husus dikkate alındığında “ruh”un İslamî psikolojinin konusu olamayacağını belirtmeliyiz.

Nefis Varsayımı

Diğer bir gurubun düşüncesine göre, İslamî psikolojinin inceleme konusu “nefis” olmalıdır. “Nefis”ten söz ederken artık “ruh”u salt fizik ötesi bir hakikat olarak ele almayacağız. Bundan sonra ruh bedenle olan ilişkisi kapsamında ele alınacaktır. Çünkü psikoloji bu anlamda -nefis bilimi veya ilmu’n-nefs olarak- nefsin her iki yönü olan üstün ve aşağılık yönlerini inceleyecektir. Zira beden ve ihtiyaçları söz konusu olduğundan artık salt yüce işlerden söz etmek mümkün olmayacaktır.

Ancak ister istemez şu soru karşımıza çıkmaktadır: “Nefsi” İslamî psikolojinin konusu olarak seçmenin nedeni nedir? Bunun nedeni şu olabilir: Kur’an ruhtan söz ederken çok kısa kestirmekte ama nefisten söz ederken onu çeşitli yönleriyle zikretmektedir. Nefsin

⁴ “Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin.” Sad Suresi, 72. ayet

⁵ “Ve sana ruh hakkında soru soruyorlar. De ki: “Ruh, Rabbimin bileceği bir şeydir. Size pek az ilim vermiştir.” İsrâ suresi, 85. ayet

⁶ “... yaratmak da, emretmek de yalnız O’na mahsustur...” Araf suresi, 54. ayet

⁷ “Bir şeyi dilediği zaman onun emri o şeye ancak “Ol!” demektir. O da hemen oluverir.” Yasin suresi, 82. ayet

emmare, levvame, mutmainne gibi mertebeleri ve her mertebeye ilişkin özelliklerinden söz etmektedir. Bununla birlikte, rivayetlerde de insanı nefisini tanımaya davet eden çeşitli uyarılar vardır. Bunun olabirliği sadece mümkün gözükmemiş aynı zamanda diğer bilimlerden de daha önemli olduğu belirtilmiştir.⁸

İslamî kaynaklarda, nefisten söz edildiğinden şüphe yoktur. Ancak bu sebeple nefis bilgisini, tecrübi bir bilim dalı olan psikoloji ile eşdeğer tutmak mümkün müdür? Eğer böyle ise, nefis bilgisinden kastedilen felsefi anlamda sözü edilen “ilm’un-nefs” midir? Yoksa onunla kastedilen felsefi “marifatu’n-nefs” midir? Yoksa ondan kastedilen irfan anlamındaki “marifatu’n-nefs” midir? Bu ikisinden hiçbirini, İslamî psikolojiyi tesis etmek için yeterli değildir. Eğer marifet-i nefisten -nefis bilgisi- kastedilen felsefi anlamdaki ilm’un-nefs ise nefsin soyut, hadis ve kadim oluşundan, nefsin kuvveleri vb. konulardan söz edeceğinden psikoloji bilimi ile eş anlama gelmeyecektir. Aynı şekilde, irfani marifatu’n-nefs yaklaşımı ile alanını, nefsin mahiyeti ve soyut oluşunu konu edinen teorik felsefeden ayrılarak nefsi tanımak için seyr-i süluk yöntemini ortaya koymaktadır.

Müslüman filozofların felsefi yaklaşımlarında yer alan marifatu’n-nefs ile İslam ariflerinin irfani anlayışlarında yer alan marifatu’n-nefs’in modern psikoloji bilimindeki teorilere alternatif olarak -davranışçılık ve bilişsel psikoloji gibi- İslamî psikoloji olabileceğini düşünen kimseler kuşkusuz yanılığa düşmüşlerdir. İslamî psikoloji, bu anlamıyla modern psikoloji bilimindeki teorilerle ortak bir paydaya sahip değildir. Çünkü iddiaları aynı türden olmayacağı gibi elde edecekleri sonuçlar da aynı olmayacaktır. Modern psikoloji biliminin iddiaları, bütün deneyimlerden elde edilen verilerin bir araya toplanması sonucu elde edilebilmektedir. Ancak felsefi ilm’un-nefs ile irfani ilm’un-nefisteki iddialar bu şekilde değildir. Söz konusu iddialar sırasıyla daha çok akli istidlal ve bireysel şuhûd şeklinde temel rol oynamaktadırlar. Birincisinin yöntemi tecrübi olan modern psikolojinin yöntemi ile tamamen farklıdır. İkincisinin yönteminde, şuhûd bir tür tecrübi yöntem olarak kabul edilmekle birlikte ispatlanması veya başkalarına intikali mümkün değildir.

Bundan hareketle, ilmu’n-nefs veya marifatu’n-nefs İslamî psikolojisinin konusu olmaz. Elbette, kimileri nefis hakkındaki bu tür bilgileri İslamî psikolojinin “belirlenen ilkeleri” kapsamında ele alabilir, ancak İslamî psikolojinin “konusu” olarak belirleyemez. İslamî psikoloji bu bağlamdaki ilkelere dayanarak, sahip olduğu kavramlar, açıklama yöntemleri ve İslam’ın insan tanımına ilişkin varsayımlarını esas alarak birey hakkında ne tür bir bilgi sunmaktadır? Bu yolla elde edilen tanınmanın kendisi, nefsi tanıma alanlarından biri olmakla beraber felsefi ilm’un-nefs ve irfani marifatu’n-nefs alanlarından farklıdır. Genel bir kavram olması ve herkesi kapsamasından dolayı felsefi ilm’un-nefs, irfani marifatu’n-nefs ve modern psikoloji onun kapsamı içerisinde yer almaktadır.

Bu açıklama, İslamî psikolojinin konusunun tam anlamıyla nefis olmadığını göstermektedir. Bundan dolayı, nefsin hangi bakımdan İslamî psikolojinin konusu olduğu belirlenmelidir. Felsefi ilm’un-nefsin konusu olması bakımından mı yoksa irfani marifatu’n-nefsin konusu olması bakımından mı?

⁸ “En faydalı bilgi, nefis bilgisidir.” el-Hayat, c. 1, s. 114.

Fıtrat Varsayımı

Üçüncü görüşe göre, İslamî psikolojinin konusunun sınırları “fitrat” kavramında aranmalıdır.⁹ Fıtrat kavramı çeşitli anlamlara geldiği için öncelikle esas alınacak anlamı üzerinde biraz durmamız gerekir. Ardından İslamî psikolojinin konusunun bu kavramlar üzerine inşa edilip edilemeyeceğine bakmak gerekir.

Fıtrat hakkında ileri sürülen teorileri şu kriterlere göre sınıflandırmak gerekir: Fıtratı “muhtevası” mı yoksa “yapısı” bakımından mı ele almak gerekir? Muhtevayı esas alan görüş de ikiye ayrılmaktadır: Salt olumlu muhtevayı ve insanın değerli benliğini fıtrat olarak algılayan görüş veya genel olarak hem olumlu ve hem olumsuz muhtevaları esas alan görüş. Bu durumda üç görüş incelenecektir:

1. İnsanın olumlu benliği muhtevası ile eşdeğer olan fıtrat.
2. İnsanın olumlu ve olumsuz benliği muhtevalarını fıtrat ile eşdeğer sayan görüş.
3. İnsanın yapısına eşdeğer fıtrat görüşü.

Şimdi bu üç bakışı özetle değerlendireceğiz.

Birinci görüşe göre, insanın benliğinde potansiyel olarak varolan birtakım idrak ve eğilimler vardır. Bunlar uygun fırsatlar ve olanaklar ortaya çıktığında gelişirler. Aksi takdirde tahrif edilmiş ve hastalıklı bir şekilde dışa vuracaklardır.¹⁰ “Her bütün, parçalarından büyüktür” ve “iki eşit parça, üçüncü parça ile eşittirler” gibi idrakler ve Allah’a yöneliş, hakka yöneliş, adalet ve cemel arayışı da insan fıtratında yer alan eğilimlerdir. Abartılmış idrakler ve olumsuz eğilimler ise, fıtratın tahrife uğramış yönleri sayılırlar.

İkinci görüş, aslında birinci görüşün eleştirisi şeklinde ortaya çıkmıştır. İnsanın fitri yönlerinin olumlu özellikleri ile sınırlandırılmasını reddederek bu anlayışın insanın fitri niteliklerini tanımlarken belirleyici kriterlerden yoksun olduğunu ileri sürmektedir.¹¹ Başka bir deyişle, kriteriz hakemlik yapılamaz. Sadece kimi nitelikleri seçerek fitri sayıp diğerlerini insanın tahrif edilmiş fitri yönleri olarak belirleyemeyiz. Bir şeyin fitri olup olmadığı hususunda daha açık kriterlerin belirlenmesi gerekir. Bu görüşe göre, insanın fitri nitelikleri; kimi zaman tezahür eden ve kimi zaman yok olan nitelikler değil, onun ayrılmaz bir parçasıdır. Böyle ise, örneğin artık adalet arayışı artık fitri bir nitelik olmaktan çıkar. Zira insanoğlunun her zaman adalet için mücadeleye ettiğini savunursak aynı zamanda her zaman zulüm işlemeye eğilimli olduğunu da ortaya koymuş oluruz. İnsanlık tarihi sürekli adalet mücadelesine sahne olduğu kadar, onun işlediği zulümlerin de tanığıdır. Bundan dolayı, insanın zorunlu nitelikleri olarak adlandırılan özelliklerinin köklerinin derin fıtratında olduğunu ileri sürüyorsa, onun doğal niteliklerinden birinin de zulüm etmek olduğunu da kabul edilmelidir.

⁹ Ahmedî, Ali Asgar; *Fıtrat, Bonyan-i Revanşinasî-i İslamî*.

¹⁰ Murtaza, Mutahhari; *Fıtrat*, intişarat-i Sedra.

¹¹ Suruş, Abdulkerim; *ez Tarih Biyamuzim*, “Teferrüç-i Sunu” 1369 hş.

Kur'an'daki fıtrat kavramı insandaki marifet ve rububiyet eğilimi anlamına gelirken, onu insanın doğası ile eşdeğer yorumlamak bizi Kur'an'ın kavramsal yaklaşımlarında yanlıya düşürecektir. Fakat fıtratı, insan doğası ile eşdeğer yorumlamaktan sakındığımız takdirde de onu artık İslamî psikolojinin konusu sayamayız.

Üçüncü görüşün tercih ettiği yöntem, yapısalcı yaklaşım diyoruz.¹² Bu teoriye göre, yukarıda belirtilen iki görüşün yaklaşımına rağmen, fıtratı muhteva olarak değil yapısal bir olgu olarak anlamak gerekir. Başka bir ifadeyle fıtrat, birtakım belirli algular ve eğilimler -olumlu veya olumsuz- değildir. Fıtrat -filinin yapısından da anlaşıldığı gibi bir türün masdardır- bileşiktir ve parçaları değil bütünü esas alır. Bu sebeple, muhtevayı değil yapıyı esas alır. Bu teoriye göre, insan fıtratı, onda var olan özel bir bileşen ve yapıya sahiptir. İçgüdü ve isyan gibi zıtları bir arada bulandıran bir bileşendir. Bu zıtların bir araya gelmesinden elde edilen sonuç hareket ve dinamizmdir. Hareket ve dinamizm de beraberinde çeşitli amaçları ortaya çıkarır. Fakat küçük amaçlar, insanı tatmin etmeyecektir. İnsan bu tür amaçlara bel bağlarsa bir süre sonra umutsuzluğa kapılır ve fıtratı gereği (yapısal bileşen) sonraki dinamiklere yönelecektir. Ancak Allah, böyle bir kabı doldurabilir ve vuslatla sükûnete erer. Bu yapısalcı bakış açısı, meşhur fıtrat ayetinin “insanları üzerinde yarattığı fıtrat”¹³ ilkesini, “insanları onun için yarattığı fıtrat” anlamında göz önünde bulundurmak-tadır. Din, insanı fıtrat ve yaratılış kaynağı olarak dikkate alması gerekirken, insanın fitri çabaları ve dinamizmi sayesinde ulaşabileceği bir hedef ve son olarak görmektedir.

Her üç görüşte de İslam'ın fıtrat kavramını açıklama gayreti vardır. Her üçü de fıtratı, insan doğası ile eşdeğerde görülmüştür. Yani fıtratı insanın varoluşunu, temel öğelerini -bütün alanlar ve yönleriyle- ve esas yapısını yansıtan bir ayna olarak görmektedirler. Oysa İslamî kaynaklarda bu kavramın kullanıldığı alanlara bakıldığında fıtratın “insanın doğası kavramı” kadar geniş bir anlamda kullanılmadığı ortaya çıkmaktadır. Fıtrat, insan denen varlığın belirli bir yönünü yansıtmaktadır. Yani insanın üzerinde yaratıldığı marifet ve rububiyet yönlerini göstermektedir. **“Rabbimiz değil miyim ahdi”** insanın kendisini

¹² Sefay-i, Ali; *Mes'uliyet ve Sazendeği*, Kum, 1359 hş.

¹³ “Hakka yönelen bir kimsenin yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir.” Rum suresi, 30. ayet

perdesiz ve vasıtasız tanıdığı (kendisine tanıklık ettiği)¹⁴ antlaşmadır. Bu antlaşma, insanın benliğindeki rububiyet marifetine işaret etmektedir. Haniflik de söz konusu marifetle iç içe geçmiş bir şekilde, insanın rububiyet eğilimini yansıtmaktadır. Fıtrata ilişkin bu kavramadan dolayı, Kur'an'da fıtrattan her defa söz edildiğinde mihverî şirk veya tevhid olmuştur.¹⁵

Kur'an'daki fıtrat kavramı insandaki marifet ve rububiyet eğilimi anlamına gelirken, onu insanın doğası ile eşdeğer yorumlamak bizi Kur'an'ın kavramsal yaklaşımlarında yanlışlığa düşürecektir. Fakat fıtratı, insan doğası ile eşdeğer yorumlamaktan sakındığımızı takdirde de onu artık İslamî psikolojinin konusu sayamayız. Fıtrat, insanoğlunun varlığının temel unsurlarından biridir. Oysa psikoloji, insanı anlaşılabilir bir varlığa dönüştürme çabasıdır. Bunun gereği ise, insanların birbirleriyle olan alış-verişleri ve çevreyle olan iletişimlerinin göz önünde bulundurmaya mümkündür. Bundan dolayı fıtratın, İslamî psikolojinin konusunun tamamını değil, bir kısmını oluşturduğunu söyleyebiliriz.

Amel; İslamî Psikolojinin Konusu

Bu bölümde İslamî psikolojinin konusu hakkındaki önerimizi açıklamaya çalışacağız. Daha önce açıklandığı üzere, bir bilim dalı olarak İslamî psikolojiyi tesis ederken ilgili varsayımların İslamî düşünceden çıkarımları için gereken çabanın gösterilmesi ve bu fazaiyelerden ilham alarak İslamî psikolojinin çerçevesini belirlemeliyiz. Bu çalışmayı yaparken en önemli ilham kaynağı, İslam'ın insan bilimi/antropolojisidir. İslamî kaynaklarda insana ilişkin yer alan tanımlamalar doğrultusunda bir psikoloji bilimi tesis edilmelidir.

İnsana dair genel ve özet bir tanımlama yapmak istersek, İslamî kaynaklarda yer alan en önemli özellikleri ve niteliklerinden yola çıkarak onun en belirgin niteliğinin **amel** olduğunu belirtmek gerekir. İslamî kaynaklarda insan başlığı altında şu konulardan söz edilmiştir:

Bedenine ruh üflenmiştir, çeşitli yönlerle donatılmış nefse sahiptir, onun benliğine marifet ve rububiyet yerleştirilmiştir, hak ve batıl, hayır ve şerri birbirinden ayırt edebilecek, ilim ve amel arasındaki ilişkiyi ölçebilecek akılla donatılmıştır, amelini sahip olduğu ilimle belli bir tertip ve düzene sokabilecek niteliğe sahiptir, eşya ve sahip oldukları onu kendisine bağımlı kılacak niteliğe (nefsani arzuya) sahiptir, sahip olduğu irade ile deruni arzularını hizaya sokabilir, iradesiyle kimi arzularını tutsak ve kimi arzularını da tatmin edebilir, kimliği birlikte yaşadığı ümmet veya topluma bağlıdır, anne-babasının örf ve âdeti, toplumsal gelenekler etkin bir şekilde onun üzerinde etkilidir vb.¹⁶

Görüldüğü gibi arzular, eğilimler, dinamikler, etkili unsurlar, yeniden tanımlamalar, kontroller gibi geniş bir alan karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan, insanın sureti; adı geçen bütün etkenlerin farklı birer renk olarak yer aldığı kocaman bir tabloyu anımsatmaktadır. Bu renklere yakından bakıp temerküz etmeden tablodaki genel manzarayı gözümüzde canlandırmak istersek karşımıza kaynağının "amel" olduğu bütün çekişme ve kargaşaların yaşandığı bir alan çıkacaktır.

¹⁴ "Onları kendilerine karşı şahit tutarak, "Ben sizin Rabbiniz değil miyim?" demişti. Onlar da, "Evet, şahit olduk (ki Rabbimizsin)" demişlerdi." Araf suresi, 172. ayet

¹⁵ Rum suresi 30. ayet, Araf suresi 172. ayet

¹⁶ Bakırî, Husrev; *Niqah-i Dobare be Terbiyet-i İslami*, Neşr-i Medrese, 1370 hş.

Amel kavramının İslamî antropolojideki önemi; her insanın bireysel ontolojisi, amellerinin toplamından oluşur. Bundan dolayı, her birey, amellerinin toplamıdır dersek abartmış olmayız. Hatta her birey, işlediği amellerin kendisidir. Çünkü Kur'an Nuh (a.s.)'ın oğlundan söz ederken salih olmayan "amel" işleyen bir birey olarak değil, onu bizzatıhi salih olmayan "amel" olarak tanımlamaktadır.

Amel kavramının İslamî antropolojideki önemi; her insanın bireysel ontolojisi, amellerinin toplamından oluşur. Bundan dolayı, her birey, amellerinin toplamıdır dersek abartmış olmayız. Hatta her birey, işlediği amellerin kendisidir. Çünkü Kur'an Nuh (a.s.)'ın oğlundan söz ederken salih olmayan "amel" işleyen bir birey olarak değil,¹⁷ onu bizzatıhi salih olmayan "amel" olarak tanımlamaktadır.¹⁸ Tıpkı "onlar için makamlar vardır"¹⁹ anlayışı yerine, makam sahibi insanlarda olduğu gibi amellerinin bir sonucu olan makamları ile anlamak gibi.²⁰ Bu anlamda, şu ayete dikkat etmek gerekir: "İnsan için ancak çalıştığı vardır."²¹ Başka bir ifadeyle, insan kendi çabası ve gayretinden başka bir şey değildir.

İnsan ontolojisine dair bu bakış açısına göre, bir bireyi tanımak isteyen kimse o bireyin amellerini incelemelidir. İslamî insan biliminde "amel" in yeri ve konumunu esas alarak İslamî psikolojinin konusunu bu temel kavram ekseninde incelemek gerekir. Başka bir ifadeyle, bireyin "ameli" İslamî psikolojinin konusu olarak belirlenebilir. Daha önce de belirtildiği üzere, İslamî psikolojinin konusu, bireyin nefsi olarak da göz önünde bulundurulabilir. Ancak burada kastedilen nefis, bireyin amelinde tecelli eden nefistir. Bu durumda, bireyin ameli inceleme ve araştırma konusu ise, aslında o amelde tecelli eden nefis, ince-

¹⁷ Örneğin "Lehu amelün gayr-u salih".

¹⁸ "... o, salih olmayan bir ameldir." Hud suresi, 46. ayet

¹⁹ Örneğin "Lehum derecatun indillallah".

²⁰ "Onlar (insanlar) Allah'ın katında derece derecedirler." Al-i İmran suresi, 163. ayet

²¹ "ve en leyse lil-insani illa ma sea" Necm suresi, 39. ayet

lemeye konu olmuş demektir. İnsanın nefsini bir şeylerde somutlaştırmak istersek, buna en uygun şey bireyin amelleri ve elde ettikleridir.²²

Amel ve Kaynağı (Başlangıcı)

Şimdi, “Amel nedir?” sorusuna yanıt vermek gerekir. Birincisi, amel ile fiili birbirinden ayırmak gerekir. “Fiil”, ister insan isterse hayvan veya cansız bir varlık tarafından bilerek veya bilmeyerek belirli bir amaç doğrultusunda veya amaçsızca sadır olan eylemin etkisine denir. Ancak “amel” ise, belirli bir temele dayanan fiillere denir. Aşağıda bu temellerin neler olduğunu inceleyecek, varlık ve etkilerinin sonucunda hangi fiilin “amel” olarak nitelenebileceği açıklanacaktır.

Kur’an insanın amelinden söz ederken, onu bazen ferdin zannı olarak analiz eder ve açıklar. Başka bir ifadeyle amelin amel olması, temel bir zanna dayanmaktadır. Bundan dolayı etkili bir benzetme ile susayan kimsenin çölde serap görerek onu su sanmasına benzetilmiştir.²³ Serap; susamış olan ferdin onu varsayması sonucu su şeklinde tezahür etmesi gibi amel de failin varsayımına dayanır. Servet ve mal biriktiren kimsenin, her zaman mal ve servetini saymakla meşgul olmasından dolayı, varlık ve bekasını mal ve servetinde görmektedir.²⁴ Söz konusu zannı esas almadan bu ferdin sayma fiili amelden sayılamayacağı gibi anlaşılması da mümkün olmayacaktır. Bazen de insanın ameli “zannına” esas alınarak incelenir. Sanmak ve fikir, her ikisi de zıddının muhtemel olduğu bir şey hakkında yargıda bulunmaktır. Ancak ikisinin farkı şudur: Birey fikirde karşıt bir tarafı tercih etmez iken, sanı’da iki seçenek de dikkate alınarak aralarından birini tercih etmektedir.²⁵ Amel ile sanı arasındaki ilişki hemfikir olduğu arkadaşları arasından sarhoş olan bireyi ve sarhoşluğunun da sanı’sından kaynaklandığını, durumunda bir değişiklik olmayacağını aslında peşinde olduğu şeyin kendisi olduğuna benzetilmiştir. O sarhoşluğun temelinde bu sanı yatmaktadır. Bu sanı olmadan o sarhoşluk anlaşılmayacaktır.²⁶ Bundan dolayı, sarhoşluk ve sanı arasındaki ilişki onun temelini oluşturduğundan onu ameşe göre görmektedir.

Amel bazen de inanmak/yakîn ile ilişkili olarak incelenir. Fikir ve sanı’nın aksine, inançta artık ikinci bir ihtimale yer olmadığından karşıtı düşünülemez ve birey sağlam ve kesin bir inançla yargıda bulunur.²⁷ Bunun için verilebilecek örnek sabır ve kararlılık, yakîn’in ışığında tezahür eder.²⁸ Temelinin bu inanç olduğu kararlı duruş, amel sayılmakta ve o da ancak bu inancın ışığında anlaşılabilir.

²² “Herkes kazandığına karşılık bir rehindir.” Müddesir suresi, 38. ayet

²³ “Onların amelleri ıssız bir çöldeki serap gibidir. Susamış kimse onu su sanır.” Nur suresi, 39. ayet

²⁴ “Mal toplayan ve onu durmadan sayan. O, malının, kendisini ebedileştirdiğini sanır.” Hümeze suresi, 2-3. ayet

²⁵ Bknz. Ragip; el-Müfredat, (Heseban bölümü).

²⁶ “Çünkü o, (dünyada iken) ailesi içinde sevinçli idi. Çünkü o hiçbir zaman Rabbine dönmeyeceğini sanırdı.” İnşikak suresi, 13-14. ayet

²⁷ Ragip, el-Müfredat.

²⁸ “Sabret. Şüphesiz, Allah’ın va’di gerçektir. Kesin imana sahip olmayanlar sakın seni gevşekliğe (ve tedirginliğe) sürüklemesinler.” Rum suresi, 60. ayet

Fikir, zan, inanç ve benzeri kavramları aynı kategoriden sayıp amelin temeli şeklinde göz önünde bulundurmamak mümkündür. Amelin bu kaynağını “marifet/bilgi” olarak isimlendireceğiz. Daha önce de belirtildiği gibi amel, belirli bir kaynağa dayandığı için fiilden ayrılmaktadır. Buraya kadar yapılan açıklamalardan amelin söz konusu kaynaklarından birinin marifet/bilgi olduğu ortaya çıkmıştır. Şimdi, diğer kaynakları da biraz inceleyelim.

Kur’an bazı konularda insanın amelinin açıklarken, amele temel teşkil eden çekici veya itici bazı eğilimlerden söz eder. Çekicilik hususunu açıklarken herkesin işlediği ameli güzel ve çekici bulduğunu belirtir.²⁹ Fert işleyeceği amele ilişkin kayıtsız değildir. Aksine o amel, kendisine çekici ve güzel geldiği için onu yerine getirmekte istekli ve heveslidir. İşte bu heves ve istek onu harekete geçirmekte ve o ameli işlemek ve gerçekleştirmek üzere harekete geçirmektedir. Bu çekicilik yavaş ve mülayim olabileceği gibi sert ve ani de olabilir. Kur’an, ferdin amelinin yumuşak olan çekici yönleriyle açıklarken “ümit, hoşnutluk, rıza, sevgi ve gönül bağlamak” gibi kavramları kullanmaktadır. Örneğin ibadet eden ferdin ameli, Allah’ın rahmetine beslediği umuda bağlanmaktadır.³⁰

Başka bir yerde ise, hakkı izhar eden ve onu korumaya eğilimli olduğunu belirten ikizlülülerden söz etmektedir. Ancak bunlar, söz konusu hakkı savunma ve koruma vakti geldiğinde bundan kaçınıp yerlerinde oturma sevdalılarıdır. İşte bu sevda ve “gönül rahatlığı” onları yerlerinde oturmaya sevk etmektedir.³¹ Bu gurubu oturmaya sevkeden ve savaştan kaçınmalarına sebep olan etken, aslında onların gelecekte de bu ameli tekrar işleyeceklerini ve asla savaşmayacaklarını açıklayan etkendir.³² Sonuç olarak, bazen bu çekici etkenden “gönül bağlamak/sevgi beslemek” kavramıyla söz etmektedir. Semud kavminin apaçık yolları bilmelerine rağmen uygunsuz işlerine gönül bağladıklarını ve karanlık yollara düştüklerini vurgulamaktadır.

Bu çekicilik, kimi zaman çok güçlü bir çehre olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur’an, bazı insanların amellerinden söz ederken bu tür bir çekicilikten bahseder. Örneğin Musa (a.s)’ın takipçilerinin buzağıya tapmasından söz ederken o altın buzağıya duyulan geniş hayranlık ve bağlılıktan bahseder. Kur’an’ın ifadesiyle, onların çorak yüreklerine su serpen bir pınar misali sevgi beslemişlerdi.³³ Züleyha’nın Yusuf’a (peşinden gidip gömleğini yırtması) yaptığından söz ederken de “gönül bağlamak”tan bahseder;³⁴ bu sevgi, Züleyha’nın kalbini esir almıştı. Yusuf’un (Züleyha’nın elinden firar etmesi) yaptığından söz ederken de farklı bir çekicilikten bahsetmektedir. Zira bu defa gönül bağlama değil, gönlü adamaktır. Yusuf, gönlünü Allah’a adamıştır. Bundan dolayı, Züleyha’nın isteğine yüz çeviri-

²⁹ “Böylece her ümmete yaptıklarını süslü gösterdik.” En’am suresi, 108. ayet

³⁰ “Yoksa gece vakitlerinde, secde halinde ve ayakta, ahiretten korkarak ve Rabbinin rahmetini umarak itaat ve kulluk eden mi?” Zümer suresi, 9. ayet

³¹ “Çünkü siz baştan yerinizde oturup kalmaya razı oldunuz.” Tevbe suresi, 83. ayet

³² “Artık siz benimle birlikte ebediyen çıkmayacak ve benimle birlikte hiçbir düşmanla asla savaşmayacaksınız. Çünkü siz baştan yerinizde oturup kalmaya razı oldunuz.” Tevbe suresi, 83. ayet

³³ “Arkasından sizler nefislerinize zulüm ederek buzağıyı ilah edinmişsiniz... inkârları yüzünden buzağı sevgisi onların kalplerine sindirilmişti.” Bakara suresi, 92-93. ayet

³⁴ “Şehirde bir takım kadınlar, “Aziz’in karısı, (hizmetçisi olan) delikanlısından murad almak istemiş. Ona olan aşkı yüreğine işlemiş.” dediler.” Yusuf suresi, 30. ayet

rerek karşılaştığı sıkıntı; yani zindanı daha çok sevmiştir;³⁵ bu gönül adaması, müminin Allah'ı, gayrısı olan her şeyden daha çok sevmesine vesile olmuştur.³⁶ Buna benzer çekiçi başka etkenlerden biri de “tutku” kavramıdır.³⁷

Öte taraftan, amelin kaynağı bazen de nefret veya firardır. Bu da ufak tefek kaçamaklardan en acı ve sert nefretlere kadar oldukça genişçe bir alanı kapsamaktadır. Kur'an daha mülayim firarlardan söz ederken “korku ve kerahet” kavramlarını kullanır. Musa (a.s), Firavundan kaçışını “korku”dan bilmektedir.³⁸ Başka bir örnekte de iman getirdikten sonra küfre girenlerin amellerinden söz etmekte ve bunlar hak ve batılı bilmelerine rağmen din-den çıktıklarını belirtmektedir. Bu ameller, kerahet ve sıkıntıya tevessül ederek haksöze karşı duydukları rahatsızlığı açıklarlar. Sıkıntı ve kerahet, bu fertleri hakka karşı bıkkınlık duyan başkalarının peşinden gitmesine sebep olmuştur.³⁹ Başka bir yerde de aşırı nefretler amelin temelini teşkil eder ve “buğz”⁴⁰ ve “kin”⁴¹ kavramlarını kullanır.

Çekicilik ve firar çeşitli yönleriyle insanın davranışının kaynağı olabilir. Amelin bu kaynağını “arzu” olarak da adlandırmak mümkündür.

İslamî kaynaklar, insanın davranışından söz ederken marifet/bilgi ve arzu dışında başka kaynaklardan da bahsetmektedir. Ayetler ve hadislerde bireyin “irade”sine özellikle vurgu yapılmaktadır. Buna en iyi örnek, savaşın zorluğu ve can alıcı yönü karşısında tedirgin olan bir gurubun diğerlerine savaştan vazgeçin ve şehre geri dönün demeleridir. Bir diğer gurup da bu gurubun daveti üzerine, evlerinin korunaklı olmayışını, eşleri ve çocuklarının düşman tarafından saldırıya uğrama tehlikesini hatırlatarak peygamberden evlerine dönmek için izin istediler. Oysa evleri korunaklı ve aileleri de güvendeydi. Allah bunların söyledikleri ve yaptıkları açıklarken “firara irade ettiklerini” belirtmektedir.⁴² Başka bir ifadeyle, onlar şehre geri dönmek için firara karar vermişlerdi. Yoksa evleri ve aileleri gerçekten korumasız değildi. Bu sadece kalben karar verdikleri şeye bahane üretmekti.

Bu anlamda kullanılan kavramlardan biri de “niyet”ti. Niyet, bir ameli yerine getirmeye irade etmek ve istemektir. Örneğin, kendi ihtiyaçları olmasına rağmen sırf “Allah'ın rızasına mazhar olabilmek için” muhtaçlara veren kimseler gibi. Bu davranışın temelinde

³⁵ “Yusuf, “Ey Rabbim! Zindan bana, bunların beni dâvet ettiği şeyden daha sevimidir. Onların tuzaklarını benden uzaklaştırmazsan onlara meyleder ve cahillerden olurum” dedi.” Yusuf suresi, 33. ayet

³⁶ “Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir.” Bakara suresi, 165. ayet

³⁷ “Nefisler ise kıskançlığa ve bencil tutkulara hazır (elverişli) kılınmıştır.” Nisa suresi, 128. ayet

³⁸ “Sizden korktuğum için de hemen aranızdan kaçtım.” Şuara suresi, 21. ayet

³⁹ “Kendileri için hidayet yolu belli olduktan sonra gerisin geri dönenleri, şeytan aldatıp peşinden sürükl - miş, ve kendilerini boş ümitlere düşürmüştür. Bu, münafıkların, Allah'ın indirdiğini beğenmeyen kimse - lere, “Bazı işlerde size itaat edeceğiz” demelerindedir. Allah onların gizlice konuşmalarını bilir. Bu, Allah'ı gazaplandıran şeylere uydukları ve onun hoşnut olduğu şeyleri beğenmedikleri içindir. Allah da onların amellerini boşa çıkarmıştır.” Muhammed suresi, 25, 26 ve 28. ayetler

⁴⁰ “Hep sıkıntıya düşmenizi isterler. Onların kinleri konuşmalarından apaçık ortaya çıkmıştır.” Al-i İmran s - resi, 118. ayet

⁴¹ “Ama kendi başlarına kaldıklarında, size karşı kinlerinden dolayı parmaklarını ısırırlar.” Al-i İmran suresi, 119. ayet

⁴² “Hani onlardan bir grup, “Ey Yesrib (Medine) halkı! Sizin burada durmak imkanınız yok. Haydi geri d - nün” demişti. Onlardan bir başka grup da, “Evlerimiz açık (korumasız)” diyerek Peygamberden izin isti - yorlardı. Oysa evleri açık (korumasız) değildi. Onlar sadece kaçmak istiyorlardı.” Ahzab suresi, 13. ayet

söz konusu muhtaçların gönülünü almak veya teşekkürlerine nail olmak için değildi.⁴³ Bu davranış, ancak taşıdığı niyet ve irade ile açıklanabilir, aksi takdirde söz konusu davranışın bir anlamı olmayacaktı. Teşekkür ve karşılık beklentisinin reddedilmesi, yanlış ve dar düşünen muhatapların ıslahına yöneliktir. Bu açıklamalara dayanarak, amelin diğer bir kaynağının da “irade” olduğunu söyleyebiliriz.

“Arzu” ve “irade”yi bir tutmamak gerekir. Arzu, irade ve tercih kategorisinden değildir. Zira arzuların toplamından irade hâsıl olmaz. Bazılarına göre irade, güçlü arzunun zayıf arzuya galip gelmesinden ibarettir. Örneğin birinin B’ye değil A’ya irade ettiğini söylemek şu anlama gelir: B’ye de eğilimi olmasına rağmen A’ya daha güçlü bir şekilde meylenmesi onun A’ya yönelik daha güçlü bir irade sergilemesidir. Bununla birlikte, temayül ve irade aynı anlama gelmemektedir. Bu ikisi arasındaki farklılıklardan biri de insanın eğiliminin eyleme dönüşmesidir. Ama irade söz konusu olunca başka arzuların da gerçekleşme

veya reddedilme imkânı ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı, Kur’an’da deruni arzuların tercih edilmesinden söz edilir.⁴⁴ Bu açıklama, iradeyi çeşitli dinamiklerin çekişmesi sürecinin sonucu gören yukarıdaki görüşten tamamen farklıdır. Kabul veya ret unsurunu saymazsak hayvanlar ve hatta fiziksel mekanizmalarda belirli bir enerji serbest bırakıldığında diğer bir enerjiyi mağlup edecektir. Bir mekanizmada iki karşıt enerji varsa iki kutup var demektir. Ama kabul veya ret unsurları da bu iki kutba eklenirse üçüncü bir kutup söz konusu olacaktır. Bu üçgen, irade ile diğer çatışmaların ayrışma noktasıdır.

“Arzu” ve “irade”yi bir tutmamak gerekir. Arzu, irade ve tercih kategorisinden değildir. Zira arzuların toplamından irade hâsıl olmaz. Bazılarına göre irade, güçlü arzunun zayıf arzuya galip gelmesinden ibarettir.

Buraya kadar amele kaynaklık teşkil eden üç unsurdan söz ettik: Bilgi, arzu ve irade. Şimdi ise, bu üç kaynağın önceliği bakımından sıralanmasıdır. Doğrusu bu kaynaklar, öncelikleri bakımından sıralanmaları, açıklamalarını yaptığımız tertip üzerinedir. Yani; birinci kaynak bilgidir: Bireyin bir durum karşısındaki düşünme, zannı ve inancı demektir. Söz konusu düşünme, zann ve inanç işlenen amel ile doğrudan veya dolaylı (müşahede, istidlal ve amelin gerektirdikleri) olarak ilintilidir. İkinci aşamada kaynak arzu ve istektir. Ferdin amele ilişkin bilgisi, onda birtakım arzu ve istekler uyandırır. Bu arada, arzu ve çekicilik arasında farklılık olduğunda hatırlatmakta yarar vardır. Çekicilikten amaç, bireyde içgüdüsel olarak yaratılmış olan bir yönlendirme şeklidir. Çekicilik bu bakımdan, bilgiden

⁴³ “Onlar, seve seve yiyeceği yoksula, yetime ve esire yedirirler. (Yedirdikleri kimselere şöyle derler:) “Biz size sırf Allah rızası için yediriyoruz. Sizden bir karşılık ve bir teşekkür beklemiyoruz.” İnsan suresi, 8-9. ayet

⁴⁴ “Nefsinin arzusunu ilah edinen, ...” Casiye suresi, 23. ayet

önce gelir. Arzudan amaç ise, bilginin çekiciliğe tercüman oluşudur. Birey, bir bilgi elde ettiğinde ve bu bilgi onda birtakım çekiciliklere neden olursa, onda bazı tasavvurlar oluşmaya başlar ve bu tasavvurlar yardımıyla çekicilik ve firar ortaya çıkar. Öyleyse arzu, çekiciliğin bilgi ile yoğrulmasıdır. Bu anlamıyla, arzunun oluşması ancak ona ilişkin bilginin varlığıyla mümkündür. Bundan dolayı, bilginin amele temel teşkil etmesi arzunun ona temel teşkil etmesinden önce gelir. Bireyde çeşitli arzular ortaya çıkınca sıra iradenin devreye girmesine gelir. İrade, o arzular arasından tercihte bulunarak birini eyleme dönüştürür. Amelin meydana gelmesinde bu öncelik sıralaması kimi zaman Kur'an'da da dolaylı olarak belirtilmiştir:

“Bir de (şeytanlar), ahirete inanmayanların gönülleri bu yaldızlı sözlere meylettin, onlardan hoşlansınlar ve işleyecekleri günahları işlesinler diye (bu fısıldamayı yaparlar).”⁴⁵

Bu ayette yer alan “وَلِتَضَعِيَ إِلَيْهِ آفَةٌ” ve “لِيَرْضَوْهُ” ve “لِيَقْتَرِفُوا” kavramlara göre, işitilen sözler arzu ve istek uyandırıyor sonunda amele dönüşüyor.⁴⁶ Kur'an literatüründe amelin kesbi, ameli gerçekleştirecek iradenin ortaya çıkmasına denir. Bundan dolayı, söz konusu aşamadan sonra onu sorgulamak mümkündür.⁴⁷

Buraya kadar yapılan açıklamalar ışığında, en azından amelin kaynağının ne olduğu aydınlanmış oldu. Başka bir ifadeyle, “bilgi, arzu ve irade” amelin oluşmasına temel teşkil etmektedir. Birinci kaynak olan bilgiyi de bu tabloya sığdırmaya çalışmak istersek, insanın bilgiden yoksun, akıl ve duylulara sahip olduğunu belirtmeliyiz;⁴⁸ ona karşı bilginin kaynaklarını oluşturanlar ise, eşya (tabiat),⁴⁹ toplumsal örf ve adetler (gelenekler)⁵⁰ ve doğrudan ilahi yönlendirmeler (vahiy)⁵¹dir. Bunların bilginin kaynakları olduğunu belirtelim. Zira bilgiye kaynak teşkil ettiklerinden onları insanın ameline temel teşkil eden kaynaklardan saymamamız gerekir. İnsanın amelinin üç kaynağından birincisi olan bilginin de kaynaklarının bunlar olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.

Bir amelin gerçekleşebilmesi için asgari koşulların meydana gelmesinin yanında başka koşullara da gereksinim vardır. Yukarıda belirtilen üç temel unsur dördüncüsü de eklenebilir. Dördüncü kaynak konum olarak irade aşamasından sonra gelir. Bir işe yönelik oluşan iradeden sonra birey, onu gerçekleştirebilmek için bir plan yapar. Başka bir ifadeyle, söz konusu amaca ulaşmak için bir plan ve ihtiyaç duyulan araçları temin eder. Kur'an bu adımdan “temhid ve planlama” kavramlarıyla söz eder. Örneğin savaşa katılmamak için peygamber

⁴⁵ Enam suresi, 113. ayet

⁴⁶ Ragib İsfahani; el-Mufredat, Kurf (قرف) bölümü.

⁴⁷ “... Onun kazandığı iyilik kendi yararına, kötülük de kendi zararındır...” Bakara suresi, 286. ayet

⁴⁸ “Allah sizi, analarınızın karından siz hiçbir şey bilmez durumda iken çıkardı. Şükredesiniz diye size k - laklar, gözler ve kalpler verdi.” Nahl suresi, 78. ayet

⁴⁹ “Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır! Göğe bakmıyorlar mı, nasıl yükseltilmiştir! Dağlara bakmıyorlar mı, nasıl dikilmişlerdir! Yeryüzüne bakmıyorlar mı, nasıl yayılmıştır!” Gaşiye suresi, 17-20. ayet

⁵⁰ “Hayır, ama biz babalarımızı böyle yaparken bulduk” dediler. Şuara suresi, 74. ayet

⁵¹ “Nitekim kendi aranızdan, size âyetlerimizi okuyan, sizi her kötülükten arındıran, size kitap ve hikmeti öğreten, ayrıca bilmediklerinizi de öğreten bir peygamber gönderdik.” Bakara suresi, 151. ayet

(sav)'den izin isteyenler, aslında en başından beri savaşa katılma taraftarı değillerdi. Eğer bunu gerçekten isteselerdi gerekli hazırlıkları yapar ve ihtiyaç duyulan araçları da temin ederlerdi.⁵² Yine aynı şekilde, Velid bin Muğeyre Kur'an ayetlerinin insanlar üzerindeki etkisini bildiğinden bu etkiyi engelleyebilmek için "plan ve hazırlıklar" yaptığından söz edilir.⁵³ Onun amacı, insanlara Kur'an'ın sihir olduğunu inandırarak ilahi etkisini engelleyip inkâr etmektir. Böylelikle, Kur'an'ın da insanoğlunun bir tecrübesi olan sihir ve hile ile eşdeğerde görülmesini sağlayacaktır. Böylece birey, amacına ulaşmasını sağlayacak araçlar ve yöntemleri belirleyerek onları düzenli bir planın parçaları haline getirecektir. İnsanın hareketleri planlamanın bir parçası olduğu andan itibaren amelin kaynaklarından biri olur. Böylelikle, gerçekleşen bir ameli anlamak ve açıklamak daha kolay olacaktır. Bundan dolayı, planlama ve hazırlık yapmanın da amelin bir diğer kaynağı olduğunu söylemek mümkündür.

Nihayet, planlama ve hazırlığın ardından ameli gerçekleştirilmesi için gerekli olan azim ve kararlılığın da ortaya konması gerekir. Bu da, amelin beşinci bir kaynağı olduğunu gösterir.

Yüce Allah Kur'an'da, Peygamber Efendimizi (s.a.a) azmetmeden önce meşverette bulunmaya davet ederken,⁵⁴ planlama ve azmetmeyi bir yerde belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, ameli planlama aşamasında üzerinde detaylı bir şekilde düşünüp geliştirdikten sonra gerçekleştirilmesi için azmedilmesi tavsiye edilmektedir. Eğer konumuzun gereği, insan davranışının gerçekleşmesini analiz ederken izlenecek yöntemi dikkate alırsak planlamadan sonra amelin bir diğer kaynağı da "azim ve kararlılığın" olduğunu belirtmeliyiz.

Ancak, belirtildiği üzere gerekli kaynaklar olmadan amel gerçekleşmez. Bu sözün en iyi kanıtı, Hz. Adem (a.s) hakkında söylenenleri inceleyerek bulmak mümkündür. Adem (a.s) kendini bir emri (yasak meyveyi yememeği) yerine getirmeye adadı. Ancak bunda başarılı olmadı. Sebebi ise, kendisini adadığı emri yerine getirmekte yeteri kadar azimli olmamasıdır.⁵⁵

Gerekli kaynaklar bir araya geldikten sonra amel gerçekleşir. Kur'an'da amelin gerçekleşmesi aşamasına ilişkin "amel,⁵⁶ kesb,⁵⁷ iktisab, çaba,⁵⁸ işlemek⁵⁹ ve ictirah⁶⁰" gibi kavramlardan söz edilmiştir.

Son iki unsuru da amelin kaynağı olarak dikkate alırsak, bunu "amelin asli modeli"ne karşı "kâmil amelin modeli" olarak tanımlarız.

- ⁵² "Onlar eğer savaşa çıkmak isteselerdi, elbette bunun için bir hazırlık yaparlardı." Tevbe suresi, 46. ayet
⁵³ "Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası nasıl da ölçtü biçti!" Müddesir suresi, 18-19. ayet
⁵⁴ "... İş konusunda onlarla müşavere et. Bir kere de karar verip azmettin mi, artık Allah'a tevekkül et, (ona dayanıp güven)." Al-i İmran suresi, 159. ayet
⁵⁵ "Andolsun, bundan önce biz Adem'e (cennetteki ağacın meyvesinden yeme diye) emrettik. O ise bunu unuttu. Biz onda bir kararlılık bulmadık." Taha suresi, 115. ayet
⁵⁶ "İnanıp salih ameller işleyenlere gelince, Rableri onları rahmetine sokacaktır. İşte bu apaçık başardır." C - siye suresi, 30. ayet
⁵⁷ "... Onun kazandığı iyilik kendi yaranna, kötülük de kendi zararınadır." Bakara suresi, 286. ayet
⁵⁸ "Kim de mü'min olarak ahireti ister ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışırsa, ..." İsrâ suresi, 19. ayet
⁵⁹ "... işleyecekleri günahları işlesinler diye (bu fısıldamayı yaparlar)." Enam suresi, 113. ayet
⁶⁰ "Yoksa kötülük işleyenler, kendilerini, inanıp salih amel işleyenler gibi kılacağımızı; hayatlarının ve ölümlerinin bir olacağını mı sanıyorlar?" Casiye suresi, 21. ayet

Fıkıh ve Tıp Açısından Anatomi

Dr. Yusuf Şefî

Anatomi (anatomy) Yunanca bir kelimedir ve Latincedeki muadili (desectio) gibi “kesmek (cutting up)” anlamındadır. Usulen bedeninin muhtelif parçalarının vaziyetini mütalaa etme durumunu ifade eder.”¹ Bu tanımdaki temel dayanak “bedeni tanımak için bedeni parçalara ayırmak”tır. Anatomi için başka bir tanım daha zikredilmiştir ki bu, sadece “bedeni tanıma” kavramını kapsamaktadır. Örneğin “Bedeni tanıma veya anatomi, insan bedeninin yapısını, bu yapıyı oluşturan muhtelif organları ve bilahare bu organlar arasındaki irtibatları incelemek ve tanımaktır.”² tanımında olduğu gibi.

Anatomi ve bedeni tanımayla ilgili konular, sistemlerin gerçek konumunu, fizyolojiyi ve insan bedeninin işleyişini görme doğrultusunda birkaç bin yıllık geçmişe sahiptir. Mesela eski zaman anatomist filozoflarından Alkmaion’un (M.Ö. 535) adını sayabiliriz. Alkmaion her ne kadar hekim unvanıyla bir şey yapmamış olsa da, özellikle

görme sürecini araştırmak için göz yuvarını teşrih³ etmiştir.⁴

Müslümanların bilimsel olarak açılım yaptığı çağda, teşrih, yüksek bir konuma ulaştı. İbn Sînâ’nın *Kânun*’u ve Dümeyrî’nin *Hayatü’l-Hayavân*’ına ilâveten, hissizlik (anestezi) cerrahisinde şaşırtıcı örnekler, boğulmaktan kurtarmak için nefes borusunun delinmesi (trakeostomi) ve hastanın boruyla beslenmesi, hicrî ikinci ve üçüncü asırda Müslümanların tıp karnesine kaydedilmiştir. Anatomi, dine eğilimli akıl sahipleri ve Allah’a inanan düşünürler için de hoş bir armağan sunmuş, diğer bütün deneysel ilimlerden daha fazla batınî ayetlerin dünyevî çehresinden örtüyü kaldırmış, **“Yaratılanların en güzeli olan Allah’ın şâmı ne yücedir!”**⁵ ayetinin esrarının bir köşesini gözler önüne sermiş ve nizamın delillerinin temellerini sağlamlaştırma cihetinde en

¹ Dr. Ali İsfendiyar, “An Education on Study in L - arning and Teaching of Anatomy”, s. 26.

² Nurânî, Mehdi; Kâlbudşinâsî; c. 14, Şirket-i Şehâmî-yi Çehr, 1368.

³ a) İnsan, hayvan ve bitkilerin yapısını ve organlarının birbiriyle olan ilgilerini inceleme. b) Canlıların içyapılarını araştırma. c) İnceleme maksadıyla cesedi kesip parçalama.

⁴ Bkz. Zendeğînâme-i İlmî-yi Dânişverân 215, A - med Bîreşk editörlüğünde.

⁵ Mu’minun, 14.

Müslümanların bilimsel olarak açılım yaptığı çağda, teşrih, yüksek bir konuma ulaştı. İbn Sînâ'nın Kânun'u ve Dümeyri'nin Hayatü'l-Hayavân'ına ilâveten, hissizlik (anestezi) cerrahisinde şaşırtıcı örnekler, boğulmaktan kurtarmak için nefes borusunun delinmesi (trakeostomi) ve hastanın boruyla beslenmesi, hicrî ikinci ve üçüncü asırda Müslümanların tıp karnesine kaydedilmiştir.

anatomi “Deneysel anatomi (Empirical anatomy)” diye adlandırılabilir. Bu dönemde özellikle bedeni kesme yoluyla bedeni tanıma üzerinde çokça durulmaktadır. Yenedünyada tıp alanında anatomi, geçmişe göre çok daha geniş bir alana yayıldı. Özellikle son birkaç on yılda anatominin niteliği ve alanı hakkında çeşitli ekoller ve yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Mesela gelenekçilik (traditionalism), dinamizm (progressive), muhafazakârlık (conservatism). Şimdi yirminci yüzyılın sonunda tıp ilmi, anatominin temelini ve esas mihverini teşkil ettiği bir noktaya ulaşmıştır. Öyle ki ondan yüz çevirmek, tıp ilminin çekirdeğini dışarı çıkarmak mesabesindedir. Bu dönemde hastaların tedavisinde, her organın anatomisi hakkında, diğer temel ve yan ilimler gibi iyi bir bilgi sahibi olan doktor daha başarılı olacaktır.

üstün şahitleri bir araya toplamıştır. Gazzalî şöyle diyor: “...ve “**Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?**” ayetinin manasının kemâlini ancak, insanı zâhir ve bâtın üzerinden teşrih etme ilmini bilen, Kur'an'da onun adedini, hikmetlerini ve menfaatlerini bilen kimse anlayabilir. Bu geçmiştekilerin ve gelecektekilerin ilimlerindedir.”⁶

Rönesans döneminden önceki anatomiye “Klâsik anatomi (Classical anatomy)” diye adlandırmak mümkündür. Klâsik anatomi, “İnsan ve hayvanın bedenini tanımada aklı-deneysel araştırma” şeklindeki temel özelliklerle tanımlanabilir. Ondan sonraki üç yüzyıldaki

Anatominin Kullanıldığı Alanlar

Günümüz dünyasında anatomi iki önemli alanda kullanılmaktadır:

a) Tıp Alanında

Tıp biliminde anatomi için üç temel rol biçilmiştir. Bunlar:

1. Eğitim:

Anatomi eğitiminde bedenin parçaları, bedenin tamamının coğrafyasında her birinin konumu ve her uzvun diğer parçalarla münasebetleri dikkatle incelenir. Bu süreç kitap, tasvir, cansız manken ve bilgisayar

⁶ Gazzalî, İmam Muhammed; Cevâhiru'l-Kur'an; haz. Hüseyin Hidivcem; s. 51.

yoluyla teorik konuların işlenmesi şeklidir. Ancak neredeyse bütün uzmanlar, bu öğretimin yetersiz olduğu ve öğrencinin doğrudan cesede –bedeni kesme yoluyla- temas etmesi gerektiği üzerinde görüş birliğine sahiptirler. Bu görüş, ne kadar gerçekçi olduğunu, gelişmiş sanayi ülkeleri araştırmacılara ve öğrencilere insan bedenini teşrih etme yolunu açtığı ve tıp öğretiminde göz alıcı başarıları ulaştıkları zaman gösterdi. Hâlihazırda tıp öğrencilerinin insan cesetlerine ulaşımı ve lüzum ölçüsünde onları teşrih etmesi, eğitim hususunda inkâr edilemez bir zaruret sayılmaktadır.

2. Uygulama:

Yirminci yüzyılda teşrih ve cerrahî bıçağı, tıp mühendisliği ve teknoloji yardımıyla, bu ilimde şaşkıncu bir devrim gerçekleştirdi. Tıp eğitimlerinin verimliliği, insan bedeni üzerindeki uygulamalara bağlıdır. Zira bu şekilde teşhis, tedavi ve cerrahî aşamasında, hastanın iyileştirilmesi için doğru olan en kısa yol izlenebilir. Genellikle uygulama merhalesinde iki hedef dikkate alınır:

a) Öğrencinin insan bedeniyle doğru şekilde karşılaşması. Mesela öğrenciden, kalbin koroner bir damarını, bütün göğsü ve damarları açmadan göstermesi istenebilir. Bu sadece, onun beden coğrafyasını son derece dakik bir şekilde bilmesiyle mümkündür. Bu sayede o bölgedeki dokuyu keşsedebilir ve cerrahî olarak sahil bir uygulama yapabilir.

b) İnsan organizmasının ırka ve genetiğe dayalı farklılıklarının öğrenilmesi. Bedenin organlarında göz alıcı farklılıklar olabilir. Bu farklılıklar muhtelif ülkelerde, kıtalarda ve ırklarda görülmektedir. Öğrencinin, bu farklılıkların ölçüsüne aşına olması gerekir. Bu bilginin edinilmesi, bir tek cesedin teşrihiyle

mümkün değildir, birçok bedeni teşrih ve birbirleriyle mukayese etmesi gerekir. Fransız anatomistler arasında meşhur olduğu üzere, “Her ceset, müstakil bir kitaptır.”

Uygulama merhalesinde hiçbir şey –hatta yan çalışmalar- hekimi hazırlamada hayafî bir rol oynayan doğrudan beden teşrihinin yerini tutamaz. Zira teşrih uygulaması cerrah doktor için gerekli olan mahareti, soğukkanlılığı ve ruhsal hazırlığı en fazla arından getiren uygulamadır.

Günümüzde üçüncü dünya ülkelerinden bazılarında, genellikle cerrah doktorların uygulamalarında görülür. Cerrahlar, anatomiye tanımadan (teşrih imkânı var olmadığından) sadece canlı hastalar üzerinde uygulama yaparlar. Film, kitap, cansız manken gibi yardımcı eğitim imkânlarından dahi yararlanmadan ve anatomi hakkında bilgi sahibi olmadan yapılan bu uygulama, çok eksik ve tehlikeli bir yöntemdir. Bizim ülkemizde de bazen bazı doktorların insan bedeni üzerinde pratik yaparak doğru uygulama yapma imkânı bulamaması, bazı ani ve zaruri cerrahî durumlarında cerrahın neşterinin hata yapmasına ve sorun yaratmasına yol açmıştır. Özellikle eğitim merkezlerinde gerçekleşen bazı acil sezaryenlerde, yeni doğan bebeğin yüzünde bıçak kesigi izlerinin kaldığı görülmüştür. Hatta bazen çocuğun veya annenin uzuvlarından birinin eksilmesiyle sonuçlanmıştır.

3. Tıp ilminin gelişmesi ve yeni ufuklara ulaşılması:

Teşrihin oynadığı mihver role bakıldığında, anatomiye esaslı biçimde dayanmayan tıbbın gelişmesinin mümkün olmadığı görülür. Şimdi bu ilmin meşalesi, ciddi şekilde, dakik ve teşkilatlı bir programla, henüz tespit edilmemiş hastalıklar neticesinde

İnsan fıtratı, insan bedeninin –sebepsiz yere- parça parça edilmesini reva görmemektedir. Beşeri hayat boyunca her zaman insan bedenine saygı gösterilmesi, herkes tarafından kabul edilmiştir.

ölmüş olan hastaların teşrihi ve otopsi alanında faaliyet gösteren ve de araştırmacılarını insan cesetleri üzerinde tahkik yapma ve yeni tıbbî keşiflerde bulunma hususunda destekleyen ülkelerin elindedir. Tam tersi yeterli teşrih programlarından yoksun olan ülkeler, bu ilimde önde gidenler grubundan geri kalmış, salt ileri ülkelerin yeni bulgularından istifade edenler haline gelmişlerdir. Böyle bir zaafın varlığı, onların olumlu tıbbî uygulamalarını şiddetle azaltmış ve birçok durumda onları, kendi hastalarını tedavi için gelişmiş ülkelere nakletmeye mecbur bırakmıştır.

b) Hukuk Alanında

İslam hukundaki meselelerle irtibatlı olarak teşrih için iki temel uygulama mevcuttur:

1. Otopsi:

Hedefi, ölüm sebebinin belirlenmesidir ve suçun ve suçlunun bilimsel teşhisi için kullanılır. Otopsi her durumda uzuvların birebir teşrihine bağlı değildir ama aynı zamanda birçok durumda da buna son derece muhtaçtır.

2. Diyet ölçüsünün belirlenmesi:

Örneğin bir kimse hamile bir kadını öldürürse ve cenin de gelişmiş ve cinsiyeti belli hale gelmişse, ceninin diyetini belirleme yollarından biri bedeni kesmek ve onu dışarı çıkarmaktır.

Beyan edilenler, anatominin dinî kurallarla ilgili olmayan ilmî kullanımlarıydı. Diğer taraftan böyle bir süreç, tıbbî, dinî ve ahlâkî birtakım kısıtlamalardan uzak değildir.

a) Tıbbî kısıtlamalar: Tıbbî ilimlerde teşrihten bahsedildiğinde, araştırmacıların teşrih odalarında bekleyerek gelen her cesede teşrih bıçağını vurdukları tasavvur edilmemelidir. Aksine tıbbî kanunlar, sadece sahih ve akla uygun gazezlerle ve belli yollarla teşrih yapılmasına izin vermektedir. Bu kanunlardan bazıları şöyledir:

1. Cesedin teşrihi, ölünün ailesi ve geride kalanları için kötü sonuçlara sebep olmamalıdır. İmkân dâhilinde ölmeye önce şahsın kendi izni veya geride bıraktıklarının izni alınmalıdır.

2. Ceset sağlam olmalı, önceden açılmış ve parçalanmamış olmalıdır.

3. Ceset teşrih edilmeden önce belli (fix) bir süreçten geçirilmeli ve hijyenik hale getirilmelidir.

4. Cesetler, sadece ihtiyaç ölçüsünde teşrih edilmelidir.

b) Ahlâkî kısıtlamalar: İnsan fıtratı, insan bedeninin –sebepsiz yere- parça parça edilmesini reva görmemektedir. Beşeri hayat boyunca her zaman insan bedenine saygı gösterilmesi, herkes tarafından kabul edilmiştir.

Elbette Batı'nın yenidünyasında, bir müddettir ahlâkî değerler gevşemeye başlamıştır. Öyle ki bazı kişiler bir miktar para karşılığında kendilerinin veya bazı yakınlarının cesedini, ölümlerinden sonra teşrih edilmek üzere sözleşmelerle satışa sunmaktadırlar.

c) Dinî kısıtlamalar: Bütün ilahî dinler, özellikle de İslâm dini, insan bedenine ihtiram gösterilmesi gerektiği hususunda görüş birliğine sahiplerdir ve bununla ilgili özel öğretileri ve kuralları vardır. Bu yazıda, zikredilen muhtelif uygulamalara dikkatle, İslâm açısından teşrih hükmünü incelemeye çalışacağız.

İslâm'da Teşrih

İslâmî bakış açısında ilk esas, fıkıhların icmâsına ve kat'î delillere dayanarak, Müslüman meyyitin bedeninin kesilmesine caiz olmamasıdır ve böyle bir girişimde bulunmak, diyet ödemeyi gerektirir.⁷ Ancak bizi derin bir tahkike yönlendiren şey, bu hükmün gerçek sınırlarını ve alanını tanıyan olmamızdır. Nitekim bunu keşfetmeden, günümüz dünyasının ihtiyaçlarına uygun olan cevap elde edilemez. Bu araştırma doğrultusunda İslâm'ın her asırda beşerî toplumların

ihtiyaçlarına ve gerektirdiklerine genel bakışı, hükmün felsefesi, mahiyeti ve de çağdaş kısıtları ve karinelerinin her biri özel bir rol oynayacaklardır.

Hürmetin Felsefesi ve Mahiyeti

Dikkat edilmesi gereken ilk mesele, Müslümanın bedeninin teşrihine cevaz verilmemesinin nasıl bir hüküm olduğunu ve ne gibi özelliklere sahip olduğunu bilmemizdir. Bu alanda çeşitli ihtimaller ve görüşler vardır ve her biri kendine özel semereleri ve neticeleri ardından getirmektedir.

a) Zâtî Hürmet

İlk görüş şöyledir: “Hürmet” kelimesi “yasak” anlamındadır.⁸ Bunun naslarda kullanımını –başka bir anlamda kullanılmasına dair bir karine olmaması durumunda- hürmetin mükellefiyete tabi olduğunu ifade eder ve müstakil ilahî hudutlardan biridir. Böyle bir varsayım, sonraki görüşte beyan edilecek karinelere göre uzak görünüyor. Her şekilde bunun kabul edilmesinin neticeleri vardır ki aşağıda bunlara işaret edilecektir:

1. Bu esasa göre cesedin sahibinin önceden onayının veya ebeveynlerinin ve varislerinin izninin hiçbir rolü yoktur ve vasiyet bir nüfuza sahip değildir. Zira onay ve izin, sadece şahsın sultanı ve mâlikiyeti alanında geçerlidir, ilahi hudutlar dairesinde değil.

2. Yukarıdaki varsayımda teşrihe veya bir uzvun kesilmesine cevaz için “ehem ve mühim” veya “aciliyet” kaidesinden faydalanılabilir mi? Örneğin bir kimse beyin ölümine müptela olmuşsa ve kalbi de çok kısa bir süre içinde kesinlikle duracaksa, onun

⁸ Mukâyisu'l-Lugat'te, “Hürrem” anahtar kelimesinin zeylinde ve Müfredât-ı Râgib'da geçmektedir.

⁷ Vesâilu'ş-Şia; c. 19, s. 247-249, 251.

kalbi ikinci bir şahsa nakledilerek canı kurtarılabilir mi? Böyle bir durumda acaba bir Müslümanın canını korumakla ilgili –ölmekte olan veya yeni ölmüş olan başka birinin uzvunu keserken hürmet yükümlülüğüne riayet etmeye ilaveten- bir vazifemiz yok mudur? Aynı şekilde acaba toplum için birçok faydalı neticesi olan ilmin gelişmesi, Müslümanın bedeninin kesilmesinin yasak olması ölçüsünden daha üstün bir maslahata sahip değil midir? Bununla ilgili iki farklı görüş mevcuttur:

2.1. Bazı fakihlerin söylediğine göre, Müslümanın canının korunmasının, başka bir Müslümanın teşrihine veya bedeninin bir uzvunun kesilmesine bağlı olduğu durumlarda, onun canının korunmasıyla ilgili yükümlülük esasında –böyle haram bir mukaddimeyle- şüphe duyarız. Diğer taraftan bu alanda özel bir delil yoktur ve mevcut itlaklar, onu kapsama hususunda eksiktir. Bu yüzden bu mesele, “yükümlülüğün ispatında şüphe”nin mısradakıdır ve böyle durumlarda ilk kaide “berilik”tir. Böyle bir esasın varlığıyla teşrihin hürmetinin delilleri rakipsiz kalmakta ve hürmet kesinleşmektedir.⁹ Bu amel sadece kesmenin veya ayırmanın yüzeysel olduğu bazı durumlarda caiz olacaktır. Yani derinin veya etin, örfte mey-yete veya canlı şahsa karşı cinayet denmeyecek ölçüde bedenden ayrılması durumu için geçerlidir.

2.2. Diğer bazılarının görüşüne göre şüphesiz İslâm’da toplumsal maslahatlar ve ilmin gelişmesi, kişisel ahkâm ve maslahatlardan daha öte bir değere sahiptir.¹⁰ Diğer taraftan aaktır ki mukaddes şeriat koyucu

Allah, Müslümanların canının korunmasına çok önem vermektedir. Öyle ki kendinin veya bir başkasının canını korumak için takiye etmeyi, büyük farzlardan biri unvanıyla tanıtmıştır¹¹ ve zulüm yapan hâkim tarafından verilen sorumluluğu kabul etmeyi –ki normal şartlar altında kesinlikle onaylanmaz- böyle bir hedef doğrultusunda caiz saymaktadır.¹² Aynı şekilde birçok haramı, kendinin veya bir diğerinin canını korumayla bir araya geldiğinde caiz saymış ve bazı vacipleri de haram kabul etmiştir. Bu hükümlerin tamamına ve İslam’ın diğer toplumsal kurallarına bakarak, İslam dünyasının ilmî gelişiminin veya Müslümanın canının korunmasının ölünün teşrihine veya bir uzvunun kesilmesine bağlı olursa caiz olmakla kalmayacağını, bazı durumlarda da vacip olacağını söyleyebiliriz. Dinî metinlerde bunun en iyi şahidi, hamile kadınlarla ilgili olan delillerdir. Hamile kadınların ceninleri ruha sahip olduğunda annenin karnının kesilmesine ve bebeğin dışarı çıkarılmasına izin verilmektedir.¹³ Bu görüşün birkaç neticesi vardır. Mesela:

- Teşrihin veya uzvun kesilmesinin vacip olması durumunda izin veya rıza alınmanın lüzumu yoktur. Zira rıza, cesedin sahibi veya velileri için bir hak söz konusu olduğunda gereklidir. Teşrihe cevaz verilmemesi ilahî sınırlar içinde olduğunda ve bazı özel durumlarda da –konunun zarureti veya ehemmiyetine göre- vacip olduğu hükmü sadır olduğunda, aslında bir başkası için, şeriat koyucunun belirlediğinin dışında bir hak kalmamış olur. Örneğin şeriat, diyet verilmesini gerekli görebilir.

- Kâfirin bedeninin teşrihi veya bir uzvunun kesilmesi yoluyla ihtiyacın giderilme

⁹ Ayetullah Tebrîzî’nin ileri düzeydeki fıkıh dersleri -den alınmıştır. Yine bkz. Li’Mesâilü’l-Muntahaba; c. 1, s. 424.

¹⁰ Mutahharî, Murtaza; İslâm ve Mukteziyât-ı Z -man; s. 141.

¹¹ Vesâilü’ş-Şia; c. 11, s. 473, 475.

¹² A.g.e.; c. 12, s. 55, 135, 139.

¹³ A.g.e.; c. 2, s. 673, 674.

“Eğer teşrihte hürmet, şahsın ihtiramını korumak için olursa, onun isteği ve rızası doğrultusunda hürmetin kalkması gerekir. Bu durumda şahıs hak sahibi olduğundan, bu hakkı kendisinden alabilir. Eğer böyle yaparsa teşrihin önünde bir engel kalmaz. Diğer bir deyişle şahsın öldükten sonra kendi bedeninin uzuvları üzerindeki hakkı, hayatı zamanındaki hakkı gibidir.”

imkânı varsa Müslümanın teşrihi caiz değildir. Zira bu esasa göre Müslümanın teşrihinin cevazı, zarurete ve ehem-mühim kaidesine riayete dayanır. Müslümanın bedeninin teşrihine gerek kalmadığında, zaruret ve ehemmiyet bertaraf olacaktır.

- Teşrih ve uzvun kesilmesi, mutlaka Müslümanların istifadesi cihetinde olmalıdır. Zira böyle olmadığında bunun ehemmiyeti, İslâmî açıdan ispatlanmış değildir.

b) Arzî Hürmet

Diğer bir görüşe göre cesedi kesme konusundaki hürmet, Müslümanın bedenine karşı ihtiramın korunması sebebiyledir. Zira hayatı zamanında sahip olduğu özel ihtirama, ölümünden sonra da sahiptir.¹⁴

Lügat açısından da hürmet kelimesinin anlamlarından biri ihtiramdır¹⁵ ve bu kelime ilgili dinî naslarda sadece bu anlamıyla tefsir edilebilir. Zira onlarda diyet ödenmesi kuralı koyulmuştur¹⁶ ve bu, ölünün bedeninin kesilmesinin, onun hakkının ayaklar altına alınması olduğunu gösterir. Diyet ödenerek bu durumun telafi edilmesi gerekir. Eğer ona hürmet, müstakil bir yükümlülük hükmü ve de özel ilahi hak ve hu-

duzlardan olsaydı, diyet yerine “had” veya “ta’zîr” uygulanması gerekirdi veya uhrevî azapla iktifâ edilirdi. Bu görüşün de birkaç neticesi vardır. Mesela:

1. Eğer teşrihte hürmet, şahsın ihtiramını korumak için olursa, onun isteği ve rızası doğrultusunda hürmetin kalkması gerekir. Bu durumda şahıs hak sahibi olduğundan, bu hakkı kendisinden alabilir. Eğer böyle yaparsa teşrihin önünde bir engel kalmaz. Diğer bir deyişle şahsın öldükten sonra kendi bedeninin uzuvları üzerindeki hakkı, hayatı zamanındaki hakkı gibidir. Hayatı sırasında ve akîl esaslara göre kendi bedeni üzerinde her türlü tasarrufta bulunmaya hakkı olduğu gibi –elbette özel bir engelin bulunduğu durumlar hariç- bu hakka ölümden sonra da sahiptir. Şöyle bir şüphe akıllara gelebilir: Böyle tasarruflar “nefse zarar verme” mıs-daklarındandır ve yasaklanmıştır. Cevap şudur: Zarar kaidesinin, ehem bir akîl gazez olmadığı yerde mıs-dakı vardır.

2. Yukarıdaki esasa göre diyetin taalluk etmesi, cesedin sahibinin görüşüne ve isteğine bağlıdır. Bununla beraber şahıs, bedeninin bedava veya diyetten daha fazla bir miktar karşılığında tıbbî eğitimlerde, tedavilerde vb. kullanılmasını vasiyet ederse, vasiyeti geçerlidir ve yerine getirmemek caiz olmayacaktır. Ancak vasiyet mutlak olursa,

¹⁴ Vesâilu’ş-Şia; c. 19, s. 251.

¹⁵ El-Misbâhu’l-Munîr.

¹⁶ Bkz. Vesâilu’ş-Şia; c. 19, s. 247-251.

teşrihin cevazı esaslı ispatlanır ve diyetin gerekliliği nefyedilmez.

3. Bu görüşe göre cesedin teşrihi sadece öldükten sonra caiz olmakla kalmaz, yaşarken bedenin bazı parçalarını başkalarına nakletmek için kesmek de, şahıs için ciddi bir tehlikeye sebep olmadıkça, caiz olur.

4. Teşrihin ve uzuv kesilmesinin cevazı, zorunluluğa ve zarurete dayanmaz. Bununla beraber salt akfî sahih bir garezin varlığıyla ve örfeye göre ehem olan maslahatlarla –şahsın razı olması hâlinde- teşrih caiz olur; her ne kadar ortada bir zorunluluk olmasa bile.

5. Teşrihin cevaz verilen haddi ve şartları, ceset sahibinin görüşüne ve rızasına bağlıdır. Bununla beraber bedeninin özel bölümlerinin, belli bir şekilde ve özel şartlarda teşrih edilmesini vasiyet edebilir. Bu durumda şartlara uymamak caiz değildir.

6. Yukarıdaki görüşe göre teşrihin hürmeti, ihanet ve saygısızlık çerçevesi içindedir. Bununla beraber eğer teşrih, ölüye saygısızlık telakki edilmeyecek bir şekilde veya bazı uzuvlarda yapılırsa caizdir; her ne kadar cesedin sahibi bunu vasiyet etmemiş ve izin vermemiş olsa da. Bu durumun muhtelif toplumlara ve şahıslara göre farklılık göstermesi mümkündür. Mesela bedende özel bir tür tasarrufta bulunulması, bir şahsa göre ihanet telakki edilebilir ama bir başkasına göre öyle olmayabilir. Bir toplumun ihanet telakki ettiği, diğer bir toplumda öyle görülmez.

7. Bu temele göre teşrihin caiz oluşu sadece tedavi ve nakil durumlarına münhasır değildir. Aksine diğer bilim, eğitim ve araştırma uygulamalarında da caiz olacaktır.

8. Müslümanın bedeninin teşrihinin caiz oluşu, bu durumda sadece kâfirlerin cesetlerine ulaşamadığı zamana münhasır değildir.

Şahsın izin vermesi durumunda, her ne kadar onun yerine gayrı Müslimlerin cesetlerinden istifade etmek mümkün olsa da, onun bedeni teşrih edilebilir.

Elbette teşrih için sayılan yukarıdaki şartlardan her biri, diğer şer’î deliller yoluyla kısıtlara ve sınırlamalara ulaşılmadığı sürece geçerlidir. Ancak eğer şeriat koyucu, bu amaçla diğer yollar ortaya koyduysa veya sınırlamalar belirlediyse teşrihten istifade edilmesi mümkün değildir. Örneğin bir kimse hamile bir kadını öldürürse ve ceninin ölmesine de sebep olursa, ceninin diyetini belirlerken –annenin bedenini kesmenin ve çocuğun cinsiyetini belirlemenin mümkün olduğu varsayımına rağmen- oğlan için diyetin yarısı ve kız için diyetin yarısı tayin edilmiştir.¹⁷ Teşrihte hürmetin delilleri bağlamında böyle bir hüküm, bedenin kesilmesine cevaz verilmemesi şartına bağlıdır.¹⁸ Hedefin, adaletin temini olduğu böyle durumlarda, nurlu İslâm dininin hükümlerinde hem adalet temin edilmiştir, hem de diğer taraftan cesedin sahibinin ihtiramı ve de pak insanî duygular mülâhaza edilmiştir.

c) Müsle Yapmak

Diğer bir ihtimal, bedenin kesilmesinin “müsle” olduğudur. O da bedeni kesmekten ve bedenin bazı unsurlarını ayırmaktan başka bir şey değildir. Böyle kınanmış bir amel, şiddetle men ve tahrim edilmiştir.¹⁹

Bu ihtimalin nefyedilmesinde şunu söylemek yeterli olacaktır: Sadece zahirî benzerlikle, ruhsal açıdan çıktığı kaynak ve farklı toplumsal sonuçları mülâhaza edilmeden

¹⁷ A.g.e., c. 19, s. 237-238.

¹⁸ Mü'min, Muhammed; “Behregirî ez Kâlbud-şıkâfî...” Ehl-i Beyt Fıkıhı Dergisi; no. 1 (1374 / Bahar), s. 111-145.

¹⁹ Vesâilu’ş-Şia, c. 11, s. 43, 2 ve 3. Hadis.

teşrih, “müsle” unvanı altında zikredilemez. Zira tarihî şahitlere ve lügat erbabının tasrihine göre müsle yapmak, düşmanlar karşısında intikamcı ve kinci bir amel ve bir tür ruhsal savaştır.²⁰ Bu yüzden İslâm’ın insan yapıcı ekolü, vahşilik ve kindarlık hasletinden kaynaklanan böyle akıllara sığmayan bir yöntemle, sıkı bir mücadeleye girişmiştir. Oysa “teşrih”, insanî, akla uygun bir ameldir ve de menfi ve insanlık karşısı her türlü eğilimden uzaktır. Bununla beraber konu olarak müsleden ayırılır veya en azından “müsle” unvanının onun için doğruluğu şüphelidir. Buna ilâveten müsle hükmünde Müslüman ve kâfir arasında fark yoktur ve bununla ilgili bütün rivayetlerde ve metinlerde Müslümanların düşman askerleriyle karşılaşmasının nasıl olması gerektiği belirtilmiştir. Bu yüzden eğer teşrihin haramlığı, müsle yapma türünden olsaydı, en zorlu inatçıları bile teşrih etmek caiz olmazdı.

d) Defnin Gecikmesi

Müslüman ölünün bedenini defnetmenin vacip olması, dinin zaruretlerindedir²¹ ve uzun bir süre geciktirilmesi caiz değildir. Teşrih de defnin geciktirilmesine veya defnetmemeye sebep olduğu için haramdır.

Biraz düşününce, yukarıdaki meselenin asla müstakil bir delil sayılamayacağı anlaşılır. Zira bu durumda, eğer teşrih uzun bir süre harcanmadan yapılır ve sonra ceset defin için hazırlanır, bütün eleştirileri bertaraf etmiş olacaktır. Aynı şekilde kısa bir sürede, yeni vefat etmiş bedenden bir uzvu alıp başka bir bedene nakletmek mümkün

olduğunda, tamamen sorunsuz olacaktır. Zira evvela bu amel, gecikmenin caiz olduğu bir zaman diliminde yapılmıştır. Hatta bu faaliyetlerden bazılarını defin güzergâhında yapmak mümkündür. İkinci olarak başka bir şahsın bedenine nakledildikten sonra, o uzuv artık ölünün uzvu sayılmaz ve defnin lüzumu konusunun dışına çıkar.

Bununla beraber yukarıdaki delil, sadece cesedin uzun süreler boyunca teşrih odasında kaldığı veya defnedilmediği durumları kapsar. Böyle durumlarda da İslâm’ın mukaddes şeriat koyucusu Allah’ın nazarında defnin ehemmiyetinin, teşrihin hayat bahşeden ve değerli semerelerinden daha fazla olması çok uzak görünüyor. Buna ilâveten Fazl bin Şâzân’ın defnin vacipliğiyle ilgili İmam Rıza’dan (a.s) naklettiği rivayetteki sebeplerin toplamı iki gruba ayrılmaktadır: 1. Yaşayanların, cesedin bozulmasının etkilerinden uzak kalarak korunmasıyla ilgili olanlar. 2. Cesedin sahibinin saygınlığının korunmasıyla ilgili olanlar.²²

Yukarıdakilerden “innemâ” lafzıyla gelen ve illeti münhasır hale getiren sebepten, hemen defnetmenin vacip olmasıyla ilgili hükmün –şartlara riayet edilmesi durumunda- teşrihi kapsamadığı neticesi rahatlıkla çıkarılabilir. Zira evvela, daha önce zikredildiği gibi, teşrih esnasında her şeyden önce beden, bir süreç izlenerek stabil ve hijyenik hale getirilir. Yukarıdaki rivayette beyan edilen şey, bu durumda ortaya çıkmayacaktır. İkinci olarak cesedin sahibinin hürmeti meselesi de konuyu b şıkındaki görüşe dâhil etmektedir ki bunun bahsi geçti. Bununla beraber yukarıdaki rivayete ve teşrihin cevazıyla ilgili benzer delillere dayanıldığında artık ehem ve mühim kaidesine dayanmaya da ihtiyaç kalmaya-

²⁰ Bu görüşün b şıkındaki görüşle farkı, intikam alma motivasyonunu, müsle yapma manasının dayanağı görmemizdedir. Aksi takdirde aralarında bir fark yoktur.

²¹ Bkz. Vesâilu’ş-Şia; c. 2, s. 815-816, “Ebvâb-ı Salatu’l-Cenâze”, 1, 5 ve 6. Hadisler.

²² A.g.e.; c. 2, s. 819.



Bireyci bakışta, yargı araştırmaları için bedenin teşrih edilmesi, ancak cesedin sahibinin velilerine, kendisinin sahip olduğu hakkı tanımamızla veya en azından onların yargı sürecinde meyyitin hukukunu takip etmekte olduklarını dikkate almamızla mümkün olur. Bu şekilde ve b şikkındaki esasa göre, velilerin isteğiyle cesedin teşrih edilmesine bir engel yoktur.



caktır. Zira teşrih sürecinde defnin geciktirilmesi veya yapılmaması, definde hızlı olmanın vacipliğinin sebeplerini nefyedecek şekildedir.

Yargı Sürecinde Teşrih

Suçu veya suçluyu teşhis için bedene otopsi yapılması iki ağıdan incelenebilir:

1. Kişisel hukuk ağısından: Bireyci bakışta, yargı araştırmaları için bedenin teşrih edilmesi, ancak cesedin sahibinin velilerine, kendisinin sahip olduğu hakkı tanımamızla veya en azından onların yargı sürecinde meyyitin hukukunu takip etmekte olduklarını dikkate almamızla mümkün olur. Bu şekilde ve b şikkındaki esasa göre, velilerin isteğiyle cesedin teşrih edilmesine bir engel yoktur. Elbette bu durumda da bazıları keşif için kesme ve bu hususta tereddüt etme arasına bir ay-

rıntı yerleştirmişlerdir.²³ Zikredilen diğer esaslara göre velilerin (veya ölüünün) hakkına girme sorunu, yükümlü olunan hürmetle ortaya çıkar ve teşrih, ölüünün velilerinin hakkına öncelik tanıdığımızda caiz olacaktır.

2. Toplumsal hukuk ağısından: Adaletin hâkimiyeti , fesadın ve suçun kökünün kazınması meselesi, İslâm'ın hedeflerinden biridir ve bunun ölçülerinin teşrihin hürmetine karşı kuvvetli olduğu iddiası, önceki temellerden her birine bakıldığında boş bir söz değildir. Bununla beraber yukarıdaki hedeflere ulaşmak teşrihi gerektirdiği vakit, maktulün velileri istemese de, engellenmeden yapılacaktır. Zira İslâmî hâkim, genel avukatıdır ve suçun kökünü kazılamakla, suçluları cezalandırmakla ve adaleti sağlamakla vazifelidir.

²³ Bkz. "Behreğiri ez..." Ehl-i Beyt Fıkıhı Dergisi; (1374 /Bahar), s. 141.

Mevlânâ'nın Hayatı ve Eserleri

Prof. Dr. Ali Rıza Arafî

Mevlânâ adıyla tanınan Celaleddin Muhammed Belhî, yedinci asrın meşhur şairlerinden, seçkin sûfilerinden ve âriflerindedir. Hicrî kameri 604 yılında Belh'te¹ dünyaya geldi ve 672 yılında Konya'da vefat etti. Kabri de bu şehirdedir.² Mevlânâ'nın yaşamı üç dönemde özetlenir: Tahsil, tehzip ve tasavvuf. Kendi deyimleriyle bu üç dönem hamlık, pişme ve yanma dönemidir.

*Ömrümün özeti şu üç sözden ibarettir
Hamdım, piştım, yandım.*

Burada Mevlânâ'nın hayatının üç dönemini özetlemeye çalışacağız.³

Tahsili

Mevlânâ hayatına ilim, irfan ve edep ailesinde başladı. Dedesi zamanının büyüklerinden ve altıncı yüzyılın meşhur âlimi, yazarı ve şairi olan Raziyüddin Nişaburî'nin üstadı Celaleddin Hüseyin bin Ahmed Hatibî'ydi. Babası Bahaüveled diye meşhur (543-628 k.) Bahaüddin Muhammed meşhur bir âlim ve ârif idi. *Maarif* kitabının müellifi büyük sûfi Şeyh Necmeddin Kübra'dan (ö. 618 k.) eğitim almıştı.

¹ Belh eskiden Horasan'ın büyük ve meşhur bir eyaletiydi. Şimdi Afganistan ülkesine bağlıdır.

² Mevlânâ'nın Rumî diye meşhur olmasının sebebi Anadolu'daki Konya şehrinde uzun müddet ikamet etmesi ve orada vefat etmesi sebebiyledir.

³ Mevlânâ'nın hayatını anlatan kaynaklar şunlardır: Eflakî, Ahmet, *Menakibu'l-Arifin*; Füzuranfer, Bediü - zaman, *Tahkik der Ahval ve Zendeği-yi Mevlânâ*; Safa, Zebihullah, *Tarih-i Edebiyat der İnan*; 9. Baskı, c. 3, s. 450; Zerrinkub, Abdülhüseyin, *Pelle pelle ta Mülakat-ı Huda*; Cami, Abdurrahman, *Nefehatu'l-Üns*, Tahran: İntişarat-ı İttılaat, 1370, s. 459-469; Gölpınarlı, Abdülbaki, *Mevlânâ Celaleddin*, Farsçaya çeviri Tevfik Subhanî, Tahran: Müessesesi-i Mütalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî. Hepsinden önemlisi Mevlânâ'nın kendi eserlerinde hayatıyla ilgili anlattıklarından faydalandık.

Mevlânâ'nın yaşamı üç dönemde özetlenir: Tahsil, tehzip ve tasavvuf. Kendi deyimiyle bu üç dönem hamlık, pişme ve yanma dönemidir.

*Ömrümün özeti şu üç sözden ibarettir
Hamdım, piştim, yandım.*



Mevlânâ o zaman revaçta olan edebiyat, kalam, hadis, tefsir, usul ve fıkıh gibi ilimleri babasından ve diğer üstatlardan öğrendi. Hayatının bu döneminde meydana gelen ve o çağın siyasî, toplumsal ve kültürel şartlarını bazı açılardan gösteren bazı olaylar yüzünden on üç yaşındayken babası ve ailesinin diğer üyeleriyle beraber Belh'ten hicret etti. Bu hicretin iki sebebi vardır:

1. Zihinlerinin rahat olmaması: Bahaüddin Veled halk tarafından ilgi gören ufku geniş bir vazirdi. Sahip olduğu sûfî bakış sebebiyle minberde filozofları ayıplıyordu. Onların zâhire esir olduklarını düşünüyor ve savunucularının da yoldan çıktığını söylüyordu. Bu durum o çağın filozoflarının imamı olan Fahr-i Râzî'ye, felsefî eğilimleri olan Sultan Muhammed Harezmsah'a ve kendisinin de dâhil olduğu; ama arasını iyi olmadığı Kübreviye silsilesine bağlı olanlara ağır geldi ve Bahaüddin Veled'e düşmanlık etmeye başladılar. Bu sebeple Sultan'ın yanında kalmasını tehlikeli ve Belh'ten çıkışını maslahat olarak gördüler.

2. Moğol saldırısı korkusu: Hicrî kamerî 616 yılında Moğolların iktidarı ve Belh beldelelerine hücumlarının yakın olması benzersiz hadislerin, faciaların, amansız cinayetlerin, yağmaların ve şehirlerin viran edilmesinin habercisiydi. Özellikle de Horasan beldelerinde sefahat, gürur, fesat ve hamlıkla dolu bir hükümet sulta sürüyorken ve ölçülüp biçilmemiş işleriyle ortamı Moğolların saldırısına hazırlıyorken bunlar kâçınılmazdı.

Bu korkutucu haber halkın korkmasına ve endişelenmesine sebep oldu. Âlimlerin ve düşünürlerin çoğu o kadar korktular ki hicret etme ve emniyetli bir yere sığınma kararı aldılar. Bazıları Hindistan'a, bir grup Fars'a, bazı kişiler Irak ve Şam'a, Bahaüddin Veled'in de içinde bulunduğu diğer bir grup da Rum'a ve Anadolu'ya hicret ettiler.

Yazdıklarına göre Bahaüddin Veled, oğlu Mevlânâ'yla ve diğer aile üyeleriyle Belh'ten

çıkı, Nişabur'a vardığında ünlü sûfî ve şair Feridüddin Attâr'ı (ö. 618 h.) ziyarete gitti. Şeyh Attâr *Esrarnâme* adlı kitabını Mevlânâ'ya hediye etti ve Bahaüddin Veled'e hitaben şöyle dedi:

“Bu çocuk yakında âlem halkının gönlüne ateş verecek ve onları yakacak, yüce makamlara ulaşacaktır.”⁴

Bahaüddin Veled uzun bir yol kat ederek Konya'ya gitti ve Selçuklu sultanı Alaaddin Keykubat (ö. 632 h.) ve âlim , ilim aşığı veziri Muinüddin Pervane (ö. 675 h.) tarafından sıcak bir şekilde karşılandı. Konya şehri Sadreddin Konevî (ö. 673 h.) ve Fahrettin Irakî (ö. 688 h.) gibi âlimlerin bir araya toplandığı bir merkez olduğundan yaşayabilecekleri uygun bir mekân olarak gördü ve oraya yerleşti. Vaaz halkasını kurdu ve 628 yılında hayata gözlerini kapayınca dek orada kaldı.

Mevlânâ Konya'da tahsiline ve ilmini ilerletmeye devam etti. Aklî ve naklî ilimlerde yeterli birikime ulaşıncaya şer'î ilimler müderrisi olarak tanındı. Fıkıhta içtihat mertebesine vardı ve bu sebeple ismi *Tabakat-ı Hanefiye* kitabındaki fakihler arasına kaydedildi.⁵

Arınma ve Tasavvuf

Mevlânâ babasının vefatından sonra onun vasiyetiyle, müritlerin ricasıyla ve Sultan Alaaddin Keykubat'ın onayıyla babasının yerine oturdu, dinî ilimler tedrisine ve vaaz vermeye başladı. Mevlânâ yirmi beş yaşına kadar bir sûfî ve ârif olarak tanınmıyor, onların üslubuyla konuşmuyordu. Sadece vaiz, fakih ve din âlimiydi. Bu arada onun hayatına başka bir yön kazandıran bazı olaylar vuku buldu. Bunlardan biri Burhaneddin Muhakkık Tirmizî'nin (ö. 638 h.) şehre geliyordu. O Horasan'a bağlı Tirmiz şehrinin âlimlerinden ve Bahaüddin Veled'in seçkin müritlerinden ve öğrencilerinden biriydi. Yazılanlara göre kişilerin niyetlerinden ve düşüncelerinden haberdar olabildiği için “Seyyid Sırdan / Sır bilen Efendi” diye meşhur olmuştu.⁶ Mevlânâ Mesnevî'de onu şöyle anlatır:

*Piş, ol da bozulmadan kurtul
Yürü Burhan-ı Muhakkık gibi nur ol
Kendinden kurtuldun mu, tümünden Burhan kesilirsin
Kul yok oldu mu, sultan olur-gider.*⁷

Burhaneddin Muhakkık, Mevlânâ'yı tasavvufa, irfana ve nefsinin edeplendirmeye çağırırdı. Mevlânâ da son derece şevkle ve ilgiyle kabul etti, tasavvuf riyazet ve çile vadisine adım attı. Mevlânâ dokuz yıl boyunca Burhaneddin Muhakkık'ın öğretilerinden istifade etti. Pirinin tavsiyesiyle bilgi ve birikimini artırmak amacıyla Şam'a gitti.

⁴ *Tarih-i Edebiyat der İran*, c. 3, s. 451.

⁵ Hümayî, Celaleddin; *Mevlevînâme*, c. 1, s. 21.

⁶ İstılâmî, Muhammed; *Mesnevî*, 2. Baskı, c. 1, Tahran: Zevvar, 1369, s. 21.

⁷ Gölpınarlı, Abdülbaki; *Mesnevî*, 2. Defter, 1319-1320. Beyitler.

Şam, Mevlânâ'nın döneminde fıkıh ve irfan yuvasıydı. Meşhur sûfi ve ârif İbn Arabî orada yaşıyordu ve pîrlük dönemindeydi. İslam dünyasının her tarafından âlimler onun etrafında toplanmıştı. Diğer taraftan da en namlı fakihlerin orada ders kürsüsü vardı. Mevlânâ bir müddet Dımeşk (Şam) ve Halep'te meşhur Hanefî fakih Kemalettin bin el-Adim'den (ö. 660 h.), diğer fakihlerden, İbn Arabî'den ve onun seçkin öğrenci ve dostlarından çokça istifade etti. Sonra Konya'ya döndü, fakihler ve sûfiler tarafından güzelce karşılandı ve tedris ve vaaz kürsüsüne oturdu. O kadar ilerledi ki dersine dört yüz kişi katılıyordu ve her taraftan iştihakla kendisini görmek isteyenler geliyor, vaaz meclislerinde (dört bin kişiden fazla) büyük bir topluluk bulunuyordu.

Burhaneddin Muhakkık bir kez daha Mevlânâ'nın yanına geldi ve onu daha fazla riya-zete, sükûta, halvete ve çileye davet etti. Mevlânâ daha fazla motivasyonla tasavvuf meydanında ilerledi. Her ne kadar hicrî 638 yılında Burhaneddin Muhakkık'ı kaybetse de şaşırtıcı hadisenin meydana gelmesi için yeterli zemin hazırlanmıştı.

Aşk

Mevlânâ'nın ruhsal değişimi ve âşıklığı 642 yılında bir görüşmeyle başladı. Şemseddin Muhammed bin Ali bin Melikdad Tebrizî (ö. 645 k.) Mevlânâ'nın varını yoğunu ateşe verdi, geçmişini ve geleceğini yaktı, onu deliliğe ve aşka sürükledi. Onun gönlünde öyle bir aşk ateşi tutuşturdu ki bir daha asla sönmedi:

*İleri görüşlünün aklını denedim
Bundan sonra divane olmak isterim
Bu akıldansa cahil olmak lazım
Kendini deliliğe vurmak lazım.⁸
Kamburu ufukların iftiharî Şems-i Tebrizî
Adımı sanımı bir hoş lakapla sildi süpürdü.⁹*

Şems-i Tebrizî, hayatının başı ve sonu belirsizlik perdesi arkasında olan sayılı kimselerdendir. Onun hakkında Rükneddin Secasî'den (ö. 601 k.), Ebubekir Zenbilbaf Tebrizî'den ve Baba Kemal Hucendî'den eğitim aldığı yazılmıştır.

Şems huzursuz bir ruh haline sahipti ve hiç kimse ona huzur veremiyordu. Bu sebeple kendine bilgili bir arkadaş bulabilmek için bir şehirden diğerine gitti ve bir ömrü uzun yolculuklarla başıboş, namsız ve huzursuz geçirdi. Sonunda Konya'ya geldi ve öğrencileriyle birlikte tedristen dönen Konya'nın büyük müderrisiyle karşılaştı ve onun hayatını şaşırtıcı biçimde değiştirdi. Mevlânâ kendisini Şems karşısında yeni öğrenmeye başlayan bir öğrenci gibi gördü ve onu müşşidi, muradı ve maşuku olarak kabul etti. Her şeyini Şems'in varlığında, Şems'in sesinde, Şems'in bakışında, tutku ve şuhudda eritti. Hatta kendi divanını ona hediye etti ve Şems'in adını mahlas olarak seçti.

⁸ A.g.e., 2340. Beyit.

⁹ Külliyyât-ı Şems-i Tebrizî; 3049. Gazel, s. 1128.

Bu mülakattan sonra Mevlânâ yeni bir hayata başladı. Şems onun kendinden kopmasını, dünyadan, dünyayla alakalı şeylerden, şöhretten, şehvetten, mahbubiyetten, medreseden, pazardan ve diğer her şeyden kurtulmasını istiyordu. Böyle de oldu. Mülakattan daha ilk günlerinden itibaren Mevlevihane'yi, medreseyi, dersi, vaazı ve diğer her şeyi bıraktı, bütün vaktini Şems'le halvette sırdaşlık ederek geçirdi. Semah yapmakla ve gazel yazmakla uğraştı. Öyle ki Konya uleması, büyükleri ve halkı onun açık değişiminden rahatsız oldular:

*Zahid idim terane söyler ettin
Fitne sofrasının başı ve bade arayan ettin
Seccadede oturan vakarlı biriydim
Mahallenin çocuklarına oyuncak ettin.*¹⁰

Şems'in bakışı ve davranışları Mevlânâ için çok hoştu; ama müritlerine ve öğrencilerine makbul gelmiyordu. Zira Şems'in konuşmaları pervasız, küstah ve yaralayıcıydı. Rahatsızlıkları aşikâr oldu ve Şems'i ölümle tehdit ettiler. Bu tehditler artınca Şems, Mevlânâ'ya haber vermeden Konya'dan ayrıldı ve kendisinden geriye bir iz bırakmadı. Şems'in Konya'dan gittiği haberi Mevlânâ için büyük faciaydı ve onu çok sarstı:

*Acep, o güzel dilber nereye gitti?
Acep, o güzel boylu servi nereye gitti?
Aramızda bir mum gibi ışık veriyordu
Nereye gitti, acaba bizsiz nereye gitti?
Divane gibi geziyorum sahrada
Ki o ahu bu sahrada nereye gitti?
Açıkça söyle ki Şemseddin Tebriz
"Güneş saklanmaz" demişti nereye gitti?*¹¹

Mevlânâ, Şems kaybolduğu günden itibaren onu aramaya başladı; ama bir izine rastlayamadı. Bu olayın kendisine verdiği acıyı şiirlerinde göstermiştir:

*Nereye gittin de haber çıkmadı senden?
Kime küstün, kime kin dolu gittin?*¹²

Bir müddet sonra Şems-i Tebrizî'nin Şam'da olduğu haberini aldı:

*Müjde geldi Şam'da Şems-i Tebrizî
Ne sabahlar olsun eğer Şam'daysa*¹³

¹⁰ A.g.e., 1891. Rubâî, s. 1484.

¹¹ A.g.e., 677. Gazel, s. 283.

¹² A.g.e., 2648. Gazel, s. 984.

¹³ A.g.e., 2648. Gazel, s. 984.

Hüsameddin Çelebi'nin rolü şudur: Mevlânâ'yı Mesnevî'yi yazmaya ikna etmiştir, ondan irfanî, ahlâki ve dinî hakikatleri nazım şeklinde okumasını ve sâliklerin imkânına sunmasını istemiştir. Bu öneri Mevlânâ tarafından kabul gördü ve hemen orada Mesnevî'nin başında yer alan neyname beyitlerini ona söyledi.

Hemen oğlunu onun arkasından yolladı. Mevlânâ'nın oğlu Sultan Veled Dimeşk'e vardığında bazı izler vasıtasıyla onu buldu ve Mevlânâ'nın davetini kendisine ilettilti. O da kabul ederek Konya'ya geri döndü. Mevlânâ ve müritleri tarafından sıcak bir şekilde karşılandı. Buna rağmen Konya'ya ikinci gelişi de tedirginlik ve kötü sözler yüzünden uzun sürmedi. Mevlânâ'ya yine haber vermeden Konya'yı terk etti. Bir rivayete göre de Mevlânâ'nın bazı mutaassıp sevenleri tarafından bu şehirde 645 yılında öldürüldü.¹⁴

Şems'ten ayrılık düşüncesi bu kez Mevlânâ'yı delilik haddine ve anlatılamaz bir hale sürükledi. Bir müddet ıstırap içinde ve perişan Şems'i bekledi. Şam'da onu bulabileceği tasavvuruyla Dimeşk'e gitti ve bir süre onu aradı. Ümitsizliğe kapılarak Konya'ya geri döndü; ama Şems'i düşünmekten hiç vazgeçmedi, aksine düşüncelerinde ve eserlerinde onu her zaman korudu. Ondandır öğrendiği şekilde sâlikleri irşad etti.

Şems'ten Sonra

Şems'ten sonra Mevlânâ, Zerkub¹⁵ olarak bilinen Selahattin Feridun Konevî'ye (ö. 657 h.) bağlandı. O Konya halkındandı ve Konya'da bir kuyumcu dükkânı vardı, esnaf idi. Zahîrî ilimlerden hiçbir şey bilmezdi. Hatta doğru düzgün konuşamazdı. Mesela kilite kitil, müptelaya müftela diyordu.¹⁶ Ancak Burhaneddin Muhakkık'ın müridi, dostu ve itimat ettiği bir kimse olduğundan, Şems-i Tebrizî'nin Konya'da ikameti döneminde Mevlânâ ve Şems'i ağırladığından, onların meclislerinde özel bir hale büründüğünden, Mevlânâ onda bâtın sefasını bulduğundan dolayı ona saygı gösterdi ve on yıl boyunca onunla sırdaş ve hemhal oldu. Dostlarını ona itaatle görevlendirdi ve kendisi de onun hizmetinde oldu. Onu vafeden birçok gazel okudu. Zerkubî 657 yılında bir hastalık sonucu vefat edene kadar böyle devam etti.

¹⁴ *Tarih-i Edebiyat der İran*, c. 1: 3, s. 455.

¹⁵ Zerkub, altın ve gümüş varaklar hazırlayarak işlenmeye hazır hale getiren kimsedir.

¹⁶ *Tahkik der Ahval ve Zendeği-yi Mevlânâ*, s. 99-102.



Bundan sonra Şems-i Tebrizî'nin hatırasını yaşatan şahsiyet, Mevlânâ'nın seyyid, güvenilir, ömrünün hâsılı, zamanın Cüneyd'i ve Bayezid'i bildiği ve Çelebi diye tanınan Hüsameddin Hasan bin Muhammed bin Hasan bin Ahi Türk¹⁷ (622-683 h.) oldu. Çelebi daha gençlik yıllarından itibaren Mevlânâ'nın hizmetindeydi ve aşkla ona bağlıydı. Onun sülûku ve fütüvvetinin keyfiyeti, Mevlânâ tarafından özel bir saygı görmesini sağladı. Öyle ki Şems-i Tebrizî'nin Konya'ya girdiği ilk andan itibaren onunla hemhal oldu ve Mevlânâ'dan sonra da onun yerine geçti.¹⁸

Hüsameddin Çelebi'nin rolü şudur: Mevlânâ'yı Mesnevî'yi yazmaya ikna etmiştir, ondan irfanî, ahlâkî ve dinî hakikatleri nazım şeklinde okumasını ve sâliklerin imkânına sunmasını istemiştir. Bu öneri Mevlânâ tarafından kabul gördü ve hemen orada Mesnevî'nin başında yer alan neyname beyitlerini ona söyledi. Bu şekilde Mesnevî ortaya çıkmaya başladı. Bütün bunlarla beraber Mevlânâ açıkça, Mesnevî'yi ortaya çıkaranın Hüsameddin Çelebi olduğunu söyler ve Mesnevî'nin altı defterinde de onu yüceltir:

*Ey Hakk'ın ziyası Hüsameddin
Işığınla Mesnevî Ay'ı geçti
Umut edilen insan! Senin yüce himmetin
Çekiyor bunu; Allah bilir, nereye
Bağlamışın bu Mesnevî'nin boynunu
Çekiyor sun bildiğin yere doğru*¹⁹

Bundan sonra Mevlânâ'nın hayatı, âşık bir şair ve yanık bir sûfî olarak iki şekilde özetlendi:

1. Şiir söylemesi: On dört yıl boyunca (658-672 k.) Mevlânâ'nın okuduğu ve terennüm ettiği şiirleri, Hüsameddin Çelebi kaydediyordu ve bu iş tüm hızıyla devam ediyordu. Her ne kadar arada Hüsameddin Çelebi'nin eşinin vefatı sebebiyle şiir okuma ve yazma işi bir müddet kesintiye uğrasa da²⁰ on dört yılın sonunda edebiyat ve tasavvuf alanındaki büyük şaheserlerden biri meydana geldi. Bu eserin fars edebiyatı, kültürü ve tasavvuf alanında özel bir konumu vardır.

2. Sûfî irşadı: Mevlânâ ömrünün son on senesini halkı sûflerin ve âriflerin yoluna irşad etmeye adadı ve Mevlevilik²¹ gurubunu ortaya çıkardı. Bu, Rum beldelerinin tamamında öyle yayıldı ki idarecilerin çoğu, içinde de bütün Rum beldelerinin hükümdarı olan

¹⁷ Çelebi server, reis demektir.

¹⁸ *Tarih-i Edebiyat der İran*, 1/3, s. 454 ve 455.

¹⁹ Kanar, Mehmet; *Mesnevî*, 4. Defterin başı.

²⁰ A.g.e., 2. Defterin başı.

²¹ Mevlevilik, Celaleddin Muhammed Mevlânâ'ya mensup olan muhtelif sûflik fırkalarından biridir. Zikir, fikir, murakabe, evrad, özellikle de semah, vecd ve yuvarlak zikir halkası bu gurup içinde revaçtadır. Hala Türkiye'de ve başka yerlerde Mevleviler, semah merasimleri düzenlemektedirler. Geleneğe göre bu silsileye katılmak isteyenler 1001 gün hangâhun hizmetinde olmalıdır, bir gün bile az olsa kabul edilmez. Bu merhaleden sonra ona tövbe guslü döktürürler, ona esmaü'l-hüsna'yı telkin ederler. İstirahat ve ibadet etmesi için ona bir hücre verirler. Bu şekilde Mevlevilik yoluna girmiş olur.

Muinüddin Pervane ona yöneldiler. Ama o, izzeti nefsi ve ihtiyaç duymaması nedeniyle onlara yönelmiyor, daha çok halkla ve esnafla muâşeretle bulunuyordu.

Son olarak Mesnevî'nin altıncı defteri tamamlanmadan önce Mevlânâ hastalık ve yüksek ateş neticesinde hayata gözlerini yumdu. Konya halkının tamamı, hatta Hıristiyanlar ve Yahudiler minnet duygusuyla onun cenazesini büyük bir hürmetle kaldırdılar. Vasiyeti gereği Şeyh Sadreddin Konevî imametinde cenaze namazını kıldılar ve babasının kabrinin yakınına defnettiler. Kırk gün ona yas tuttular ve onun yerine Hüsameddin Çelebi'yi Mevlevilik silsilesinin önderi olarak seçtiler.

Şahsiyeti

Düşünürler muhtelif bakış açılarıyla Mevlânâ'ya bakmışlardır. Bazıları onu büyük bir ârif, meşhur bir şair ve insan-ı kâmil olarak tanımışlardır. Hatta onu dünyanın en büyük şairi veya İran'ın en büyük şairi kabul edenler vardır. Manevî açıdan da ona insanüstü bir imaj vermişler, kendisinden kerametler²² nakletmişlerdir. Ona Peygamber'in (s.a.a) yanında yer vermişler ve şaşkıncı övgülerde bulunmuşlardır. Bazılarıysa ona hakaretler²³ etmiş, onu fisk, küfür ve mezhepsizlikle itham etmişlerdir.²⁴

Bu arada biz, Mevlânâ'nın eserlerinde bulunan şatahiyatlara²⁵, kabul edilemeyecek görüş ve düşüncelere²⁶, boş iddialara²⁷ ve kullanılan kötü kelimelere rağmen tasavvuf ve irfanda yüce bir makama sahip olduğuna, sözlerini ve şiirlerini en ileri derecede anlaşılabilir, akıcı ve güzel şekilde yazdığına, eserleriyle aşına olan kimselerin, bu eserlerin irfanî, edebî ve eğitimsel bilimlerle ilgili birçok hakikati içerdiğini gördüklerine, bu hakikatlerin, yüce irfanî inceliklerin, sırların ve eğitimsel noktaların incelemeye tabi tutulmadan geçilemeyeceğine inanıyoruz.

Mevlânâ'nın şahsiyeti çeşitli açılardan dikkat ve değerlendirme konusudur. Mesela marifetinin genişliği ve derinliği, sūfiyane ve ârifane bakışı, aşk âleminde yanması, kalamî bakışı, Şems-i Tebrizî karşısında kayıtsız şartsız teslimiyeti ve fenası, semahı ve veddi, mezhebi eğilimleri (sünni veya şii) ve üzerinde durma imkânımızın olmadığı onlarca diğer konu sayılabilir. Burada Mevlânâ'nın şahsiyetini göstermek amacıyla mezhebi eğilimlerini, sūfiyâne ve ârifâne bakışını ve de felsefî düşüncesini incelemeye çalışacağız.

Mezhebî Eğilimi

Mevlânâ Hanefî mezhebine mensup bir ailede dünyaya geldi ve yetişti. Şüphesiz kendisi de Ehl-i Sünnet mezhebiniydi. Gazi Nurullah Şuşterî, Mevlânâ'nın bazı şiirlerine

²² *Menakibu'l-Ârifin*, s. 161, 294, 319, 332, 333, 369.

²³ Tahranî, Cevad; *Arif ve Sûfi Çé Miğuyed?*, 8. Baskı, Tahran: Bonyad-ı Bi'set.

²⁴ Müderrisî, Seyyid Cevad; *Negdi ber Mesnevî*, Kum: Ensariyan.

²⁵ Mesela yalan olduğu ve Peygamber'e büyük bir iftira olduğu kesin olan ve birçok delile rağmen Garanik efsanesi Mesnevî'nin altıncı defterinin 1525-1530. beyitlerinde geçer.

²⁶ A.g.e., 2. Defter, 2791-2803. Beyitler.

²⁷ A.g.e., 1. Defter, Mesnevî'yi usul-u usulu'd-din, fikhullahi'l-ekber, şerullahi'l-ezher... kabul eden muka - dime.

dayanarak onu Şia olarak tanıtmaya çalışmıştır.²⁸ Şiiliğin temelini İmam Ali'ye (a.s) ve Peygamber'in (s.a.a) Ehlibeyt'ine marifet olduğuna inanan Üstad Celaleddin Hümayî bu ruhun Mevlânâ'nın ruhunda tamamen görüldüğünü, *Mesnevî* ve *Divan-ı Kebir*'de yazdıklarında Hz. Ali'ye (a.s) ve Peygamber'in (s.a.a) Ehlibeyt'ine duyduğu muhabbetin açıkça göze çarptığını söyler. Bununla beraber o, İmam Ali'yi (a.s) seven manasında Şia'dır.²⁹

Ancak bize göre Mevlânâ her ne kadar İmam Ali'ye (a.s) ve Peygamber'in (s.a.a) Ehlibeyt'ine çok saygı göstermiş, onlara yönelmiş, özellikle de İmam Ali'ye özel bir bağlılık duymuş, onu her nebinin ve her velinin iftihar, benzersiz, baştanbaşa akıl ve şuhûd, hak ve bâtl ölçüsü, gaybı gören göz sahibi, mürüvvetin, ihlâsın ve yiğitliğin tecessümü³⁰ gibi sıfatlarla anmış olsa da bu durum onun Şîi olduğunu göstermez. Zira bütün sûfî tarikatları kendilerini Hz. Ali'ye (a.s) bağlı görür ve bunu kendileri için büyük bir iftihar sayarlar. Bu esas üzere kendi meclislerinde tevhidiyeyi ve Hz. Resulullah'ın (s.a.a) menkâbelerini okuduktan sonra Hz. Ali'yi (a.s) överler, sonra irfanî merasimlerine başlarlar.³¹ Mevlânâ'nın fikhî hükümleri içeren şiirlerinde de Ehl-i Sünnet mezhebinden olduğu aşikârdır.³² Buna binaen Mevlânâ'nın özel anlamıyla Şia olduğu, eserlerine ve ahvaline bakıldığında uzak bir ihtimaldir ve ispatı mümkün değildir.

Sûfiyâne ve Ârifâne Bakışı

Mevlânâ'nın sûfiyâne ve ârifâne bakışının temel kaynağı ve hakiki cevheri, hatta irfanının omurgası aşktır. Bu, ilâhî marifet ve işrâkla iç içe bir aşktır. Hamuru kendinden kopmak ve Allah'ta fâni olmak olan bir aşktır. Bu aşktan kasıt şehveti yakan, kibri

²⁸ Şuşterî, Gazi Nurullah; *Mecalisu'l-Muminin*, Tebriz, s. 290-292.

²⁹ *Mevleviname*, c. 1, s. 52.

³⁰ *Mesnevî*, 1. Defter, 3735, 3737, 3759, 3765, 3779 ve 3815.

³¹ Keyhan-ı Endişe; 51. Sayı, s. 171.

³² *Mesnevî*, 2. Defter.

Düşünürler muhtelif bakış açılarıyla Mevlânâ'ya bakmışlardır. Bazıları onu büyük bir ârif, meşhur bir şair ve insan-ı kâmil olarak tanımışlardır. Hatta onu dünyanın en büyük şairi veya İran'ın en büyük şairi kabul edenler vardır. Manevî açıdan da ona insanüstü bir imaj vermişler, kendisinden kerametler nakletmişlerdir. Bazılarıysa ona hakaretler etmiş, onu fîsk, küfür ve mezhepsizlikle itham etmişlerdir.

yakan ve hevesi yakan bir aşktır; maddî ve hayvanî bir aşk değil. Mevlânâ'nın tabiriyle böyle bir aşk put yakmak, puta tapmak ve beşeri bir kusurdur:

*Bir rengin peşinde olan aşklar
Aşk değil, sonunda bir kusurdur
Suret kadehlerinden içip mest olma
Ki put yapan ve puta tapan olma*³³

Mevlânâ'nın irfanî marifetinin yapısı ve *Mesnevî*'nin temel mihverî olan, muhtelif çehrelerle ve cilvelerle, çeşitli kıssalarda kendisinden bahsettiği aşk, gaybdan insana açılan bir kapıdır. İnsanın salt fenaya kadar kendisiyle uçabileceği güçlü ve atik bir binektir.³⁴ İlim ve akıl asla ona denk değildir.³⁵

Mevlânâ aşkın, ruhsal sorunları ve derinliklerdeki hastalıkları iyileştiren³⁶, tenakuzları gideren³⁷, dağılmaları, kinleri ve düşmanlıkları yok eden³⁸ ve insanı varlık, yokluk, zaman, mekân, dünya ve ahiret bağlarından kurtaran³⁹ büyük bir iksir olduğunu iddia eder. Aşk şüpheyi giderir ve yerine sebat getirir:

*Aşkı sürekli olarak açıklayacak olsam
Yüz kıyamet geçer, yine de yarım kalır
Çünkü kıyametin tarihi, sınırı vardır
Tanrı vasfı olan yerde nasıl sınır vardır?
Aşkın beş yüz kanadı vardır; kanatların her biri
Arşın yücelerinden yerin altına kadar uzanır*⁴⁰

Mevlânâ'nın irfanının omurgasını oluşturan şeyden genişçe bahsetmek gerektiği açıktır. İlerdeki konularda bundan yine bahsedeceğiz.

Felsefî Düşüncenin Eleştirilmesi

Mevlânâ felsefî düşünceyi; kalp sefasına engel, kemâl yolunun yolcularına set, hakikatlerin anlaşılmasında yetersiz, insanı yaratılışın asıl hedefine ulaştırmada aciz görüyor. Aklın cedel meseleleri alanında güçlü ve keskin olduğuna;⁴¹ ama iman doğurmadığına, güven vermediğine ve sebat yaratmadığına inanıyor.

Mevlânâ'nın bu bâbdaki şiirlerinin mecmuasından aklı hesapçı, ihtiyatlı, ahkoyucu, abus, kuru, geçici, noksan, yetersiz, sınırlı, âfet yaratan ve benzeri gördüğü anlaşılıyor.

³³ A.g.e., 205. Beyit; 6. Defter, 3707. Beyit.

³⁴ A.g.e., 1. Defter, 113-116. Beyitler.

³⁵ A.g.e., 3. Defter, 3832. Beyit.

³⁶ A.g.e., 2. Defter, 1529-1533. Beyitler.

³⁷ A.g.e., 5. Defter, 3230. Beyit.

³⁸ A.g.e., 2. Defter, 3743, 3744 ve 3756. Beyitler.

³⁹ A.g.e., 6. Defter, 573. Beyit.

⁴⁰ A.g.e., 5. Defter, 2184, 2191, 2194. Beyitler. (Çev. Mehmet Kanar, *Mesnevî*, Ayrıntı yayınları)

⁴¹ A.g.e., 6. Defter, 119. Beyit: Akıl keskindir lâkin bırakmalı/ Kalbi viran ama bedeni sağlıklı olanı



Mevlânâ felsefî düşüncelyi; kalp sefasına engel, kemâl yolunun yolcularına set, hakikatlerin anlaşılmasında yetersiz, insanı yaratılışın asıl hedefine ulaştırmada aciz görüyor. Aklın cedel meseleleri alanında güçlü ve keskin olduğuna; ama iman doğurmadığına, güven vermediğine ve sebat yaratmadığına inanıyor.



Buna karşın aşk özgürlük veren, vesveseleri yok eden, mutluluk bahşeden, harekete geçiren, şevke getiren, temiz, pervasız ve benzeridir.

Mevlânâ diyor ki felsefî düşünce peşinde olanlar körler topluluğudur. Küçük bir şüphe karşısında kalakalırlar ve –Henane'nin⁴² Resulullah'la (s.a.a) konuşması gibi- varlık hakikatlerini hazmedemedikleri için inkâr ederler:

*Akılçıların ayağı tahtadan olur
Tahta ayak çok temkinsiz olur
Eğer körler asayla yolu gördülerse
Yaratılana sığınıp rûşen gördüler
Bu asa ne olur, kıyaslar ve delil
O asayı kim verdi onlara? Gören Celîl
Filozof fikir ve zanla münkir olursa
De ki git başını vur o duvara⁴³*

Mevlânâ'nın Kaynakları

Mevlânâ irfan ve edebiyatın değerli hazinelerini, yani *Mesnevî*'yi ve *Divan-ı Kebir*'i yazarken, diğer eserlerini ortaya çıkarırken hangi kaynaklara ve şahıslara başvurmuştur? Mevlânâ'nın kaynakları şunlardır:

1. Kur'an: Mevlânâ'nın Kur'an'la irtibatı kuvvetli ve derin bir irtibattır. Öyle ki eserlerinin toplamında bütün Kur'an ayetlerinden istifade ettiği iddia edilebilir. Sadece *Mesnevî*'nin 6 defterinde 2800 ayete dayanmıştır.⁴⁴ Mevlânâ'nın Kur'an'dan etkilenmesi üç türdür:

a) Kur'an ayetlerinin çoğu Mevlânâ'ya ilham vermiştir. Etkisi altında kaldığı ayet veya ayetleri çok güzel, gönlü okşayan ve zevk veren bir nazım şeklinde tefsir etmiştir. Örneğin:

⁴² Henane, Allah Resulü'nün mescitte vaaz verirken ve hutbe okurken yaslandığı tahta sütunun adıdır. Pe - gamber (s.a.a) için bir minber yapılınca bu sütun, Peygamber'den (s.a.a) ayrıldığı için inlemiştir. (Feraheng-i Emîd'den mütercimim alıntısıdır.)

⁴³ *Mesnevî*, 1. Defter, 2139, 2134, 2146 ve 3291. Beyitler.

⁴⁴ Caferî, Muhammed Taki; *Tefsir, Nakd ve Tahlil-i Mesnevî*; Mukaddime, c. 15, s. 15-92.

*Kimin gözünde ölüm bir tehlikeyse
Sarılr “Kendinizi tehlikeye atmayın” emrine⁴⁵
Kimin gözünde ölüm kapı açılması olmuşa
“Yarışın” diye hitap gelir ona⁴⁶*

b) Mevlânâ birçok yerde kendi iddiasını ispatlamak için Kur'an ayetlerine dayanır. Düşüncelerinden bazıları, özellikle de onları Kur'an ayetlerine dayandırması tartışma gerektiren bir konu olsa da birçok durumda bu istinatlar sahihtir. Örneğin:

*“Dünya oyundur, oyuncaktır”⁴⁷ dedi
Siz çocuksunuz; Tanrı doğru buyurdu
Halkın savaşı çocukların savaşı gibidir
Tümü anlamsız, özsüz, temelsizdir
Tümünün savaşı tahta kılıçla olur
Tümünün azmi yararsız şeyedir⁴⁸*

c) Bazı örneklerde ayet-i kerimenin içeriği, ayetin bir kelimesi bile açıkça zikredilmeden nazım şeklinde yazılmıştır. **“Kime uzun ömür verirse, onu yaratılış itibariyle tersine çeviririz.”⁴⁹** ayetinin içeriğini yansıtan aşağıdaki beyitler gibi:

*Ay gibi parlak bir yüz vardı
Yaşlılıkta kertenkele sırtına döndü
Pırıl pırıl parlayan o baş ile ense
Yaşlılıkta çirkinleşti, dazlaklaştı
Mızrak gibi saf yaran, salınan o boy
Yaşlılıkta yay gibi büküldü
Lale rengi yüzü değişti, safran rengini aldı
Aslan kuvveti gitti, kadın ödüne döndü
Bir hileyle bir adamı kaldırıp koltuğuna alırdı
Şimdi yürürken onu koltuklarından tutuyorlar
Bunlar gamın, solgunluğun belirtisidir
Bunların her biri ölümün elçisidir⁵⁰*

2. Hadis: Mevlânâ Mesnevî’de, Divan-ı Kebir’de ve diğer eserlerinde yaygın biçimde hadislerden istifade etmiştir. Sadece Mesnevî’de kullandığı, tefsir ettiği veya alıntı yaptığı 500 rivayet vardır. Kur'an’la ilgili kısımda söylendiği gibi hadisleri de bazen nazım

⁴⁵ Bakara: 195: **“Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın.”** (Mesnevî, 3. Defter, 3436. Beyit) (Çev. Mehmet Kanar, Mesnevî, Ayrıntı yayınları)

⁴⁶ Hadid: 21: **“Rabbinizden bir mağfirete; Allah’a ve peygamberlerine inananlar için hazırlanmış olup genişliği gökle yerin genişliği kadar olan cennete koşuşun.”** (a.g.e., 3437. Beyit) (Çev. Mehmet Kanar, Mesnevî, Ayrıntı yayınları)

⁴⁷ En’am: 32; Ankebut: 64; Muhammed: 36.

⁴⁸ Mesnevî, 1. Defter, 3445, 3449 ve 3450. Beyitler. (Çev. Mehmet Kanar, Mesnevî, Ayrıntı yayınları)

⁴⁹ Yasin: 68.

⁵⁰ A.g.e., 5. Defter, 969-974. Beyitler. (Çev. Mehmet Kanar, Mesnevî, Ayrıntı yayınları)

şeklinde şerh etmiş, bazen kendi iddiasını ispatlamak için onlara dayanmış ve bazen de hadisin içeriğini şiir şeklinde yazmıştır.⁵¹

3. Gazzâlî'nin eserleri: Şüphesiz Mevlânâ, Ebu Hamid Gazzâlî'nin (ö. 505 k.) eserlerinden çok faydalanmıştır. Gazzâlî'nin *İhyau Ulumi'd-din, Kimya-yı Saadet, Tehafutu'l-Felasefe, el-Munkız mine'd-Dalal* eserlerini mütalaa eden ve Mevlânâ'nın da eserleriyle aşına olan kimseler, Mevlânâ'nın eserlerindeki çoğu kıssanın, meselin ve rivayetin kaynağının Gazzâlî'nin kitapları olduğunu açıkça göreceklerdir.

Ayrıca Mevlânâ, Gazzâlî'ye özel saygı gösteriyordu. Hatta onu âlimlerin âlimi olarak görüyor, onun ilim bayrağını dalgalandırdığını ve dünyaya öncü olduğunu söylüyordu.⁵² Böyle bir şahsiyetin eserlerinin Mevlânâ'nın gözünden kaçmadığı ortadadır. Gazzâlî ve Mevlânâ'nın birbirleriyle çok benzerlikleri vardır. Kişisel ve toplumsal yaşamlarında, yöntemlerinde, düşünce yapılarında ve tasavvufta benzerlikleri vardır.

Bunlara ilaveten birçok düşünür, Mevlânâ'nın Gazzâlî'nin eserlerinden istifade etmesiyle ilgili kitap veya makale yazmıştır. Örneğin Bediüzzaman Füzûzanfer *Maehez-i Kısas ve Temsilat-ı Mesnevî* adlı kitabı bu amaçla yazmış, Abdülkerim Surûş bir makalesinde⁵³ Mevlânâ'nın Gazzâlî'den istifade ettiği mevzuları beyan etmiş, *Kıssa-yı Erbab-ı Marifet*⁵⁴ adlı kitabında da bu konuyu ayrıntılı işlemiştir.

4. Şairlerin eserleri: Şüphesiz Mevlânâ, Sinaî Gaznevî, Attâr Nişaburî ve Firdevsî gibi şairlerin eserlerinden faydalanmıştır. *Mesnevî*'de birçok yerde Hekim Sinaî Gaznevî⁵⁵, *İlahiname*⁵⁶ ve Attâr'dan⁵⁷ bahsetmiş ve onlardan bazı konuları nakletmiştir.

5. Kalp şuhûdları: Mevlânâ sûflilerden, âriflerden ve fakihlerden elde ettiği birikimlerle yetinmedi. Öğrendiklerini batınını artırarak, içsel seyirle, kendinden kurtularak ve kalbî şuhûdla destekledi. Böylece kendinden geriye nefis eserler bırakabildi. O kadar ilerledi ki Allah'tan kendisine lafız olmadan konuşma ve kulak olmadan duyma makamını başışlamasını diledi:

*Ey Allah'ım cana sen o makamı göster
Ki orada söz, harfsiz biter
Madem ulaştırdın bize bunun kokusunu
Tulumun ağzını bağlama ey din sahibi!*⁵⁸

⁵¹ Bkz. Füzûzanfer, Bediüzzaman; *Ehadis-i Mesnevî*, Tahran Üniversitesi; *Maehez-i Kısas ve Temsilat-ı Mesnevî*; Halebî, Ali Aşğar; *Tesir-i Kur'an ve Hadis der Edebiyat-ı Farsi*; s. 157-177.

⁵² *Menakibi'l-Ârifin*; c. 1, s. 219 ve 220.

⁵³ *Mecelle-i Maarif*; 1. Dönem, 3 numara, İsfend ve Azer, 1363.

⁵⁴ Surûş, Abdülkerim; *Kıssa-yı Erbab-ı Marifet*; Tahran: Müessesesi-i Ferhengi-yi Sırat, s. 135-214.

⁵⁵ *Mesnevî*, 1. Defter, 1773, 1915, 2046 ve 3440. Beyitler; 3. Defter, 2773, 3752 ve 4294. Beyitler; 4. Defter, 2567. Beyit; 6. Defter, 3355. Beyit.

⁵⁶ A.g.e., 3. Defter, 2773 ve 3752. Beyitler; 4. Defter, 2568. Beyit; 6. Defter, 3355. Beyit.

⁵⁷ A.g.e., 1. Defter, 1613. Beyit; 6. Defter, 1388. Beyit.

⁵⁸ A.g.e., 1. Defter, 3105. Beyit (Çev: Abdülbaki Gölpinarlı); 5. Defter, 308. Beyit (Çev: Mehmet Kanar)



Mevlânâ sûfilerden, âriflerden ve fakihlerden elde ettiği birikimlerle yetinmedi. Öğrendiklerini batınıni arıtarak, içsel seyirle, kendinden kurtularak ve kalbi şuhûdla destekledi. O kadar ilerledi ki Allah'tan kendisine lafız olmadan konuşma ve kulak olmadan duyma makamını başışlamasını diledi:

**Ey Allah'ım cana sen o makamı göster
Ki orada söz, harfsiz biter
Madem ulaştırdın bize bunun kokusun
Tulumun ağızını başlama ey din sahibi!**

Mevlânâ'nın Eserleri

1. Mesnevî

Mevlânâ'nın eserleri iki türdür: Manzum eserleri ve manzum olmayan eserleri. Mevlânâ'nın en meşhur ve en önemli manzum eseri *Mesnevî*'dir. Mesnevî manzum ve Mevlânâ'nın tahsil, araştırma, tahkik, tedris, sülûk ve riyazetle geçen bir ömrün hâsılı olan irfanî, ahlâkî ve eğitimsel düşünceleriyle işlenmiş bir eserdir.

Mesnevî gönül sahiplerinin kalbini ve ruhunu ısıtan ve birleştirendir. Bu münasebetle ruhların cilasası, gökyüzü nağmesi ve tevhit çağrısı diye de adlandırmışlardır. Ömrü yedi asrı aşmasına rağmen unutulmanın kıyısından bile geçmemiştir.

Bu kitap daha en başından halk tarafından ilgiyle karşılanmış ve ondan bir nüsha almak yaygın bir şekilde başlamıştır. Öyle ki günümüzde bu kitabın el yazması nüshaları dünyanın meşhur kütüphanelerinde mevcuttur. İran, Türkiye, Hindistan, Mısır ve Avrupa gibi dünyanın muhtelif bölgelerinde baskı teknolojisinin ortaya çıkmasından sonra defalarca basılmış, Arapça, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Urducaya tercüme edilmiştir.

Mesnevî, en mufassal Farsça manzumelerdendir. Muteber nüshalara bakıldığında altı defterden ve 25628 beyitten müteşekkil olduğu görülür. Bu nefis manzumenin özelliklerinden bazıları şunlardır:

1. Konuları irfanî latifelerle iç içe, nefis benzetmeler ve güzel mesellerle beraberdir.

2. Mesnevî'de kıssanın fevkalade bir rolü vardır. Elbette bunlar oyalanma vesilesi olan kıssalar değil, bâtın seyrinden ve manevî sülûktan bahseden kıssalardır. Delil şeklinde anlatamadığı şeyleri, kıssa yoluyla beyan etmiştir.⁵⁹

3. Mesnevî benlikten kurtulan insanın yaşayan ruhunu ortaya koyuyor ve gönül sahiplerine sevgili olmanın salt teslimiyet ve kendinden geçme haletini öğretiyor.⁶⁰

4. Mesnevî aşk, ısrak, heyecan, gönül verme ve pervasızlık kitabı; kırgınlığın, ümitsizliğin ve depresyonun dermanıdır.

Elbette bu imtiyazlara rağmen bazıları onu yermiş ve yoldan çıkararak kitaplar arasında saymışlardır. Ancak Şeyh Bahaî'nin (r.a) dediği gibi:

*Mesnevî tıpkı Kur'an gibidir
Kimini hidayet eder, kimini yanlış yönlendirir.*

2. Külliyyât-ı Şems-i Tebrizî

Mevlânâ'nın manzum eserlerinden bir diğeri kırk bin beyitten oluşan Divan-ı Şems-i Tebrizî'dir. Mevlânâ bu manzumedeki beyitlerin çoğunu Şems'in anısına ve onun ayrırlığında yazmıştır. Divan-ı Şems aslında Mevlânâ'nın yakıcı aşkının tecellisidir, hicran acısı ve sevgilinin firakı bunları ruhuna akıtmıştır.

Bu manzume beyitlerin çokluğu, şairin tahayyülünün genişliği, heyecanı, perdeleri yırtması, şiarı, şuuru ve heyecanı açısından ve de tasavvuf esaslarını içermesi, edebî ve şiirsel özellikleri, şiir musikisi, tabirlerinin güzelliği, akıcılığı ve bütünlüğüyle Farsça edebî eserler arasında mümtazdır.

3. Fîhi Mâfih

Fîhi Mâfih Mevlânâ'nın oğlunun, müritlerinden biriyle, onun vefatından sonra topladığı makaleleri ve takrirleridir. Söz konusu kitabın ibareleri akıcı, kolay anlaşılır ve açıktır, irfanî hakikatler ve muhtelif konular hakkındadır. Mevlânâ'ya sorulan sorular ve onun verdiği cevaplardır.⁶¹

4. Mecâlis-i Seb'a

Mecâlis-i Seb'a, Mevlânâ'nın bazı müritlerinin topladığı yedi konuşmasıdır. Bu mecmua irfanî muhtelif manaları olan akıcı ve sade ibareler içerir. Kur'an ayetlerinin sûflerinin ve âriflerin üslubuyla açıklanması ve tefsiridir.⁶²

⁵⁹ *Péle péle ta Mülakat-ı Huda*, s. 261.

⁶⁰ *Tefsir ve Nakd ve Tahlil-i Mesnevî*, c. 14, s. 3-9.

⁶¹ *Tarih-i Edebiyat der İran*; c. 2/3, s. 1205-1207.

⁶² A.g.e.

Mevlânâ'nın manzum eserlerinden bir diğeri kırk bin beyitten oluşan Divan-ı Şems-i Tebrizî'dir. Mevlânâ bu manzumedeki beyitlerin çoğunu Şems'in anısına ve onun ayrılığında yazmıştır. Divan-ı Şems aslında Mevlânâ'nın yakıcı aşkının tecellisidir, hicran acısı ve sevgilinin fîraki bunları ruhuna akıtmıştır.

5. Mekâtib

Mekâtib Mevlânâ'nın kendi dönemindeki şahırlara, vezirlere, ricale ve şeyhlere yazdığı mektuplardır. Bu mektupların *Fîhi Mâfih* ve *Mecâlis-i Seb*'a kitaplarının konularıyla aynı türde olması göze çarpar.⁶³

Mevlânâ'nın Eğitimsel Görüşlerinin Temelleri

Şüphesiz Mevlânâ, İslami tasavvufun ve irfanın sütunlarından. İnsanın eğitimi, ahlâkı, gelişimi ve tekâmülü konularında mütehassıdır. Bu alanda kendinden geriye nefis görüşler bırakmıştır ki her zaman eğitim-öğretim düşünürlerinin ilgi odağı olmuştur ve bunlardan istifade etmişlerdir. Elbette bildiğimiz kadarıyla şu ana dek Mevlânâ'nın eğitimsel görüşleri düzenli biçimde derlenmemiştir ama şüphesiz onun görüşlerinin derlenmesinin üç açıdan önemi vardır:

1. İslamî özlere: Söylediğimiz gibi Mevlânâ, İslami kültür yatağında büyüyen ve eğitim alan, Kur'an ve hadisten geniş ölçülerde feyz alan, görüşlerini ve sözlerini ayetlere ve rivayetlere dayandıran düşünürlerdendir. Bununla beraber Mevlânâ'nın eğitimsel görüşlerinin çıktığı yer Kur'an ve hadistir ve onun görüşlerinden bahsetmek, İslamî eğitim

⁶³ A.g.e.

açılarından birini aydınlatabilir. Elbette Mevlânâ'nın hata yaptığı ve İslam'dan yaptığı yanlış çıkarımları da eleştiriye ve incelemeye tabi tutacağız.

2. Âriflerin imtiyazı: Ârifler müfessirler, muhaddisler, fakihler, mütekellimler ve filozoflar gibi diğer İslamî kültürel tabakalardan önemli bir farkla ayrılırlar⁶⁴: Onlar kültürel bir sınıf olmalarının yanı sıra irfan adında bir ilim ortaya çıkarmışlardır. Aralarından büyük âlimler çıkmış ve önemli kitaplar telif etmişlerdir. İslam dünyasında 'Mutasavvıfa'⁶⁵ adında birbirine bağlı toplumsal bir fırka ortaya çıkarmışlardır. Özel temelleri, özel düşünceleri, âdâp ve gelenekleri, özel bir eğitim-öğretimleri, hatta özel eğitim-öğretim merkezleri vardır. Ârifler mektep, mescit ve medrese gibi eğitim-öğretim merkezlerinin yanında bir de 'tekke' adında müşahhas hedefleri olan özel eğitim yerleri tesis etmişlerdir. Burada irfan, sülûk, fıkıh, hadis ve benzeri dersler veriyorlardı. Tekke, sülûflüğün yatılı eğitim mekânı olarak tanınıyordu. Burada kalanlar eğitime alınıyorlardı. Başlangıçta hizmet ehli, sonra sohbet ehli, ondan sonra da halvet ehli oluyorlardı. Müritler eğitim ve öğretim merhalelerini sırayla ve başarıyla tamamladıklarında şeyhten hurka alma makamına (ki içtihat izni hükmündedir) ulaşıyorlardı.⁶⁶ Bununla beraber büyük İslam âriflerinden biri olan Mevlânâ'nın eğitimel görüşlerinin incelenmesi demek, gerçekte "Mutasavvıfa" adı verilen toplumsal fırkanın düşünce ve görüşlerinin incelenmesi ve değerlendirilmesi demektir.

3. Mevlânâ'nın imtiyazı: Tasavvuf iki yöntemle tecelli etmiştir: a) Menfi: Dünyadan uzaklaşmak, alakaları terk etmek, inzivaya çekilmek ve yünlü giysi giymektir. b) Müspet: Sülûk, ihlâs ve fedakârlık merhalelerinden geçmek, halka hizmet, nefsi eğitmek, muhabbet, marifet elde etmek ve ilâhî aşk makamına ulaşmaktır.⁶⁷ Mevlânâ, Allah'a ve kemâle ulaşma yolunun uzletin karanlık dehlizinde, inzivada, alakaları terk etmede ve yün giysi giymede görmeyen kimselerdendir. Kemale ulaşma yolunun gururdan kurtulma, enaniyetten arınma, sülûk merhalelerinden geçme, Allah'a ve evliyalarına aşk besleme olduğuna inanır. İşte bu yüzden günümüzde Mevlânâ, beşerî ve İslamî toplumlarda ciddi varlık göstermekte, şiirleri kitaplarda, eserlerde, matbuatta, basında, şarkılarda, filmlerde ve gösterilerde kullanılmaktadır. Biz bu varlığın süslerini ve sapmalarını daha iyi tanımalı ve bunu hedefli, yönlü ve arıtmış şekilde sunmalıyız.

Kaynakça

Caferî, Muhammed Taki; *Ez Derya bi Derya*, Tahran: İntişarat-ı vezaret-i İrşad-ı İslami, 1364.

Caferî, Muhammed Taki; *Mevlevî ve Cihânbinîha*, Tahran: Biset, tarihsiz.

Caferî, Muhammed Taki; *Tefsir ve Nakd ve Tahlil-i Mesnevî*, Tahran: İntişarat-ı İslami, 1362.

Debs, Morris; *Merahil-i Terbiyet*, Ali Muhammed Kardan çevirisi, Tahran: Danışgah-i Tahran, 1368.

⁶⁴ Mutahharî, Murtaza; *Mecmua-yı Âsâr*, c. 14, Tahran: Sadra, s. 548-579.

⁶⁵ İrfan ehli kültürel unvanlarıyla anıldıklarında "arif" ve toplumsal unvanlarıyla anıldıklarında genellikle "mutasavvıf" diye adlandırılırlar. (a.e.)

⁶⁶ Derrânî, Kemâl; *Tarih-i Amuzeş ve Pervereş-i İnan Gabl u Ba'd ez İslam*; Tahran: Simet, 1376.

⁶⁷ Muîn, Muhammed; *Ferheng-i Farsi*, c. 5, s. 392, tasavvuf maddesi.

- Dilşad Tahranî, Mustafa; *Pelle Pelle tâ Mülâkat-ı Huda*, Tahran: İntişarat-ı Zevvar, 1369.
- Dilşad Tahranî, Mustafa; *Seyri der Terbiyet-i İslâmî*, Tahran: Müessesese-i Zikir, 1376.
- Eflakî, Ahmet; *Menakibu'l-Arifin*, tarihsiz.
- Elfahurî, Hana ve Halil el-Cer; *Tarih-i Felsefe der Cihan-ı İslâmî*, Abdulhamit Ayeî çevirisi, Tahran: Sazman-ı İntişarat ve Amuzeug-i İnkılab-ı İslâmî, 1367.
- Füruzanfer, Bediüzzaman; *Şerh-i Mesnevî-yi Şerif*, 3 cilt, Tahran: İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî, 1373.
- Füruzanfer, Bediüzzaman; *Tahkik der Ahval ve Zendeği-yi Mevlânâ*, Tahran: İntişarat-ı Zevvar, tarihsiz.
- Hümâyî, Celaledin; *Mevlevîname*, 2 cilt, Tahran: Neşr-i Hüma, 1369.
- İstılamî, Muhammed; *Mesnevî*, 2. Baskı, 7 cilt, Tahran: Zevvar, 1369.
- Mevlânâ, Celaledin Muhammed; *Külliyât-ı Şems-i Tebrizî*, Tahran: Emir Kebir, 1372.
- Mevlânâ, Celaledin Muhammed; *Mesnevî-yi Manevî*, Tahran: İntişarat-ı Nahid, 1375.
- Mevlânâ; *Mesnevî*, çev. Abdülbaki Gölpinarlı, 6. Baskı, İstanbul: İnkılap, 1990.
- Mevlânâ; *Mesnevî*, çev. Mehmet Kanar, 2 cilt, İstanbul: Ayrıntı, 2013.
- Safa, Zebihullah; *Tarih-i Edebiyat der İran*, Tahran: Firdevs, 1371.
- Sürüş, Abdulkerim; *Kıssa-yı Erbâb-ı Marifet*, Tahran: Sırat, 1373.
- Yesribî, Seyyid Yahya; *İrfan-ı Nazarî*, Kum: Defter-i Tebligat-ı İslâmî, 1372.
- Zemanî, Kerim; *Şerh-i Câmî-i Mesnevî-yi Manevî*, Tahran: İntişarat-ı İttılaat.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin; *Bahr der Kûze*, Tahran: İntişarat-ı İlmî, 1368.
- Zerrinkub, Abdülhüseyin; *Sırr-ı Ney*, 2 cilt, Tahran: İntişarat-ı İlmî, 1368.

İmam
Ali b.
Muhammed
Hadi'den
(a.s)

Ziyaret-i Camietu'l- Kebire

زیارت جامعه کبیره

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا أَهْلَ بَيْتِ التُّبُوَّةِ وَمَوْضِعِ الرِّسَالَةِ وَمُخْتَلَفِ الْمَلَائِكَةِ
وَمَهْبِطِ الْوَحْيِ وَمَعْدِنِ الرَّحْمَةِ وَخُزَّانِ الْعِلْمِ وَمُنْتَهَى الْجِلْمِ وَأُصُولِ
الْكَرَمِ وَقَادَةَ الْأُمَمِ وَأَوْلِيَاءِ النِّعَمِ وَعَنَاصِرِ الْأَبْرَارِ وَدَعَائِمِ الْأَخْيَارِ وَسَاسَةَ
الْعِبَادِ وَأَرْكَانِ الْبِلَادِ وَأَبْوَابِ الْإِيمَانِ وَأُمَنَاءِ الرَّحْمَنِ وَسُلَالَةَ النَّبِيِّينَ
وَصَفْوَةَ الْمُرْسَلِينَ وَعِزَّةَ خَيْرَةِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَرَحْمَةَ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Selam olsun size ey Peygamber'in Ehl-i Beyt'i, risaletin karargâhı, meleklerin uğradığı kimseler; vahyin iniş yeri, rahmet madeni, ilim hazinelerinin kaynakları, hilmin nihayeti, başışın kökü, ümmetlerin yöneticileri, iyilerin müceverheri, seçkinlerin direği, kulların önderleri, beldelerin temel taşları, iman kapıları, Rahman'ın emanetçileri, Peygamber'in öz soyu, ilahi elçilerin göz nuru ve resullerin yakınları; Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun.

السَّلَامُ عَلَى أَيْمَةِ الْهُدَى وَمَصَابِيحِ الدُّجَى وَأَعْلَامِ التَّقَى وَذَوَى النَّهَى
وَأَوْلَى الْحُجَى وَكَهْفِ الْوَرَى وَوَرَثَةِ الْأَنْبِيَاءِ وَالْمَثَلِ الْأَعْلَى وَالِدَّعْوَةِ
الْحُسْنَى وَحُجَجِ اللَّهِ عَلَى أَهْلِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَالْأَوْلَى وَرَحْمَةِ اللَّهِ
وَبَرَكَاتِهِ السَّلَامُ عَلَى مَحَالِّ مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَمَسَاكِينِ بَرَكَتِهِ اللَّهُ وَمَعَادِنِ حِكْمَتِهِ
اللَّهُ وَحَفَظَةِ سِرِّ اللَّهِ وَحَمَلَةِ كِتَابِ اللَّهِ وَأَوْصِيَاءِ نَبِيِّ اللَّهِ وَذُرِّيَّةِ رَسُولِ اللَّهِ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ

Selam olsun sizlere ey hidayet imamları, karanlıkların nurları, takvanın parlak nişaneleri, kâmil akıl ve bilinç sahipleri, halkın sığınakları, peygamberlerin varisleri, üstün örnekler, güzel davetçiler, Allah'ın dünya ve âhiret ehline ve ilk mahlûklara olan hüccetleri; Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun. Selam olsun sizlere ey Allah'ı tanımanın yolları ve Allah'ın bereketinin odakları, Allah'ın hikmetinin kaynakları, Allah'ın sırlarının koruyucuları, Allah'ın kitabının muhafızları ve Peygamber'in vasileri ve Resulullah'ın soyu; Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun.

السَّلَامُ عَلَى الدُّعَاةِ إِلَى اللَّهِ وَالْأَدْلَاءِ عَلَى مَرْضَاةِ اللَّهِ وَالْمُسْتَقْرِرِينَ فِي أَمْرِ
 اللَّهِ وَالتَّامِينَ فِي مَحَبَّةِ اللَّهِ وَالْمُخْلِصِينَ فِي تَوْحِيدِ اللَّهِ وَالْمُظْهِرِينَ لِأَمْرِ
 اللَّهِ وَنَهْيِهِ وَعِبَادِهِ الْمُكْرَمِينَ الَّذِينَ لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ
 وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَى الْأَيِّمَةِ الدُّعَاةِ وَالْقَادَةِ الْهُدَاةِ وَالسَّادَةِ
 الْوَلَاةِ وَالذَّادَةِ الْحَمَاةِ وَأَهْلِ الذِّكْرِ وَأَوْلَى الْأَمْرِ وَبَقِيَّةِ اللَّهِ وَخَيْرَتِهِ وَحِزْبِهِ
 وَعَيْبَتِهِ عِلْمِهِ وَحُجَّتِهِ وَصِرَاطِهِ وَنُورِهِ [وَبُرْهَانِهِ] وَرَحْمَتُهُ اللَّهُ وَبَرَكَاتُهُ

Selam olsun insanları Allah'a davet eden imamlara, rızasının kılavuzlarına, emrinde bulunanlara muhabbetinde son mertebeye erişenlere, ihsanla tevhidinde sarılanlara, emir ve nehiyelerini âşikar kılanlara ve emrine uyup Hak'tan önce bir şeyi dile getirmeyen tertemiz kullara; Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun.

Selam olsun (Hakk'a) davet eden imamlara ve hidayetçi olan önderlere ve koruyucu ve destekçi velilere.

Selam olsun siz zikir ehline, emir sahiplerine, Allah'ın yeryüzünde seçtiği halifelerine, O'nun seçkin kaldığı kendi hizbine, O'nun ilim çeşmelerine, O'nun hüccet ve nuruna, Allah'ın rahmet ve bereketi sizin üzerinize olsun.

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ كَمَا شَهِدَ اللَّهُ لِنَفْسِهِ وَشَهِدَتْ
 لَهُ مَلَائِكَتُهُ وَأَوْلُوا الْعِلْمِ مِنْ خَلْقِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ وَأَشْهَدُ
 أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ الْمُنْتَجَبُ وَرَسُولُهُ الْمُرْتَضَى أَرْسَلَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ
 لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ

Allah'ın kendi hakkında şahadet ettiği gibi (ben de) şahadet ederim ki, Allah'tan başka bir ilah yoktur, O tektir ve ortağı yoktur; nitekim melekler ve ilim sahibi yaratıkları da buna şahadet etmekte. O'ndan başka bir ilah yoktur; O güçlü ve hikmet sahibidir. Şahadet ederim ki, Muhammed O'nun seçkin kulu ve beğenilmiş elçisidir. Onu hidayet ve hak din üzere ve bütün dinlere galip gelsin diye göndermiştir; müşrikler bunu istemese de.

وَأَشْهَدُ أَنَّكُمْ الْأَيْمَةُ الرَّاشِدُونَ الْمَهْدِيُّونَ الْمَعْصُومُونَ الْمُكَرَّمُونَ الْمُقَرَّبُونَ
 الْمُتَّقُونَ الصَّادِقُونَ الْمُصْطَفَوْنَ الْمُطِيعُونَ لِلَّهِ الْقَوَّامُونَ بِأَمْرِهِ الْعَامِلُونَ بِإِرَادَتِهِ
 الْفَائِزُونَ بِكَرَامَتِهِ اضْطَفَاكُمْ بِعِلْمِهِ وَازْتَضَاكُمْ لِغَيْبِهِ وَاخْتَارَكُمْ لِسِرِّهِ وَاجْتَبَاكُمْ
 بِقُدْرَتِهِ وَأَعَزَّكُمْ بِهَدَاهُ وَخَصَّكُمْ بِبُرْهَانِهِ وَانْتَجَبَكُمْ لِثَوْرِهِ [بِنُورِهِ] وَأَيَّدَكُمْ
 بِرُوحِهِ وَرَضِيَكُمْ خُلَفَاءَ فِي أَرْضِهِ وَحُجَجًا عَلَى بَرِيَّتِهِ وَأَنْصَارًا لِدِينِهِ وَحَفَظَةً
 لِسِرِّهِ وَخَزَنَةً لِعِلْمِهِ وَمُسْتَوْدَعًا لِحِكْمَتِهِ وَتَرَاجِمَةً لَوْحِيهِ وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِهِ
 وَشُهَدَاءَ عَلَى خَلْقِهِ وَأَعْلَامًا لِعِبَادِهِ وَمَنَارًا فِي بِلَادِهِ وَأَدْلَاءَ عَلَى صِرَاطِهِ

Yine şahadet ederim ki, sizler değer ve hidayet sahibi masum imamlarsınız, Allah'a yakınlaştınlmış muttaki, sâdık, seçkin ve O'na itaat eden, O'nun emrini tamamen yerine getiren, O'nun iradesine uyan, ikramını kazanan önderlersiniz. Allah sizi bilerek seçmiş ve gaybının bilgisini size bahşetmiş, sırrını bilmekle sizi seçkin kılmış ve kendi kudretiyle sizi değerlendirmiştir. Kendi hidayetiyle size izzet kazandırmış ve kendi burhanıyla (mucize ve kerametleriyle) sizi özgün kılmıştır, kendi nurunu size bahşetmiş ve kendi ruhuyla sizi desteklemiştir, yeryüzünde sizlerin halife olmanızı kullarına hüccet ve dinine yardımcı olmanızı, sırrını koruyanlar, ilmini taşıyanlar ve hikmetinin emanetçileri, vahyinin açıklayıcıları, tevhidinin erkânı, yaratıklarına şahitler, kullarına nişaneler, bel-desinde ışık ve yoluna delil olmanızı istemiştir.

عَصَمَكُمُ اللَّهُ مِنَ الزَّلَلِ وَأَمَنَكُم مِّنَ الْفِتَنِ وَ طَهَّرَكُم مِّنَ الدَّنَسِ وَأَذْهَبَ
 عَنْكُمُ الرِّجْسَ وَطَهَّرَكُم تَطْهِيرًا فَعَظَّمْتُمْ جَلَالَهُ وَأَكْبَرْتُمْ شَأْنَهُ وَمَجَّدْتُمْ
 كَرَمَهُ وَأَدَمْتُمْ [أَدَمْتُمْ] ذِكْرَهُ وَوَكَّدْتُمْ [ذَكَّرْتُمْ] مِيثَاقَهُ وَأَحْكَمْتُمْ عَقْدَ طَاعَتِهِ
 وَنَصَحْتُمْ لَهُ فِي السِّرِّ وَالْعَلَانِيَةِ وَدَعَوْتُمْ إِلَى سَبِيلِهِ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ
 الْحَسَنَةِ وَبَدَلْتُمْ أَنْفُسَكُمْ فِي مَرْضَاتِهِ وَصَبَرْتُمْ عَلَى مَا أَصَابَكُمْ فِي جَنَبِهِ [حُبِّهِ]

Allah sizleri sürçmelerden korumuş ve fitnelerden güvende kılmış, kirlerden temizlemiş ve her türlü pisliği sizlerden uzaklaştırmış, sizleri tertemiz kılmıştır. Siz de O'nun yüceliği karşısında tazim ettiniz, şanını yüce bildiniz, nimetini övdünüz ve O'nu süreklî andınız, ahdini muhkemleştirip kulluk bağımlı sağlamaştırdınız ve O'nun rızası için açık ve gizlide müminlerin hayrına çalıştınız; hikmet ve güzel öğütle O'nun yoluna çağırdınız; O'nun rızası yolunda nefsinizden geçtiniz ve O'nun muhabbeti uğruna uğradıklarınıza sabrettiniz.

وَأَقَمْتُمْ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَرْتُمْ بِالمَعْرُوفِ وَنَهَيْتُمْ عَنِ المُنْكَرِ وَجَاهَدْتُمْ فِي اللّهِ حَقَّ جِهَادِهِ حَتَّى أَعْلَنْتُمْ دَعْوَتَهُ وَبَيَّنْتُمْ فَرَائِضَهُ وَأَقَمْتُمْ حُدُودَهُ وَنَشَرْتُمْ [وَفَسَّرْتُمْ] شَرَائِعَ أَحْكَامِهِ وَسَنَنْتُمْ سُنَّتَهُ وَصِرْتُمْ فِي ذَلِكَ مِنْهُ إِلَى الرِّضَا وَسَلَّمْتُمْ لَهُ الْقَضَاءَ وَصَدَّقْتُمْ مِنْ رُسُلِهِ مَنْ مَضَى فَالرَّوَاغِبُ عَنْكُمْ مَارِقٌ وَاللَّازِمُ لَكُمْ لَاحِقٌ وَالمُقَصِّرُ فِي حَقِّكُمْ زَاهِقٌ وَالحَقُّ مَعَكُمْ وَفِيكُمْ وَمِنْكُمْ وَإِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ أَهْلُهُ وَمَعْدِنُهُ

Namazı dosdoğru kılıp zekâtı verdiniz, marufu emredip münkerden sakındırdınız, Allah uğruna hakkıyla cihad edip O'nun davetini ilan ettiniz; farzlarını açıkladınız ve hadleri (şer-i hüküm ve cezaları) ikame edip belirlenen hükümlerini beyan ettiniz; sünnetine uyup O'nun rızasına yöneldiniz, kaza ve takdiri O'na bıraktınız, geçmiş peygamberleri tasdik ettiniz. Öyleyse sizi bırakıp başkasına yönelen azar; size sarılan Hakk'a kavuşur, hakkınızı çiğneyen ise zevale uğrar.

Hak sizinledir ve sizdedir, sizdendir ve size yöneliktir, siz hakkın sahibi ve kaynağısınız.

وَمِيرَاتُ الثُّبُورِ عِنْدَكُمْ وَإِيَابُ الخَلْقِ إِلَيْكُمْ وَحِسَابُهُمْ عَلَيْكُمْ وَفَضْلُ الخِطَابِ عِنْدَكُمْ وَأَيَاتُ اللّهِ لَدَيْكُمْ وَعَزَائِمُهُ فِيكُمْ وَنُورُهُ وَبُرْهَانُهُ عِنْدَكُمْ وَأَمْرُهُ إِلَيْكُمْ مَنْ وَالَاكُمْ فَقَدْ وَالَى اللّهِ وَمَنْ عَادَاكُمْ فَقَدْ عَادَى اللّهِ وَمَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللّهِ [وَمَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللّهِ] وَمَنْ اغْتَصَمَ بِكُمْ فَقَدْ اغْتَصَمَ بِاللّهِ أَنْتُمْ الصِّرَاطُ الْأَقْوَمُ [السَّبِيلُ الْأَعْظَمُ] وَشُهَدَاءُ دَارِ الْفَنَاءِ وَشَفَعَاءُ دَارِ الْبَقَاءِ وَالرَّحْمَةُ الْمُضَوَّلَةُ وَالْآيَةُ الْمَحْزُونَةُ وَالْأَمَانَةُ الْمَحْفُوظَةُ وَالْبَابُ الْمُبْتَلَى بِهِ النَّاسُ مَنْ أَتَاكُمْ نَجَا وَمَنْ لَمْ يَأْتِكُمْ هَلَكَ

Peygamberlik mirası sizdedir, halk sizin kapınıza gelir ve onların hesabı sizin üzerinizdedir. Hakkı bâtuldan ayıracak kesin hüküm sizin yanınızdadır; Allah'ın nişaneleri sizdedir, O'nun hükümlerini bildirecek olan sizsiniz, O'nun nuru, açık delili sizin yanınızdadır. Emri size açıklanmıştır.

Size dost olan Allah'a dost olur ve size düşman kesilen Allah'a düşman kesilir. Sizi seven Allah'ı sever, size karşı kin besleyen Allah'a kin besler. Size sarılan Allah'a sarılır. Sağlam yol ve fena yurdunun şahitleri ve bekâ yurdunun şefaatçileri sizsiniz. Kesintisiz rahmet, korunmuş nişane, mahfuz emanet ve insanların imtihan edildikleri kapı sizsiniz. Kim size geldiyse kurtuldu ve size gelmeyen helak oldu.

إِلَى اللَّهِ تَدْعُونَ وَعَلَيْهِ تَدْلُونَ وَبِهِ تُؤْمِنُونَ وَلَهُ تُسَلِّمُونَ وَ أَمْرِهِ تَعْمَلُونَ
وَإِلَى سَبِيلِهِ تُرْشِدُونَ وَيَقُولُهُ تَحْكُمُونَ سَعِدَ مَنْ وَالَاكُمْ وَهَلَكَ مَنْ
عَادَاكُمْ وَخَابَ مَنْ جَحَدَكُمْ وَضَلَّ مَنْ فَارَقَكُمْ وَفَارَ مَنْ تَمَسَّكَ بِكُمْ
وَأَمَّنْ مَنْ لَجَأَ إِلَيْكُمْ وَسَلِمَ مَنْ صَدَّقَكُمْ وَهُدِيَ مَنْ اعْتَصَمَ بِكُمْ مَنِ
اتَّبَعَكُمْ فَالْجَنَّةُ مَأْوَاهُ وَمَنْ خَالَفَكُمْ فَالنَّارُ مَثْوَاهُ وَمَنْ جَحَدَكُمْ كَافِرٌ وَمَنْ
حَارَبَكُمْ مُشْرِكٌ وَمَنْ رَدَّ عَلَيْكُمْ فِي أَسْفَلِ دَرَكٍ مِنَ الْجَحِيمِ

Siz, Allah'a doğru çağırıyorsunuz ve O'na yönlendiriyorsunuz, O'na iman edip O'na baş eğiyorsunuz, O'nun emrine uyup yoluna halkı irşat ediyorsunuz ve O'nun sözüyle hüküm veriyorsunuz.

Sizinle dostluk bağı kuran saadete erir ve size düşman olan ise kurtuluş yüzü görmez, sizi inkâr eden hüsrana uğrar ve sizden ayrı düşen sapıklığa duçar olur; size sarılan kurtulur, size sığınan güven kazanır, sizi tasdik eden selamete kavuşur, size uyan hidayete erişir; size tâbi olanın cennettir yeri, size karşı gelenin cehennemdir yuvası; sizi inkâr eden küfre sapar, sizinle harbeden şirke düşer, sizi reddeden cehennemden en alt tabakasında yanar.

أَشْهَدُ أَنَّ هَذَا سَابِقٌ لَكُمْ فِيمَا مَضَى وَجَارٍ لَكُمْ فِيمَا بَقِيَ وَأَنَّ أَرْوَاحَكُمْ
وَنُورَكُمْ وَطَيِّبَتِكُمْ وَاحِدَةٌ طَابَتْ وَطَهَّرَتْ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ خَلَقَكُمْ اللَّهُ
أَنْوَارًا فَجَعَلَكُمْ بَعْزُهُ مُحَدِّقِينَ حَتَّى مَنَّ عَلَيْنَا بِكُمْ فَجَعَلَكُمْ فِي بُيُوتِ
أَذْنِ اللَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَجَعَلَ صَلَاتَنَا [صَلَوَاتِنَا] عَلَيْكُمْ وَمَا
خَصَّنَا بِهِ مِنْ وَلَايَتِكُمْ طَيِّبًا لِخَلْقِنَا [لِخُلُقِنَا] وَطَهَارَةً لَأَنْفُسِنَا وَتَرْكِيَةً [بَرَكَةً]
لَنَا وَكَفَّارَةً لِدُنُوبِنَا فَكُنَّا عِنْدَهُ مُسَلِّمِينَ بِفَضْلِكُمْ وَمَعْرُوفِينَ بِتَضَدِّيقِنَا إِيَّاكُمْ

Şehadet ederim ki, bu ilahi irade önceden vardı ve bundan sonra da var olacaktır. Şehadet ederim ki, sizlerin ruhlarınız ve nurlarınız birdir; tertemiz ve pâksınız ve hep birbirinizdensiniz; Allah sizleri nur olarak yarattı ve arşın etrafına yerleştirdi; sonra Allah bizlere ihsanda bulunup, lütfedip, yücelmesini ve kendi isminin anılmasını istediği evlere yerleştirdi sizleri. Bizlerin size salât göndermemizi ve sizlerin velayetinizi taşımak nimetini yaratılışımız için esenlik ve nefsimiz için temizlik ve bizler için arınma ve günahlarımız için kefaret kıldı. Böylece bizler Allah indinde sizlerin faziletlerini itiraf edenler ve sizlerin ilahi makamınızı tasdik edenler olarak tanıdık.

فَبَلَغَ اللَّهُ بِكُمْ أَشْرَفَ مَحَلِّ الْمُكْرَمِينَ وَأَعْلَى مَنَازِلِ الْمُقَرَّبِينَ وَأَرْفَعَ
 دَرَجَاتِ الْمُزْسَلِينَ حَيْثُ لَا يَلْحَقُهُ لَاحِقٌ وَلَا يَفُوقُهُ فَائِقٌ وَلَا يَسْبِقُهُ
 سَابِقٌ وَلَا يَطْمَعُ فِي إِذْرَاكِهِ طَامِعٌ حَتَّى لَا يَتَّقِيَ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ
 مُزْسَلٌ وَلَا صَدِيقٌ وَلَا شَهِيدٌ وَلَا عَالِمٌ وَلَا جَاهِلٌ وَلَا دَنِيٌّ وَلَا فَاضِلٌ
 وَلَا مُؤْمِنٌ صَالِحٌ وَلَا فَاجِرٌ طَالِحٌ وَلَا جَبَّارٌ عَيْنِدٌ وَلَا شَيْطَانٌ مَرِيدٌ وَلَا
 خَلْقٌ فِيمَا بَيْنَ ذَلِكَ شَهِيدٌ إِلَّا عَرَفَهُمْ جَلَالَةَ أَمْرِكُمْ وَعِظَمَ خَطَرِكُمْ وَكِبَرَ
 شَأْنِكُمْ وَتَمَامَ نُورِكُمْ وَصِدْقَ مَقَاعِدِكُمْ وَثَبَاتَ مَقَامِكُمْ وَشَرَفَ مَحَلِّكُمْ
 وَمَنْزِلَتِكُمْ عِنْدَهُ وَكِرَامَتِكُمْ عَلَيْهِ وَخَاصَّتَكُمْ لَدَيْهِ وَقُرْبَ مَنْزِلَتِكُمْ مِنْهُ

Allah'tan, sizleri hiç bir kimsenin ulaşamayacağı ve kimsenin sizinle yarışamayacağı ve erişmeyi arzu edemeyeceği keramet kazananların en üstün mertebesine ulaştırmasını ve mukarreblerin en mükemmel makamına erdirmesini ve mürsellerin en yüce derecelerine ulaştırmasını istiyorum. Öyle ki, sizin imamet makamınızın yüceliğini, mevkiinizin azametini, şanınızın üstünlüğünü, nurunuzun tamlığını, konumunuzun güzelliğini, makamınızın sebatını, yerinizin şerefini Allah'ındaki mertebeni O'nun yanındaki değerini, O'na olan özelliğinizi ve O'na yakınlığınızı tanımayan, bilmeyen hiç bir mukarreb melek ve mürsel peygamber kalmasın. Bu makamınızı şahit, ne bir âlim, ne bir cahil, ne bir mümin, ne bir fâcir, ne bir inat eden tâğut, ne bir azgın şeytan ve ne de bu mertebeler arasında bilinç sahibi bir mahlûk kalmasın.

بِأَبِي أَنْتُمْ وَأُمِّي وَأَهْلِي وَمَالِي وَأُسْرَتِي أَشْهَدُ اللَّهُ وَأُشْهِدُكُمْ أَنِّي مُؤْمِنٌ
 بِكُمْ وَبِمَا آمَنْتُمْ بِهِ كَافِرٌ بَعْدُوكُمْ وَبِمَا كَفَرْتُمْ بِهِ مُسْتَبْصِرٌ بِشَأْنِكُمْ وَبِضَلَالَةِ
 مَنْ خَالَفَكُمْ مُوَالٍ لَكُمْ وَلَاؤِيَاكُمْ مُبْغِضٌ لِأَعْدَائِكُمْ وَمُعَادٍ لَهُمْ سَلَّمَ
 لِمَنْ سَأَلَكُمْ وَحَزْبٌ لِمَنْ حَارَبَكُمْ مُحَقِّقٌ لِمَا حَقَّقْتُمْ مُبْطِلٌ لِمَا أَبْطَلْتُمْ
 مُطِيعٌ لَكُمْ عَارِفٌ بِحَقِّكُمْ مُقَرَّرٌ بِفَضْلِكُمْ

Babam ve annem, ailem, malım ve yakınlarım size feda olsun; Allah'ı ve sonra sizleri şahit kılıyorum ki, ben size ve sizin inandıklarınıza iman etmişim, sizin düşmanınıza karşıyım ve sizin reddettiğiniz şeyleri ben de reddediyorum, sizin makamınıza arifim, size karşı gelenlerin sapıklıkta olduklarını biliyorum. Sizin dostlarınızın dostuyum, düşmanlarınızın düşmanıym; sizin hakkınıza riayet edene ben de riayet ederim, sizinle savaşımla savaşıyorum, sizin hak bildiğinizi hak bilirim, sizin bâtul bildiğinizi bâtul bilirim; size itaat ediyorum, hakkınıza arifim ve faziletinizi ikrar ediyorum.

مُحْتَمِلٌ لِعِلْمِكُمْ مُحْتَجِبٌ بِدِمَّتِكُمْ مُعْتَرِفٌ بِكُمْ مُؤْمِنٌ بِإِيَابِكُمْ مُصَدِّقٌ
 بِرَجْعَتِكُمْ مُنْتَظِرٌ لِأَمْرِكُمْ مُرْتَقِبٌ لِدَوْلَتِكُمْ آخِذٌ بِقَوْلِكُمْ عَامِلٌ بِأَمْرِكُمْ
 مُسْتَجِيرٌ بِكُمْ زَائِرٌ لَكُمْ لَا تَذُّ عَائِدٌ بِقُبُورِكُمْ مُسْتَشْفِعٌ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
 بِكُمْ وَ مُتَقَرِّبٌ بِكُمْ إِلَيْهِ وَمُقَدِّمُكُمْ أَمَامَ طَلِبَتِي وَحَوَائِجِي وَإِرَادَتِي فِي
 كُلِّ أَحْوَالِي وَأُمُورِي مُؤْمِنٌ بِسِرِّكُمْ وَعَلَانِيَتِكُمْ وَشَاهِدِكُمْ وَعَائِيَتِكُمْ
 وَأَوْلِيَكُمْ وَآخِرِكُمْ وَمَفْوِضٌ فِي ذَلِكَ كُلِّهِ إِلَيْكُمْ وَمُسَلِّمٌ فِيهِ مَعَكُمْ وَقَلْبِي
 لَكُمْ مُسَلِّمٌ

İlminizi taşıyorum, ahdinize bağlıyım, sizlerin makamınızı inanıyorum, gelişinize iman ediyorum, dönüşünüzü tastik ediyorum, emrinizi bekliyorum, devletinizin arzusundayım, sözünüze bağlıyım, emrinize amel ediyorum, sizlere iltica etmişim, ziyaretinize gelmişim, kabrinize sığınmışım. Sizi Allah azze ve celle indinde kendime şefaathçi kalmışım, sizin hürmetiniz için Allah'a yakın olmak istiyorum, her zaman her işimde kendi hacetlerimin, isteklerimin reva olması için sizleri (Allah huzurunda) aracı kalmışım; sırrınıza ve aşikâr makamınıza iman etmişim, sizler hazır olanınıza da ve gaybette olanınıza da evvel ve sonuncunuza da iman etmişim ve bütün işleri sizlere havale etmişim, bütün hal-lerimde sizlere boyun eğmişim, kalbim sizlere teslim olmuştur;

وَرَأْيِي لَكُمْ تَبِعٌ وَنُصْرَتِي لَكُمْ مُعَدَّةٌ حَتَّى يُحْيِيَ اللَّهُ تَعَالَى دِينَهُ بِكُمْ
 وَيَرُدَّكُمْ فِي أَيَّامِهِ وَيُظْهِرَكُمْ لِعَدْلِهِ وَيُمَكِّنَكُمْ فِي أَرْضِهِ فَمَعَكُمْ مَعَكُمْ لَا
 مَعَ غَيْرِكُمْ [عَدْوَكُمْ] أَمَنْتُ بِكُمْ وَتَوَلَّيْتُ آخِرَكُمْ بِمَا تَوَلَّيْتُ بِهِ أَوْلَكُمْ

Görüşüm size tâbidir ve yardımım sizin için hazırdır. Umudum şudur ki, Allah sizin vasıtanızla dinini ihya eder ve sizleri kendi istediği günlerde geriye çevirir ve adaleti ikame etmek için sizleri yeryüzünde galip kılar. Ben sizinleyim, size desteğim, sizden başkasıyla değilim. Sizlere inanmışım ve sonuncunuzu da ilkinizi sevdiğim gibi severim.

وَبَرْتُهُ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ أَعْدَائِكُمْ وَمِنَ الْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَالشَّيَاطِينِ
وَحَزْبِهِمُ الظَّالِمِينَ لَكُمْ [وَ] الْجَا حِدِينَ لِحَقِّكُمْ وَالْمَارِقِينَ مِنْ وَلَايَتِكُمْ
وَالْعَاصِبِينَ لِإِزْنِكُمْ [وَ] الشَّاكِينَ فِيكُمْ [وَ] الْمُنْحَرِفِينَ عَنْكُمْ وَمِنْ كُلِّ
وَلِيَجَةِ دُونِكُمْ وَكُلِّ مُطَاعٍ سِوَاكُمْ وَمِنَ الْأُمَّةِ الَّذِينَ يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ

Sizin hakkınızı inkâr eden, velayetinizden çıkan ve mirasınızı gasp eden, sizler hakkında şüpheye düşen ve sizden ayrılan düşmanlarınızdan, tâğuttan ve şeytandan ve onların zalim hiziplerinden Allah'a sığınıyorum, Sizin dışınızda her vasıta ve önderden, ateşe çağıran imamlardan O'na sığınırım.

فَتَبَّنِي اللَّهُ أَبَدًا مَا حَيَّيْتُ عَلَى مَوَالِيكُمْ وَمَحَبَّتِكُمْ وَدِينِكُمْ وَفَقَّنِي لَطَاعَتِكُمْ
وَرَزَقَنِي شَفَاعَتَكُمْ وَجَعَلَنِي مِنْ خِيَارِ مَوَالِيكُمْ التَّابِعِينَ لِمَا دَعَوْتُمْ إِلَيْهِ
وَجَعَلَنِي مِمَّنْ يَفْتَضُّ آثَارَكُمْ وَيَسْلُكُ سَبِيلَكُمْ وَيَهْتَدِي بِهَدَاكُمْ وَيُحْشِرُ
فِي زُمْرَتِكُمْ وَيَكُرُّ فِي رَجْعَتِكُمْ وَيُمَلِّكُ فِي دَوْلَتِكُمْ وَيُشْرَفُ فِي عَافِيَتِكُمْ
وَيُمْكِّنُ فِي أَيَّامِكُمْ وَتَقَرُّ عَيْنُهُ عَدَا بُرُؤِيَتِكُمْ

Allah'tan istiyorum ki, yaşadığım müddetçe beni sizin velayetiniz, muhabbetiniz ve dininiz üzerine sabit kılsın ve size itaat etmeğe beni muvaffak etsin ve sizin şefaatinizi bana nasip etsin ve beni sizin en seçkin dostlarınızdan, sizin davetinize uyanlardan, sizin izinizi takip edenlerden, yolunuzdan gidenlerden, hidayetinizle hidayet bulanlardan, zümrenizde mahşere gidenlerden, dönüşünüzde dönenlerden, davetinizde mevki kazananlardan ve huzur döneminizi görenlerden, sizin güçlü döneminizde eli açık olanlardan ve sizi görmek şerefine kavuşanlardan etsin.

بَابِي أَنْتُمْ وَأُمِّي وَنَفْسِي وَأَهْلِي وَمَالِي مَنْ أَرَادَ اللَّهُ بِكُمْ وَمَنْ وَحَدَهُ
 قَبْلَ عَنكُمْ وَنَ قَصْدَهُ تَوَجَّهَ بِكُمْ مَوَالِي لَا أَحْصِي ثَنَاءَكُمْ وَلَا أْبْلُغُ مِنَ
 الْمَدْحِ كُنْهَكُمْ وَمِنَ الْوَصْفِ قَدْرَكُمْ وَأَنْتُمْ نُورُ الْأَخْيَارِ وَهَدَاةُ الْأَبْرَارِ
 وَحُجَجُ الْجَبَّارِ بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ [الله] وَبِكُمْ يَنْزِلُ الْغَيْثَ وَبِكُمْ
 يُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ وَبِكُمْ يُنْفَسُ الْهَمُّ وَيَكْشَفُ
 الضُّرَّ وَعِنْدَكُمْ مَا نَزَلَتْ بِهِ رُسُلُهُ وَهَبَطَتْ بِهِ مَلَائِكَتُهُ وَإِلَى جَدِّكُمْ (وَ
 إِلَى أَحِيكَ) بُعِثَ الرُّوحُ الْأَمِينُ

Babam, annem, nefsim, ailem ve malım sizlere feda olsun! Allah'a kavuşmak isteyen size gelmelidir, tevhidi bilenler bunu sizden öğrenir, O'na yönelmek isteyen sizin kapınıza gelir.

Ey benim Mevlalarım! Sizin güzelliklerinizi söylemekle bitiremem, sizi methetmekle hakkınıza varamam, sizin vasfınızı söylemekle değerini açıklayamam, sizler seçkinlerin nurusunuz, iyilerin hidayete eriştirenlerisiniz ve Allah'ın hüccetlerisiniz; Allah sizinle yaratılışı başlatmış ve sizinle de bitirecektir. Sizin sebebimize Allah yağmur yağdırır ve sizin hürmetinize Allah göğün yere düşmesini önler meğer kendi izni olsun ve sizin hürmetinize Allah zorlukları giderir ve müşkülleri bertaraf eder; sizin indinizdendir elçilerin indirdiği ve meleklere getirdiği hükümler sizin yanınızdadır. Ruhu'l- Emin (Cebail) sizin ceddinize inmiştir.

آتَاكُمْ اللَّهُ مَا لَمْ يُوْتِ أَحَدًا مِنَ الْعَالَمِينَ طَاطًا كُلُّ شَرِيفٍ لَشَرَفِكُمْ
 وَبَخَعَ كُلُّ مُتَكَبِّرٍ لِبَطَاعَتِكُمْ وَخَضَعَ كُلُّ جَبَّارٍ لِفَضْلِكُمْ وَذَلَّ كُلُّ شَيْءٍ
 لَكُمْ وَشَرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِكُمْ وَفَازَ الْفَائِزُونَ بِوِلَايَتِكُمْ بِكُمْ يُسَلِّكُ إِلَى
 الرِّضْوَانِ وَعَلَى مَنْ جَحَدَ وَلَايَتِكُمْ غَضَبُ الرَّحْمَنِ

Allah hiç bir kimseye vermediği makamı size vermiştir; her şerefli sizin şerefiniz karşısında boyun eğer ve her büyük size itaat eder; her güçlü size, faziletiniz için huzu eder ve her şey size nazaran hakirdir, yeryüzü sizin nurunuzla aydınlanmış ve kurtuluşa erenler sizin velayetinizle kurtuluşa erişilir, sizin vasıtanızla Allah'ın rızasına kavuşulur ve sizin velayetinizi inkâr edene Allah gazap eder.

بِأَبِي أَنْتُمْ وَ أُمِّي وَنَفْسِي وَأَهْلِي وَمَالِي ذِكْرُكُمْ فِي الذَّاكِرِينَ وَأَسْمَاؤُكُمْ فِي الْأَسْمَاءِ وَأَجْسَادُكُمْ فِي الْأَجْسَادِ وَأَزْوَاحُكُمْ فِي الْأَزْوَاحِ وَأَنْفُسُكُمْ فِي النَّفُوسِ وَأَثَارُكُمْ فِي الْأَثَارِ وَقُبُورُكُمْ فِي الْقُبُورِ فَمَا أَحَلَّى أَسْمَاءَكُمْ وَأَكْرَمَ أَنْفُسَكُمْ وَأَعْظَمَ شَأْنَكُمْ وَأَجَلَ خَطَرَكُمْ وَأَوْفَى عَهْدَكُمْ [وَأَصْدَقَ وَعْدَكُمْ] كَلَامُكُمْ نُورٌ وَأَمْرُكُمْ رُشْدٌ وَوَصِيَّتُكُمْ التَّقْوَى وَفِعْلُكُمْ الْخَيْرُ وَعَادَتُكُمْ الْإِحْسَانُ وَسَجِيَّتُكُمْ الْكَرَمُ وَشَأْنُكُمْ الْحَقُّ وَالصِّدْقُ وَالرِّفْقُ وَقَوْلُكُمْ حُكْمٌ وَحَتْمٌ وَرَأْيُكُمْ عِلْمٌ وَحِلْمٌ وَحَزْمٌ

Babam, annem, kendim, ailem ve malım size feda olsun, sizin anınız diğer anılarla, isimleriniz diğer isimlerle, bedeniniz diğer bedenlerle, ruhunuz diğer ruhlarla, eserleriniz diğer eserlerdir ve kabirleriniz diğer kabirlerin yanı sıra; oysa sizin isimleriniz ne tatlıdır! Ve nefisleriniz ne değerli ve makamınız ne büyük, mertebeniz ne yüksek ve ahdiniz ne de sağlamdır! Ve vadiniz ne de doğrudur, kelamınız nurdur, emriniz olgunluk, vasiyetiniz takvadır, işiniz hayır, adaletiniz ihsan, yaratılışınız kerem ve büyüklük; şanınız hak, doğruluk ve yumuşaklıktır; sözünüz kesin hükümdür, görüşünüz ilim, hilim ve bilinçtir (yakındır).

إِنْ ذُكِرَ الْخَيْرُ كُنْتُمْ أَوْلَاهُ وَأَضَلَّهُ وَفَرَعَهُ وَمَعْدِنَهُ وَمَأْوَاهُ وَمُنْتَهَاهُ بِأَبِي أَنْتُمْ وَأُمِّي وَنَفْسِي كَيْفَ أَصِفُ حُسْنَ ثَنَائِكُمْ وَأُحْصِي جَمِيلَ بَلَائِكُمْ وَبِكُمْ أَخْرَجَنَا اللَّهُ مِنَ الدُّلِّ وَفَرَّجَ عَنَّا عَمْرَاتِ الْكُزُوبِ وَأَنْقَذَنَا مِنْ شَفَا جُرْفِ الْهَلَكَاتِ وَمِنَ النَّارِ بِأَبِي أَنْتُمْ وَأُمِّي وَنَفْسِي بِمُؤَالَاتِكُمْ عَلَّمَنَا اللَّهُ مَعَالِمَ دِينِنَا وَأَصْلَحَ مَا كَانَ فَسَدَ مِنْ دُنْيَانَا وَبِمُؤَالَاتِكُمْ تَمَّتِ الْكَلِمَةُ وَعَظُمَتِ الْبِعْمَةُ وَاتْتَلَفَتِ الْفُرْقَةُ

Hayırdan söz edildiğinde, hayrın başlangıcı, kökü, dalı, kaynağı, barnak ve sonucu sizin olduğunuz görülür. Babam, annem ve kendim size feda olayım; sizi nasıl öveyim ve karşılaştığınız güzel imtihanları sayayım; Allah sizin sebebi-nizle bizi zilletten çıkardı, kederlerimizi giderdi, helak olmanın ve ateşin eş-iğinde iken bizi kurtardı.

Babam, annem ve kendim size feda olalım; Allah sizin velayetinizin sayesinde bize dinin nişanelerini öğretti ve dünyadaki bozukluklarımızı düzeltti. Sizin dostluğunuz sayesinde büyük tevhid nimeti tamamlandı ve tefrika yerine kaynaşma oldu.

وَبِمَوَالِيكُمْ تُقْبَلُ الطَّاعَةُ الْمُفْتَرَضَةُ وَلَكُمْ الْمَوَدَّةُ الْوَاجِبَةُ وَالذَّرَجَاتُ
الرَّفِيعَةُ وَالْمَقَامُ الْمَحْمُودُ وَالْمَكَانُ [وَالْمَقَامُ] الْمَعْلُومُ عِنْدَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ
وَالْجَاهُ الْعَظِيمُ وَالشَّأْنُ الْكَبِيرُ وَالشَّفَاعَةُ الْمَقْبُولَةُ رَبَّنَا آمَنَّا بِمَا أَنْزَلْتَ
وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا
وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ

Sizin velayetiniz sebebiyle farz itaatler kabul olur ve Kur'an'da vacip kılınan dostluk size aittir. Yüksek dereceler, övülmüş makam ve Allah azze ve celle indinde belirlenmiş yer, büyük mertebe ve kabul olan şefaath size aittir. Ey Allah'ım! Biz, nâzil ettiğine iman ettik ve resulüne uyduk; öyleyse bizi tanıklardan yaz. Ey Rabbimiz! Bizi hidayet ettikten sonra kalbimizi bâtila doğru eğme, kendi indinden bize rahmet ihsan et, gerçekten sen çok bağışlayansın.

سُبْحَانَ رَبَّنَا إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبَّنَا لَمَفْعُولًا يَا وَلِيَّ اللَّهِ إِنْ بَيْنِي وَبَيْنَ اللَّهِ
عَزَّ وَجَلَّ ذُنُوبًا لَا يَأْتِي عَلَيْهَا إِلَّا رِضَاكُمْ فَبِحَقِّ مَنْ ائْتَمَنَّاكُمْ عَلَى سِرِّهِ
وَاسْتَرْعَاكُمْ أَمْرَ خَلْقِهِ وَقَرَنَ طَاعَتَكُمْ بِطَاعَتِهِ لَمَّا اسْتَوْهَبْتُمْ ذُنُوبِي وَكُنْتُمْ
شُفَعَائِي فَإِنِّي لَكُمْ مُطِيعٌ مَنْ أَطَاعَكُمْ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ عَصَاكُمْ فَقَدْ
عَصَى اللَّهَ وَمَنْ أَحَبَّكُمْ فَقَدْ أَحَبَّ اللَّهَ وَمَنْ أَبْغَضَكُمْ فَقَدْ أَبْغَضَ اللَّهَ

Rabbimiz her türlü eksiklikten uzaktır, Rabbimizin vaadi mutlaka gerçekleşir. Ey Allah'ın velisi; benimle Allah azze ve celle arasında öyle günahlar var ki, sizin rıza ve hoşnutluğunuz olmasa asla bağışlanmaz. Öyleyse sizi kendi sırrına emin kılan, halkın işlerinde sizi önder kılan, itaatinizi kendi itaatine dâhil eden Allah'ın hakkı hürmetine benim günahlarımı bağışlamasını isteyin ve benim şefaathçilerim olun. Ben size itaat edenim, kim size itaat etse Allah'a itaat etmiş olur ve kim de size karşı gelse Allah'a karşı gelmiş olur, sizi seven Allah'ı sevmiş olur ve size buğzeden Allah'a buğzetmiş olur.

اللَّهُمَّ إِنِّي لَوْ وَجَدْتُ شَفَعَاءَ أَقْرَبَ إِلَيْكَ مِنْ مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَخْيَارِ
 الْأَيِّمَةِ الْأَبْرَارِ لَجَعَلْتُهُمْ شَفَعَائِي فَبِحَقِّهِمُ الَّذِي أَوْجَبْتَ لَهُمْ عَلَيْكَ أَسْأَلُكَ
 أَنْ تُدْخِلَنِي فِي جُمْلَةِ الْعَارِفِينَ بِهِمْ وَبِحَقِّهِمْ وَفِي زُمْرَةِ الْمَرْحُومِينَ
 بِشَفَاعَتِهِمْ إِنَّكَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ
 وَسَلَّم [تَسْلِيمًا] كَثِيرًا وَحَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ

Allah'ım! Eğer ben Muhammed ve onun seçkin ve beğenilmiş Ehl-i Beyt'inden sana daha yakın olan birisini bilseydim onu sana şefaatchi kılardım. Öyleyse kendi üzerine farz kıldığın onların hakkı hürmetine Senden istiyorum ki ben, onları ve onların haklarını tanıyanlardan kıl ve onların şefaatiyle merhamete kavuşanlardan kıl. Sen merhametlilerin en merhametlisisin. Ey Allah'ım! Muhammed ve onun pâk Ehl-i Beyt'ine rahmet ve çok selam gönder. Allah bize yeter, O ne güzel sahiptir.

el-Mustafa Yayınları

Yüce Allah'ın salat ve selamı âlemlere rahmet Peygamber efendimiz Hz. Muhammed Mustafa'ya (s.a.a),onun tertemiz Ehlibeyt'ine (a.s) ve seçkin ashabının üzerine olsun.

Varlık âleminin en kıymetli ve yaratılış itibariyle en mükemmeli olan insanı, diğer varlıklardan ayıran en önemli özelliklerin başında konuşa bilmesi, duygu ve düşüncelerini aktara bilmesi, söz söyleyip, yazabilmesi gelmektedir. Bu belki de kula bahşedilmiş olan en büyük ve en güzel nimettir. Yüce Allah, kelâm sıfatının bir tecellisi olarak melekleri, peygamberleri ve kitapları aracılığıyla kullarıyla konuşmuş, böylece onları kendine muhatap almıştır.

Konuşmak için illa da dile ve dudağa ihtiyaç yoktur, insan yazdıklarıyla, eserleriyle ve gelecek nesillere bıraktıklarıyla milyonlara ulaşmakta ve onlarla konuşmaktadır. Bu meyanda söz ve yazı her şeyden önce, hakikati söylemeli, Hakk'ı anlatmalıdır. Söz muhakkak doğru olmalı, doğruyu dile getirirken de doğru yeri ve doğru zamanı seçmesini bilmelidir. Söz hayırdan, iyiliklerden bahsetmeli ve aynı zamanda dilsiz şeytan olmamak için de batılı, yanlış da göstermelidir.

İşte bu amaçla, Kuran ve hadislerin bildirmiş olduğu öğrenmek, amel etmek ve öğretmek hedefiyle, hak sözü hakkı arayanlara ulaştırma gayesi ile 2011 yılında el-Mustafa Yayınları kuruldu. Özellikle ülkemizde işlenmemiş ve yeri boş konuları tespit ederek eserlerini okuyucularına ulaşturmaya başladı.

el-Mustafa Yayınları şimdiye kadar farklı konularda, alanında uzman yazarlar ve kurumlar tarafından kaleme alınan birbirinden güzel 40 eseri yayınlamış bulunmaktadır.

Çalışmalarına hızla devam eden el-Mustafa Yayınları önümüzdeki günlerde yine eşsiz ve kaynak eserlerle okuyucuları ile buluşmayı planlamaktadır.

Her zaman olduğu gibi yine siz değerli okuyucularımızdan her türlü yapıcı eleştirileri bizimle paylaşmanızı diler, çok daha güzel kitaplarla buluşmayı Yüce Mevla'dan niyaz ederiz.

Selam ve saygılarımızla...



Sayfa Sayısı 534 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-0-0

Kitabın Adı	نام کتاب
Kur'an Dilinin Analizi ve Kur'an'ı Anlamanın Metodolojisi	تحليل زبان قران و روش شناسی فهم آن
Yazar	پدید آورنده
Dr. Muhammed Bâkir Saidirûşen	محمد باقر سعیدی روشن
Çevirmen	مترجم
Kenan Çamurcu	کنعان چامورجو

Dinî metinlerin dili ve bu metinlerin çeşitli ifadelerini anlamının niteliği üzerinde düşünülmesi, din araştırmacılarının ve dindarların en eski meşguliyetlerinden kabul edilebilir. Ama modern zamanlarda, özellikle de Rönesans'tan ve Yahudi-Hıristiyan dinî metinlerine eleştirel bakış kapısının açılmasından sonra bu mevzunun önemi yüzlerce kat arttı.

Dinî bilgilerde anlamdan yoksunlaştırma, saf işlevselcilik, sembolleştirme, dinin diline yönelik eleştirel gerçekçilik, yazarın maksadını ve metnin içeriğini göz ardı etme, anlamı okuyucunun zihnine bağımlı kılma gibi şeyler bu şartların ve düşünce evresinin armağanıdır.

Bu durumda en temel soru şudur, dinin diline böyle bir yaklaşım ve hermenötik acaba biz Müslümanların önündeki zorunlu tek seçenek midir ve sonuç itibarıyla bu yöntem Kur'an'a da dayatılmalı mıdır? Yoksa böyle bir mecburiyet söz konusu değil midir?



Sayfa Sayısı 216 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-1-7

Kitabın Adı	نام کتاب
Eğitimde Yanlış Yöntemler	روشهای آسیب زا در تربیت
Yazar	پدید آورنده
Dr. M. Rıza Kaimî Mukaddem	محمد رضا قایمی مقدم
Çevirmen	مترجم
Rıdvan Murat Altun	رضوان آلتون

Eğitimdeki yanlış yöntemlerden kastımız, eğitimin amacına ulaşmak için eğitmen tarafından uygulanan ancak yıkımdan başka hiçbir etkisi olmayan söylemler, davranışlar ve tavırlardır. bu yöntemler hakkında şimdiye kadar yazılmış eserler ya araştırma eseri değildir ya da bir psikologun elde etmiş olduğu tecrübeleri yazıp kitaplaştırmasıdır. Her halükarda bu eserler dinî ve dinin bakış açısını beyan eden eserler değildir ve maalesef bu tarz yöntemler hakkında dinin bakış açısını aktaran derli toplu ve akademik bir kitap henüz yazılmamıştır.

Bu eser bu eksikliği telafi etmek amacıyla kaleme alınmıştır. Bu kitapta mukaddes kanun koyucunun eğitim yöntemleri alanındaki nehiyler araştırılmış, ayetlerin ve rivayetlerin bu konu hakkındaki bakış açısı ile davranış ve yöntemler analiz edilerek bunların zararlarının, yararlarından çok daha fazla olduğu delillendirilmiştir. Böylelikle İslâmî eğitim ve öğretimin kapsamlı bir şekilde düzenlenmesine katkıda bulunmuş olacağız. Bu araştırma her ne kadar küçük de olsa, din tarafından beyan edilmiş olan zararlı yöntemleri analiz ederek, İslâm'ın eğitim düzeninin gelişmesine ve düzenlenmesine yardımcı olacaktır.



Sayfa Sayısı 247 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-2-4

<p>Kitabın Adı İmam Humeyni'nin Liderlik Tarzi</p> <p>Yazar Dr. Abbas Şefii</p> <p>Çevirmen Alptekin Dursunoğlu</p>	<p>نام کتاب سبک رهبری امام خمینی</p> <p>پدید آورنده عباس شفیعی</p> <p>مترجم آلپتکین دورسون اغلو</p>
--	---

Hiç şüphesiz İmam Humeyni, çağımızın bilge bir şahsiyettir. Tevhid rayihası onun varlığına sinmiş, onun zihni ve itikadi yapısı, ilahi ayetlerin musikisi ile yoğrulmuştur. Dolayısıyla şunu kesin olarak söyleyebiliriz ki; bu Kur'ani eğitimden dolayı İslam Devrimi, tüm dünyada derin bir değişim yaratmış ve onun bu ilerici hareketi dünyadaki dengelerin değişmesine sebep olmuştur.

Onun liderlik tarz ve modeli, kaynağını maneviyattan ve İslâmi ahlak/irfandan almaktadır. Doğal olarak ta bu yeni olgu ve liderlikteki bu yeni yöneliş, araştırmacıları çeşitli açılardan konuyu bilimsel olarak incelemeye ve görüş alış verişinde bulunmaya sevk etmiştir. Bu eserin yazarının bu konuyu gündeme getirmekteki hedefi, liderlik tarzını, İmam Humeyni'nin bakış açısıyla ortaya koymaktır. Bu hedefi gerçekleştirme doğrultusunda da liderlik konusundaki anahtar kavramları, bu konuda gündeme gelen temel soruları ve İmam Humeyni'nin liderlik tarzını ele alarak incelemektir.



Sayfa Sayısı 251 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-3-1

Kitabın Adı	نام کتاب
İslamî Açıdan Gençlik Psikolojisi	بررسی مسایل تربیتی جوانان در روایات
Yazar	پدید آورنده
Dr. M. Ali Hacı Dehâbâdî Dr. S. Ali Huseynizâde	محمد علی حاجی ده آبادی
Çevirmen	مترجم
Hasan Bedel	حسن بدل

Bizlerin, gençlere karşı takındığımız hâl ve hareket, tavır ve davranışlarımız, onlara karşı olan hislerimizin tümü, onlara olan bakış açımızdan kaynaklanmaktadır. Bizlerde var olan bu bakış açısı ve tutum, birçok âdet ve çeşitli kaynaklarla şekillenmiş olan ideoloji ve inançlar doğrultusunda ortaya çıkmıştır.

Yaşam okulu olan İslâm dini, bizlere bu âlemde var olanlara karşı oldukça zarif ve özel bir bakış açısı sunmaktadır. “Hilafetullah” yani Allah’ın yeryüzündeki halifesi olma hasebiyle insan, diğer tüm canlılara nazaran üstün ve seçkin bir yere sahip olmuş ve hatta meleklerden de üstün olup, onların secde ettiği varlık olagelmıştır.

İslâm dininin insana ve onun hayatına olan genel bakış ve nazarı, onun çocuğa, ergenlik çağında olana, gence veya yaşlıya olan bakışı ile aynıdır. Bizim, İslâm dininin görüşlerine aşina olup, bu mektebin insan hakkında ortaya koyduğu öğreti ve ideolojileri, aynı zamanda insanın hayatındaki her evresinde ortaya koyduğu genel düşüncelerini bilmemiz, hepimiz için çok önemlidir.



Sayfa Sayısı 505 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-5-5

Kitabın Adı	نام کتاب
Kur'an Tefsiri Metodolojisi	روش شناسی تفسیر قرآن
Yazar	پدید آورنده
Ali Ekber Babai Gulam Ali Azizi Kia Mücteba Ruhani Rad	علی اکبر بابئی و جمعی از نویسندگان
Çevirmen	مترجم
Mikail Gürel	میکائیل گورل

Kur'ân, İlahi ilimden bir mertebe olup, her iki cihan kurtuluş ve saadetine ulaştıracak Yüce Allah'ın son, en kapsamlı ve en sağlam desturudur.

Bu yüce kitabın kendine has özellikleri Müslümanların yanı sıra farklı inanç ve din mensubu olan bilim adamlarının da ona yönelmesine, ondaki surları, yeni ve derin konuları, yol gösterici ve yapıcı formülleri keşfetme gayretine itmiştir. Ama ne yazık ki bu alanda özellikle gayrimüslim bilimadamları tarafından yapılmış çalışmalar göz ardı edilmeyecek zafiyetler, yetersizlikle, sapma ve yanlışlıklardan korunamamıştır.

İşte bu yüzden, Kur'ân tefsiri metodolojisini çeşitli boyutlarıyla ele alma gibi bir zaruret doğmuştur. Öte yandan ayetlerin doğru manalarına ve Yüce Allah'ın iradesine ulaşmanın insanın saadeti, bireysel ve toplumsal problemlerinin çözümünde ne kadar olumlu etkisi varsa hiç şüphesiz bilerek veya bilmeyerek bu alanda oluşacak bir sapmanın da olumsuz etkileri olacaktır.

Dolayısıyla şunu söylemek mümkündür: Kur'ân-ı Kerim'in azamet ve derinliğine binaen Kur'ân'ı doğru anlama ve tefsir yöntemini bilmek çok büyük bir önem arz etmektedir.



Sayfa Sayısı 334 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-4-8

Kitabın Adı	نام کتاب
Büyük Dinleri Tanımak	آشنائی با ادیان بزرگ
Yazar	پدید آورنده
Hüseyin Tefiki	حسین توفیقی
Çevirmen	مترجم
Muhammed Karaduman	محمد کارادومان

“Büyük Dinleri Tanımak” adlı bu kitap, günümüz dünyasının yaşayan büyük dinlerini tanıtmaya amacıyla üniversitelerin ilahiyat bölümü öğrencileri ve yine din havzalarında dini ilimlerle meşgul olan talebelerin faydalanması amacıyla hazırlanmıştır. Araştırmacılar bu kitapta büyük dinlerde söz konusu olan inanç, gelenek ve ahlaki öğretilerin yanı sıra birçok faydalı konuyla tanışıp, onların kısa tarihçeleri ve beşeri kültüre olan etkileriyle tanışma fırsatı bulacaklardır.

Kitabımızın değerli yazarı, her dinin önemi doğrultusunda detaylı ve geniş araştırmalarda bulunmuş, o dinin can alıcı noktalarını ve seçkin özelliklerini ön plana çıkarma gayreti içerisinde olmuştur.

Bu kitap, İslam dini hakkında yeterli bilgi sahibi olup, bu din hakkında araştırma zarureti hissetmeyen kimseler için yazılmış olduğundan kitabımızın içinde yüce İslam dini ele alınmamış, bunun yerine X. bölümünde İslam’ın inanç ve amellerinden bir kısmı diğer dinlerle mukayese edilmiştir.



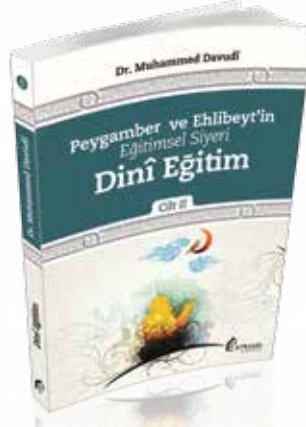
Sayfa Sayısı 214 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-7-9

<p>Kitabın Adı Peygamber ve Ehl-i Beyt'in Eğitimsel Siyeri Birinci Cilt: Evlat Eğitimi</p> <p>Yazar Dr. S. Ali Hüseyinzâde</p> <p>Çevirmen Nurcan Altun</p>	<p>نام کتاب سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت جلد ۱</p> <p>پدید آورنده سید علی حسینی زاده</p> <p>مترجم نورجان آلتون</p>
--	--

Eğitimin ne kadar önemli ve gerekli olduğunu herkes kabul etmektedir. Bunda hiç kimsenin en ufak bir şüphesi yoktur. Kitapların nazil olması, resullerin görevlendirilmesi insanın eğitimi ve hidayeti içindir.

Özellikle İslamiyet çocukluk çağında eğitimin üzerinde fazlasıyla durmuş, bunu ebeveynlerin vazifelerinden ve evlatların haklarından biri saymıştır. Evlat hakkındaki ayetlere ve rivayetlere genel olarak bakıldığında, İslâmi düşüncede evlatlara ve evlatların konumlarına İslâm'ın nasıl baktığına ulaşılabılır. Bu bakışın evlat eğitiminde önemli bir rolü vardır.

İslam dininde evladı tanıtmak için çeşitli ayetler ve rivayetler vardır. Bunlardan evlatların ebeveynler yanında İlâhi nimetler oldukları, aynı diğer İlâhi nimetler gibi hem onlardan doğru şekilde istifadeyle kendilerinin ve onların tekâmül ve hidayet yolunda fayda sağlayabileceği, hem de onlardan doğru şekilde istifade etmeyerek kendilerini ve onları zillet toprağına bulayabileceği anlaşılmaktadır. Zira Kur'ân-ı Kerim'in buyruğına göre evlat ta mal-mülk ve diğer nimetler gibi, insanın imtihanı için bir vesiledir.



Sayfa Sayısı 311 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-8-6

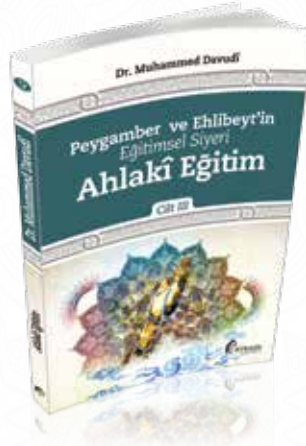
<p>Kitabın Adı Peygamber ve Ehl-i Beyt'in Eğitimsel Siyeri ikinci Cilt: Dinî Eğitim</p> <p>Yazar Dr. Muhammed Davudî</p> <p>Çevirmen Nurcan Altun</p>	<p>نام کتاب سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت جلد ۲</p> <p>پدید آورنده محمد داودی</p> <p>مترجم نورجان آلتون</p>
--	--

Dinî eğitim, bir dinin muteber önermelerini başka kişilere, bunlara amel ve görüş olarak bağlanacakları biçimde öğretmek için yapılan bilinçli ve hedefli amellerin toplamıdır.

Bu tanıma göre dinî eğitim camiye veya ilim medreselerine münhasır değildir. Dinî ilimlerin öğretimi içi hedefi olan bir çaba gösterilen her yerde gerçekleştirilebilir; ister cami olsun. İster sokak, ev veya başka herhangi bir yer.

Masumlar dinî eğitimi veren en önemli, büyük ve başarılı eğitimciler ve öğretmenler idiler. Müslümanların dinî eğitim ve öğretimlerinde büyük başarılar elde ettiler. Ehli Beyt ekolünde eğitilmiş çok sayıda muhaddis, fakih, müfessir, mütekellim vb. bu iddianın açık şahitleridirler. Onların insanları hidayet etmedeki ve eğitimdeki maharetleri de övgüye layıktır. Bazen bir cümle söyleyerek bir kişinin yaşam rotasını değiştirebiliyorlardı.

Peygamber'in (s.a.a) ve Ehli Beyt'inin (a.s) dinî eğitimdeki başarısı bizi, onların dinî eğitim siyerini zengin bir eğitimsel kaynak olarak incelemeye ve çağımızda dinî eğitimin zorlu yollarını aydınlatan bir ışık olması için, kullandıkları eğitimsel noktaları içinden çıkarmaya sevk etmektedir.



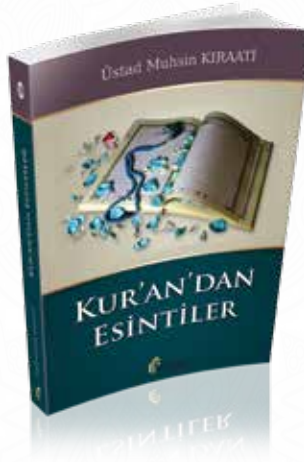
Sayfa Sayısı 170 تعداد صفحات
ISBN 978-605-85969-9-3

<p>Kitabın Adı Peygamber ve Ehl-i Beyt'in Eğitimsel Siyeri Üçüncü Cilt: Ahlâkî Eğitim</p> <p>Yazar Dr. Muhammed Davudî</p> <p>Çevirmen Nurcan Altun</p>	<p>نام کتاب سیره تربیتی پیامبر و اهل بیت جلد ۳</p> <p>پدید آورنده محمد داودی</p> <p>مترجم نورجان آلتون</p>
--	--

Müslüman âlimlerin görüşüne göre ahlâk ilmi en yüce ilimdir. İbn Miskeveyh bu hususta şöyle söylemektedir:

“Bu ilim diğer tüm ilimlerden daha iyidir. İnsanın davranışını, insan olduğu için iyileştirmeye çalışmaktadır.”

Nitekim bu kitapta yazarın tüm himmeti, ahlâkî eğitim hususunda Peygamber (s.a.a) ve Ehli Beyt'in (a.s) en önemli meseleler ve konular hakkındaki eğitim yöntemlerini sunmak ve o yüce insanların görüşlerini keşfederek bir araya toplamaya çalışmak olmuştur. Bu hedefe ulaşmak için imkân dâhilinde ahlâkî eğitim hususunda yazılmış Arapça, Farsça ve İngilizce kaynak ve eserler incelenmiştir. Daha sonra Masumların (a.s) yöntemleri rivayet, hadis ve tarih kitaplarından seçilmiştir. Son olarak ahlâkî eğitim mesele ve konuları bu yöntemlerle karşılaştırılmış, geleneksel içtihad ve istinbat yolundan istifade edilerek delillendirilmiş, istihraç edilerek bölümlendirilmiş ve bir araya toplanmıştır. Ortaya çıkan ahlâkî eğitim görüşlerine bakıldığında Peygamber (s.a.a) ve Ehli Beyt'in (a.s) konuya bakış açısı gözler önüne serilmiştir.

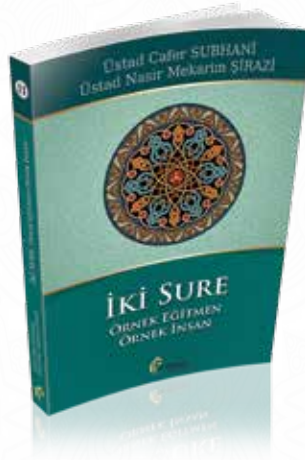


Sayfa Sayısı 464 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-0-5

Kitabın Adı	نام کتاب
Kur'an'dan Esintiler	دقایقی با قرآن
Yazar	پدید آورنده
Üstad Muhsin KIRAATİ	محسن قراعتی
Çevirmen	مترجم
Hidayet Koşaca	هدایت کشاجا

Kur'an, âlemlerin Rabbi namına bir ilahî hitaptır. Bütün kâinatın Sahibi, bütün mahlûkatın Hâlikı namına bir ezeli konuşmadır. Hakîm, Kerîm ve Rahîm bir Rabbin Kelâm-ı Ezelîsi olarak sonsuz hikmet, kerem ve rahmet yüklüdür. Furkan'dır ve Mu'cizu'l-Beyan'dır. Dolayısıyla onu okumak, okumaların en güzelidir. Onu dinlemek, dinlemelerin en güzelidir. Onunla düşünmek, tefekkürün en güzelidir. Ona göre yaşanan bir hayat, hayatların en güzelidir.

Kur'an'dan Esintiler kitabı, Kur'an'la irtibatsız olanlara irtibat kurabilmenin yollarını, Kur'an okumaları gerçekleştiren okuyucularının bu okumalarının verimli bir şekilde sağlayabilmesi ve hayatlarına tatbik edebilmelerini gösteriyor. Kimi zaman Peygamberimizin huzuruna bizleri götürerek ayetleri daha güzel anlamamızı sağlıyor ve kimi zaman da pak, tertemiz masum imamların Kur'an ahlakından inciler serip, ayet üzerinde derinlemesine tefekkürünü ve kulluğunun terennümlerine ruhlarımıza estiriyor.



Sayfa Sayısı 224 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-1-2

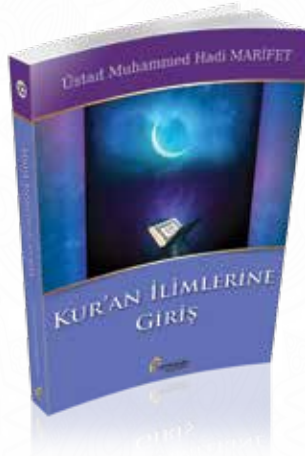
Kitabın Adı	نام کتاب
İki Sure: Örnek Eğitimci, Örnek İnsan	مریبی نمونه و انسان نمونه: تفسیر سوره لقمان و حجرات
Yazar	پدید آورنده
Üstad Cafer SUBHANÎ - Üstad Nasir Mekarim ŞİRAZÎ	جعفر سبحانی ، ناصر مکارم شیرازی
Çevirmen	مترجم
Yunus Gürel	یونس گورل

Yüce Allah'ın Kur'an'ı Peygamber'ine (s.a.a) göndermesindeki en büyük gaye insanı insan yapmak ve onu hakiki anlamda kemaline ulaştırmaktır. Bu eğitim hedefi doğrultusunda iki sure çok büyük önem taşımaktadır. Bunlardan biri Lokman Suresi diğeri de Hucurat Suresidir.

Lokman Suresini okuduğumuzda, karşımıza bambaşka bir Lokman tasviri çıkar. Surede, Lokman'ın oğluna, oğlunun şahsında tüm insanlara verdiği öğütler, bizim Lokman tasvirimizin ne kadar dar, ne denli sığ ve maddî kaldığını ispat eder mahiyettedir.

Bu kitapta konu edilen bir diğer sure ise; Hucurat Suresidir. "Bütün ayetleri doğrudan sosyal hayata bakan sure hangisidir?" denilse hiç şüphesiz verilecek cevap Hucurat suresidir. Bu sure, ilk ayetinden son ayetine kadar, toplumsal hayatı yaralayan ve zehirleyen afaki ve enfûsî marazlara karşı kutsi ilaçlar sunmakta; bilvesile, müminin kuşanması gereken zihin ve ruh halini ders vermektedir.

Alaycılık, düşmanlık, suizan, tecessüs, gıybet, milliyetçilik gibi sosyal hayatı mahveden hallere karşı reçeteler sunan bu surenin, "Mü'minler ancak kardeşirler" mealindeki ayetin içinde bulunduğu sure olması da manidardır.



Sayfa Sayısı 312 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-2-9

Kitabın Adı	نام کتاب
Kur'an İlimlerine Giriş	علوم قرآنی
Yazar	پدید آورنده
Üstad Muhammed Hadi MARİFET	محمد هادی معرفت
Çevirmen	مترجم
Yusuf Tazegün	یوسف تازگون

Kur'an-ı Kerim'i anlama gayreti hicri beşinci asırdan itibaren ise "Ulûm-u Kur'an (Kur'an İlimleri)" başlığı altında sürdürülmüştür. Günümüze kadar yüzlerce Kur'an ilimlerini bir araya getiren ve "Ulûm-u Kur'an" başlığını taşıyan eserler yazılmış, bu alanda takdire şayan kitaplar kaleme alınmıştır. Müslümanların Kur'an-ı Kerim'i anlama gayretlerine paralel olarak Kur'an ilimleri ile alakalı eserlerin telifi de nitelik ve nicelik itibarıyla gelişerek devam etmiştir. Özellikle yakın dönemde kaleme alınan eserlere oryantalistlerin Kur'an-ı Kerim çerçevesinde oluşturdukları şüpheleri yok edecek açıklayıcı bilgiler ilave edilmiştir.

Çağımızda Kur'an ilimleri alanında kendisini yetiştirmiş en önemli ve büyük âlimlerden biri de hiç şüphesiz Üstad Muhammed Hadi Marifet'tir. Kendisi ömrünü Kur'an'a, tefsire ve Kur'an ilimlerine adanmış, bu alanda çok kıymetli eserler kaleme almış, alanında uzman nice ilim erbabını yetiştirmiştir.

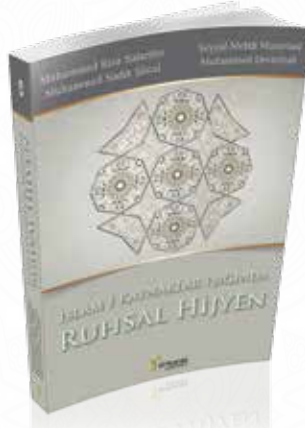
Özellikle kendisinden geriye bıraktığı bu kitabı alanında yazılmış kaynak eserlerden biridir. Üstad, bu eserinde hem kendisinden önceki âlimlerin görüşlerini sağlamlaştırmış, düzeltmiş, eksiklikleri gidermiş ve hem de müsteşriklerin yanlış algılarını tashih edip yapılan eleştirilere en güzel cevapları vermiştir.



Sayfa Sayısı 432 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-5-0

<p>Kitabın Adı Tefsir Ekolleri cilt 1</p> <p>Yazar Üstad Ali Ekber BABAÎ</p> <p>Çevirmen Kenan Çamurcu</p>	<p>نام کتاب مکاتب تفسیری جلد ۱</p> <p>پدید آورنده علی اکبر بابایی</p> <p>مترجم کنعان چامورجو</p>
--	--

Bu çalışma, ilk müfessirleri tanıtmada yeni bir kategorilendirmeye gitmiştir ve muhteva bakımından da nispeten bir yenilik getirmiştir. Bu kitapta Kur'an-ı Kerim'in müfessirleri, "Kur'an'ın tüm anlamlarına vakıf" ve "Kur'an'ın bazı manalarına vakıf" olmak üzere iki gruba ayrılmıştır. Müfessir sahabe ve tabiini tanıtmada kapsayıcılık, konuları birbirinden ayırma, ayrıntılı tahkik ve bazı görüşleri tenkit de bu kitabın özellikleri arasındadır. Bu kitapta tefsir ekolleri mutlak rivayet, mutlak bâtuni ve içtihadî olarak üç mektebe ayrılmıştır. Sonra her ekol tanıtılarak onun muhalif ve muvafıklarının delilleri incelenmiş, tefsir metodolojisinin kaideleri göz önünde bulundurularak her birinin güçlü ve zayıf noktaları teşhis edilerek en kuvvetli ekol belirlenmiştir. Ayrıca önceki kitaplardan farklılığı, ekoller için yeni bir kategorilendirme sunarken, zikredilen kaynaklarda ortaya atılan bazı görüşleri eleştirip incelemesi ve her ekolün muhalif ve muvafıklarının delillerini zikredip ele almada çok daha kuşatıcı olmasıdır. Bir cümleyle, bu kitapta, önceki kaynakların ve kitapların hiçbirinde görülmeyen müfessirlerin hayatları ve metodları, Kur'an-ı Kerim'in tefsirlerini ve müfessirleri tanıma, Kur'an araştırmaları ve Farsça yazmış ilk müfessirler gibi meselelere, tenkide ve incelemelere yer verilmiştir.



Sayfa Sayısı 440 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-3-6

<p>Kitabın Adı İslamî Kaynaklara Göre RUHSAL HİJYEN</p> <p>Yazar Muhammed Rıza Salarifer - Muhammed Sadık Şücaî- Seyyid Mehdi Musaviasl- Muhammed Devlethah</p> <p>Çevirmen Kenan Çamurcu</p>	<p>نام کتاب بهداشت روانی</p> <p>پدید آورنده جمعی از نویسندگان</p> <p>مترجم کنعان چامورجو</p>
--	---

İnsanların tarihin tüm dönemlerinde önemli kaygılarından biri, bedensel sağlığın yanı sıra ruhsal sağlık olmuştur. Din âlimleri, tabipler ve ahlak eğitimcileri en çok çabayı ruh sağlığının bilimsel araştırmasına ve ona ulaşmanın araç ve yollarına seferber etmişlerdir. Psikologlar ve psikiyatrlar yirminci yüzyılın başlarında ruh sağlığını yeni temeller ve yöntemlerle incelediler. Bir diğer ifadeyle ruhsal hijyenin yeni akımını araştırdılar. Hiç tereddütsüz dinî öğretiler ruh sağlığının tanımına ve ona ulaşmanın yollarına önemli etkide bulunmuştur. Hatta ilahi dinlerin önemli hedeflerinden birinin insanların ruh sağlığını temin etmek olduğu kabul edilmiştir. Din ve ruhsal hijyen arasındaki ilişki alanında dünyanın psikolog ve psikiyatr topluluklarında birçok araştırma gerçekleştirilmiştir. İnsanın ruhsal boyutlarını tanımaya odaklanmış önemli bilim dallarından biri olarak psikoloji araştırmaları son yüzyılda hızla yaygınlaşmış ve derinlik kazanmıştır. Bu kitapta ruhsal hijyen anlayışımız, psikolojik hastalıkların bulunmamasından öte bir işidir. Bir anlamda insanların kapasitesinin artırılması ve yeteneklerinin geliştirilmesidir. Bu kitabın kabul ettiği model, insanın biyolojik, ruhsal, toplumsal ve dinî tüm boyutlarını kapsamaktadır. İnsanın ruh sağlığı, bireyin kendisi, başkası, varlık âlemi ve bu âlemin eksenleriyle, yani Allah'la sağlıklı ve etkili ilişki sonucunda elde ettiği biyolojik ve ruhsal fitratının insicam, bağımsızlık ve gelişiminden ibarettir.



Sayfa Sayısı 440 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-6-7

Kitabın Adı	نام کتاب
Tefsir Ekolleri cilt 2	مکاتب تفسیری جلد ۲
Yazar	پدید آورنده
Üstad Ali Ekber Babai	علی اکبر بابایی
Çevirmen	مترجم
Kenan Çamurcu	کنعان چامورجو

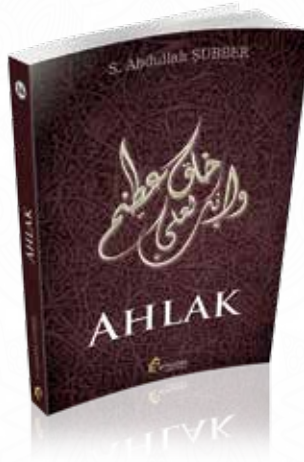
Kur'an-ı Kerim'i tefsirde yardım alınabilecek kaynaklardan biri, muhtelif metotlarla ayetleri tefsir etmeye koyulmuş çok sayıda tefsir kitabıdır. Açıkta ki bu tefsirlerden her birinin özelliklerinin bilinmesi ve onların müelliflerinin tefsir metodu ve ekolünün sıhhat ve sağlamlığının incelenmesi bu kaynaklardan doğru yararlanmada ve eski müfessirlerin tecrübe ve hatalarından ders çıkarmada oldukça faydalıdır. Bu kitapta tefsir için yararlı bu malumatı temin etmede, şimdiye dek Kur'an'ın nasıl tefsir edileceği hakkında serdedilmiş muhtelif görüşler ve bu esasa göre telif ve tedvin edilmiş tefsirler Tefsir Ekolleri adı altında izah edilip incelenmekte; her birinin incelenmesinin ardından, o okula göre veya ondan etkilenerek yazılmış bazı ünlü tefsirler tanıtılmakta; bunların tefsir metodu, kimilerinde genel hatlarıyla, içtihadî tefsirlerin birçoğunda ise tafsilatlı incelenmekte ve değerlendirilmektedir. Tefsir Ekolleri'nin bu cildinde, önceki cildin devamı niteliğinde şu konulara değinilecektir:

Mutlak rivayet ekolü ve tefsirleri

Mutlak bâtûnî ekol ve tefsirleri

İçtihadî ekol ve kısımları

Kur'an'ı Kur'an'la tefsir eden içtihad ekolü ve tefsirleri



Sayfa Sayısı 400 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-7-4

Kitabın Adı	نام کتاب
Ahlak	اخلاق
Yazar	پدید آورنده
S. Abdullah Şubber	سید عبد الله شبر
Çevirmen	مترجم
Ebuzer Turan	ابوذر توران

Hiç şüphesiz ahlak ilminin değeri, üstünlüğü ve önemi; basiretli ve ince düşünceli insanlara aşikârdır. Ahlak ilminin aslında dinin temelini oluşturduğu, bu ilimi kazanmak yolunda çaba harcamanın bütün Müslümanlar için ne denli kaçınılmaz olduğu, Müslümanların ancak ahlak ile Hz. Peygamber (s.a.a) ve O'nun Ehlibeyt'ine (a.s) yakınlık kazanabileceği hâlâ fitratının sesine kulak verenlere saklı değildir.

Kuşkusuz güzel ahlak, kurtuluş vesilesidir ve kötü ahlak ise, Allah'ın dergâhından uzaklaştırarak öldürücü, helak edici zehir, insanı lanetli şeytanın yoluna düşüren delaletin nedenidir.

Dine zarar veren kalp ve nefis hastalıkları, insanın bedenine zarar veren hastalıklardan çok daha tehlikelidir. İlk hastalığın tedavisini öğrenmek kifaî bir farz iken bunu öğrenmek aynı bir farzdır.

Bu sahifeler, bu değerli ilmin ana komutlarını ve bu tıbbın kısaca bir özetini içermektedir. Nefis hastalıkları, bu hastalıkların tedavi yöntemleri, kurtarıcı ve helak edici sıfatların detaylarıyla ilgili bilgileri bir araya getirmiştir ve bu yönde Kur'ân ayetleriyle, masumların hadisleriyle, akli deliller ve nakli alametlerle inci misali süslenmiştir.



Sayfa Sayısı 231 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-8-1

Kitabın Adı	نام کتاب
Hadis İlimlerine Giriş	آشنایی با علوم حدیث
Yazar	پدید آورنده
Üstad Ali Nasiri	علی نصیری
Çevirmen	مترجم
Muhammed Mehdi Turan	محمد مهدی توران

Sünnet, Kur'an-ı Kerim'den sonra dinin ikinci kaynağı ve Kur'an'ın açıklayıcısıdır. Kur'an-ı Kerim'in öğretilerini Resulullah'ın buyruğu uyarınca "İlim üç kısımdır: Muhkem bir ayet, itidal üzere olan bir farz, yaşanan bir sünnet" akaid, ahlak ve ahkâm olarak üç kısma ayırdığımızda sünnet, İslami ölçü ve görüşler ışığında tüm bu öğretileri açıklayan ve sınıflandırandır. Dindeki tüm alanlarda sünnet, Kur'an'ın yanı başında yer almıştır. Bu da bir nevi sünnetin önem ve konumunun göstergesi olmuştur.

Bu eser, iki ciltlik "Hadis Çalışmaları" adlı eserden seçilmiş önemli konuları ihtiva etmektedir. Burada, hadis ilimlerini aşağıdaki dört ana başlık altında açıklamaya çalışacağız:

Hadis Tarihi

Dirayet-ul Hadis veya Musteleh-ul Hadis

Rical-ul Hadis

Fıkh-ul Hadis



Sayfa Sayısı 380 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9882-01-6

Kitabın Adı	نام کتاب
Kelâmî Firkalar ve Mezhepler	فرق و مذاهب اسلامی
Yazar	پدید آورنده
Ali Rabbanî Gulpayganî	علی ربانی گلپایگانی
Çevirmen	مترجم
Yunus Gürel	یونس گورل

Din ve mezhepler konusunu araştıran ilim dalında ana hedef; insanının çeşitli dinler ve mezheplerin tarih ve inançlarını araştırarak, onların ortak ve farklı yönlerini tanınması ve Hak dini savunma ve diğer dinler ve mezhepleri eleştirmede basiret ve bilgiyle hareket edip gerçekçi ve objektif bir şekilde hükmetmesidir.

Bu ilmin yöntemi, nakli ve akli metodun birleşimidir. Yani müfredat olarak (akait, her din ve mezhebin mensuplarının görüşleri) nakil yoluyla elde edilmesi gerekir. Ardından da akıl ve düşünceden faydalanarak onun hakkında araştırma ve incelemeye başlanılmalıdır. Müfredatı elde etmek için her şeyden önce her mezhebin muteber âlimleri ve kitaplarına başvurmak gerekir. Zaruri durumlar dışında diğerlerinin görüşüne istinat etmekten kaçınmak gerekir. Son durumda da yine nakletme hususunda taassupla ve emanetin aslına bağlı kalmamakla suçlanan kimselerin görüşlerine dayanılmamalıdır.

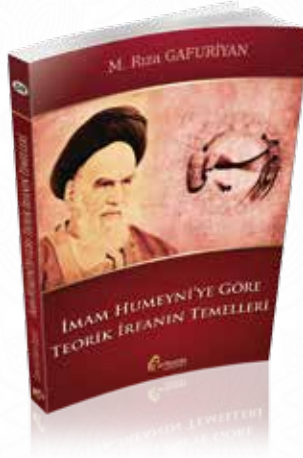


Sayfa Sayısı 192 تعداد صفحات
ISBN 978-605-64587-9-8

Kitabın Adı	نام کتاب
Hz. Ali nin (a.s) Yönetim Tarzi	مدیریت علوی
Yazar	پدید آورنده
Ebu Talib Hidmeti Abbas Şefii Ali Ağapiruz	عباس شفیعی
Çevirmen	مترجم
Nurcan Altun	نورجان آلتون

Hız. Ali (a.s), bir devlet adamı olarak devletin her alanında, bulunmuş olduğu şartların elverdiği kadıyla yeniliklere gitmiş, nevi sahsına münhasır bir idareci örneği sergilemiştir. Halifeliği döneminde tayin ettiği vali ve kadılara verdiği öğütler ve gönderdiği emirnameler adeta bir ibret vesikası halinde olup, günümüz yöneticileri tarafından dikkate alınması, defalarca okunması ve uyulması ve uygulanması gereken hususlardır.

Hız. Ali'nin (a.s) beş yıl civarı İslam toplumunun idaresini ve yönetimini üstlendiği, İslamî menfaatler doğrultusunda yönetimle ilgili en çok konunun ondan nakledildiği dikkate alınarak Hız. Ali'nin (a.s) yönetim konuları hakkındaki siyeri, sözleri ve görüşleri "Hız. Ali'nin Yönetim Tarzi" adı altında sizlere sunulmaktadır.



تعداد صفحات 167 Sayfa Sayısı
ISBN 978-605-9982-00-9

Kitabın Adı	نام کتاب
İmam Humeyni'ye Göre Teorik İrfanın Temelleri	مبانی و ویژگی‌های عرفان نظری امام خمینی
Yazar	پدید آورنده
M. Rıza Gafuriyan	محمد رضا غفوری
Çevirmen	مترجم
İsmail Avcı	اسماعیل آوجی

İmam Humeyni'nin şahsiyeti ve faaliyetleri üzerine çalışan bütün araştırmacılar, onun kişiliğini şekillendiren en temel etkenlerden birinin hiç şüphesiz irfana olan derin ve samimi inancı olduğu gerçeğini apaçık göreceklerdur.

O derin bir mütalaaya tabi tutulması gereken eserler ortaya koymuş bir ariftir ve daha ömrünün baharında ve gencecik yaşında bu sahada eserler kaleme almış ve tedris halkası oluşturmuştur.

Bu kitap, İmam Humeyni'nin (r.a) teorik irfan sahasında zirveye ulaşmış ve bu deryanın derinliklerine erişmiş fikirlerini tanıtmayı amaçlayan naçiz bir çabadır. Kitapta, teorik irfanın temel prensipleri ve terminolojisiyle ilgili ayrıntılı açıklamalara girmeden kısaca değindikten sonra İmam'ın görüşlerine odaklanmaya çalışılmıştır.



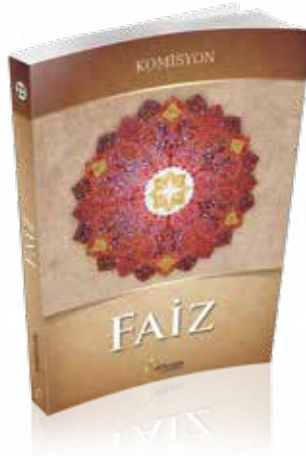
Sayfa Sayısı 384 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-02-3

Kitabın Adı	نام کتاب
İslam ve Cinsiyet Farklılıkları	اسلام و تفاوت‌های جنسیتی
Yazar	پدید آورنده
Hüseyin Bustan	حسین بستان
Çevirmen	مترجم
Cafer Derbendi	جعفر دربندی

Bu kitabın asıl hedefi bir taraftan, fikhî istinbat metodundan yararlanarak İslam’da cinsiyet farklılıklarının yerini belirtmek, diğer taraftan da, esasen toplumsal tahlillerden yararlanarak bu farklılıkları değerlendirmek ve izah etmektir.

Kitapta konular şu şekilde ele alınmıştır: Her konunun başında, söz konusu bahsin toplumsal gerçekleri kısaca anlatılmış ve genellikle feminist görüşlere değinilmiş veya onun hakkında sosyolojik görüşler belirtilmiş, daha sonra geniş bir şekilde İslam’ın görüşü incelenmiştir.

Fıkıh bahislerine ihtiyaç duyulan yerlerde de kitabın sonundaki eklerde açıklama yapılmış ve sosyolojik açıdan da İslam’ın görüşü izah edilmiştir.



Sayfa Sayısı 415 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-03-0

Kitabın Adı	نام کتاب
Faiz	ربا
Yazar	پدید آورنده
komisyon	جمعی از نویسندگان
Çevirmen	مترجم
Yakup Kumak	يعقوب کماک

Faiz, iktisadî hayatın en eski problemlerinden biridir. Faize meşruluk kazandıran devirler, bütünüyle beşerin ahlâken çöküntü içinde olduğu devirlerdir. Faiz, zengini daha zengin yaparken fakiri de daha fakir hâle getirir. Böylece her iki sınıf arasındaki uçurum her geçen gün biraz daha derinleşir. Neticede aradaki bütün köprüler yıkılır ve bu iki sınıf birbirinin en amansız düşmanı hâline gelir.

Faiz sistemi, ahlâkî bütün değerleri yıkan, yok eden bir sistemdir. İnsanın kendi öz cevherine faiz sebebiyle yaptığı zarar ve kendi ruhunda açtığı yaralar sayılamayacak kadar çoktur.

Faizcinin mihrabı menfaattir. O, menfaati için her şeyi meşru görür. Her şeyi menfaat olan bir insanın ise, hiçbir değer hükmüne saygısı olamaz. Faizcinin tek saygı duyduğu şey kendisidir. Çünkü kendisinin parası vardır ve bu parasını faize yatırmaktadır.

Bu kitapta İslam dininin büyük haramlardan kabul ettiği faizi, tarihi, sosyal, fıkhi ve diğer açılardan inceleyerek toplumun ne büyük bir tehlike ile karşı karşıya olduğuna dikkat çekilmektedir.

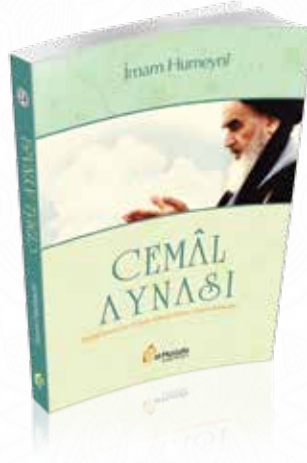


Sayfa Sayısı 225 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-04-7

Kitabın Adı	نام کتاب
Gaybet Dönemi Tarihi	درسنامه تاریخ عصر غیبت
Yazar	پدید آورنده
S. Mecid TABATABAÏ	سید مجید پور طباطبائی
Çevirmen	مترجم
Yakup Kumak	يعقوب کماک

Onikinci İmam'ın (a.s) gaybet hadisesi "itikadî" ve "tarihî" olarak iki açıdan incelenebilir. Hicret'in dördüncü asrının ilk yarısından bu yana araştırmacıların çoğu İmam'ın (a.s.) gaybetini sadece itikadî olarak incelemişlerdir. Hâlbuki bu olayın tarihî yönü de bulunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Gaybet Dönemi'yle İmamet'in yakın ilişkisi, bu konunun Şia kelâmının konularında yer edinmesi ve tarihî boyutlarının görmezlikten gelinmesine sebep olmuştur.

Biz bu kitapta, konuyu tarihî açıdan ele almayı hedefliyoruz. 12. İmam'ın (a.s.) gaybet ortamına aşina olmak, vekâletin gizli örgütlenmesi, oluşumu ve bu örgütlenmenin tekâmül seyri ve yine Gaybet-i Sugra zamanındaki rolü, tarihî bakış açısının en önemli konularındandır.



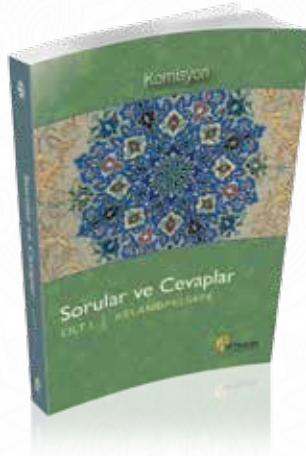
Sayfa Sayısı 366 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-05-4

Kitabın Adı	نام کتاب
CEMÂL AYNASI: Hamd Suresi'nin Tefsiri, Cihad-ı Ekber, İrfani Mektuplar	آینه جمال (نامه های عرفانی ، تفسیر سوره حمد ، جهاد النفس)
Yazar	پدید آورنده
İmam Humeyni (r.a)	امام خمینی (ره)
Çevirmen	مترجم
İsmail Avcı - Kadri Çelik	اسماعیل آوچی، قدری چلیک

Merhum İmam Humeyni'nin en önemli fakat en tanınmayan boyutu, onun ilmi konumudur. O kendisini tüm İslami ilimler alanında yetiştirmiş ender şahsiyetlerdendir; fıkah alanında yetkin bir müçtehid, felsefe dalında yeni görüşleri olan bir filozof, Kur'an'ın hizmetinde bir müfessir ve irfan konu olunca Allah'ın yeryüzündeki hak ariflerinden biridir.

İmam Humeyni tüm bu alanlarda hem öğrenci yetiştirmiş ve hem de çok kıymetli eserler kaleme almış yahut dersini vermiştir. İşte elinizde bulunan eser o aziz imamın üç önemli kitabını kapsamaktadır.

Birinci kitap Hamd / Fatıha suresinin tefsiri, ikinci kitap büyük bir ahlak dersi niteliğinde olan Cihad-ı Ekber yani insanın nefsi ve şeytan ile yapmış olduğu büyük savaş ve son olarak üçüncü kitap Merhum İmam Humeyni'nin hayatının farklı devrelerinde yazmış olduğu irfanî ve ahlakî mektuplarını içermektedir.



تعداد صفحات 679 Sayfa Sayısı

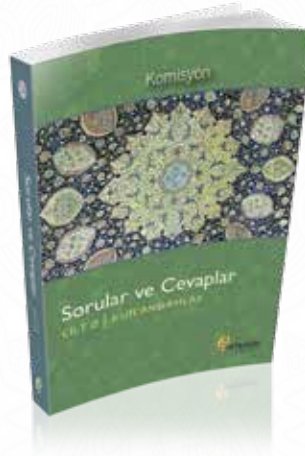
ISBN 978-605-9982-06-1

Kitabın Adı	نام کتاب
Sorular ve Cevaplar cilt 1	پرسش ها و پاسخ ها جلد ۱
Yazar	پدید آورنده
Komisyon	جمعی از نویسندگان
Çevirmen	مترجم
Komisyon	جمعی از مترجمین

Sorular, ihtiyacımız doğrultusunda oluşan bilmediğimiz, anlam veremediğimiz durumların gerekli mercîye danışılması ile ilgili bir araştırma sürecine tabidir. Bu mercî, ister düşünce yoluyla, ister bir başka insanın deneyimlerinden edinilmiş bilgilere başvurma olsun, hepsi öğrenme arzusunun istekleridir.

Öğrenmek, ruhsal olgunluğa kavuşma dürtüsü, bu dünyada oluşumuzun nedeninin araştırılması gibi birçok sorumluluğun farkındalığı, bizleri sorarak en doğrusunu bulmamıza iten bir durum oluşturur.

Bizler genelde bilgisiz olduğumuz anlaşılmasın diye soru sormaktan da kaçınıyoruz, her şeyi kendimiz çözmeye çalışır, konu hakkındaki yetersiz bilgidен dolayı da eylem safhasında sınıfta kalırız. Burada her şeyden önce görmemiz gereken bir durum var, her birimiz her birimizin hizmet edenleriyiz. Böylesine güzel bir hizmet düzeni varken neden birbirimizden yardım almayalım ki?



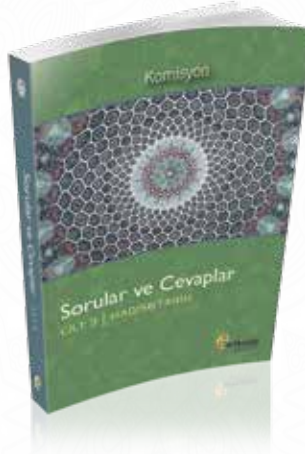
Sayfa Sayısı 559 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-07-8

<p>Kitabın Adı</p> <p>Sorular ve Cevaplar cilt 2</p> <p>Yazar</p> <p>Komisyon</p> <p>Çevirmen</p> <p>Komisyon</p>	<p>نام کتاب</p> <p>پرسش ها و پاسخ ها جلد ۲</p> <p>پدید آورنده</p> <p>جمعی از نویسندگان</p> <p>مترجم</p> <p>جمعی از مترجمین</p>
--	--

Tanımak hiç şüphesiz sormak ve araştırmakla müyesser olabilir. Kur'an ayetlerinde bizler araştırmaya, akletmeye ve sormaya davet edilirken aynı şekilde hadisler de öğrenmenin yolunun sorudan geçtiğini şöyle bildirmektedir:

“Ancak güzel sorular soran, öğrenebilir ve sadece öğrenen, güzel sorular sorabilir.”

Bu hususta dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta; aklımıza takılan soruların mutlaka doğru cevabını bulmamız gerektiğidir, hiçbir zaman zihnimizde cevapsız soru bırakmamalıyız. Bu sorular ve aldığımız cevaplar sayesinde dünya görüşümüz şekillenecektir. Bu da ister istemez pratikteki yaşamımızı, hal ve hareketlerimiz oluşturacaktır.



Sayfa Sayısı 542 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-08-5

Kitabın Adı	نام کتاب
Sorular ve Cevaplar cilt 3	پرسش ها و پاسخ ها جلد ۳
Yazar	پدید آورنده
Komisyon	جمعی از نویسندگان
Çevirmen	مترجم
Komisyon	جمعی از مترجمین

Elimize ulaşan ve cevabını verdiğimiz binlerce soru içerisinde, toplumumuzun ihtiyaç duyduğu soru ve cevapları seçerek bir araya getirmeye çalıştık. Bunun neticesinde 3 ciltlik kitap ortaya çıkmış oldu.

Kitabımızın birinci cildi, kelimeler, akait ve felsefe alanında çokça karşılaşılan inançla alakalı 150 soruyu ve bu sorulara verilen daha çok akli cevapları içermektedir.

İkinci cilt ise, Kur'an, Kur'an ilimleri, tefsir ve ahlak, irfan, tasavvuf alanında bizlere ulaşan soruların cevabıdır.

Kitabımızın üçüncü cildi hadis ve tarih başlıklarıyla iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde elli ve ikinci bölümde yetmiş soruya cevap vererek, siz değerli okuyucularımızın aklına takılan şüpheleri gidermeye çalıştık. Böylece toplamda dört yüzden fazla sorunun cevabını verme gayreti içerisinde olduk.



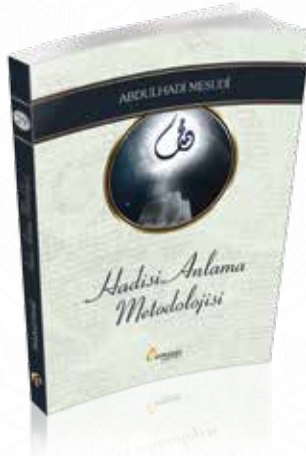
Sayfa Sayısı 504 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-09-2

Kitabın Adı	نام کتاب
Tefsir Ekolleri 3. Cilt	مکاتب تفسیری جلد ۳
Yazar	پدید آورنده
Üstad Ali Ekber BABAÎ	علی اکبر بابایی
Çevirmen	مترجم
Kenan Çamurcu	کنعان چامورجو

Tefsir Ekolleri'nden maksat, müfessirlerin Kur'an'ın nasıl tefsir edileceğine ilişkin çeşitli görüşleridir. Bu anlama göre tefsir ekolü, tefsir metodundan ayırılır ve onu kapsamaz. Tefsir Ekolleri külliyyatında her ekol incelenip tenkit edildikten sonra o ekolle bağlantılı bazı tefsir kitapları tanıtılmış ve o kitapların tefsir metodu da Kur'an tefsirinin metodolojisinde açıklanmış kaideler kriter ve esas alınarak tahkik edilmiş ve eleştirilmiştir.

Şüphesiz Kur'an tefsiri ve bu işin nasıl yapılacağı üzerinde etkili olan bilgilerden ve bu konuda önkoşul sayılan ilimlerden biri, tefsir ekollerine aşina olmak, bunların her birine dayalı tefsir kitapları ve metodlarını tanımak, onların zayıf ve kuvvetli yanlarından haberdar olmaktır.

Bu gaye ile Tefsir Ekolleri külliyyatının bu üçüncü cildinde, üç tefsir ekolü (rivayetle tefsirin içtihad ekolü, edebi tefsirin içtihad ekolü, ilmi tefsirin içtihad ekolü) ve on tefsir kitabından bahsedilmiştir.



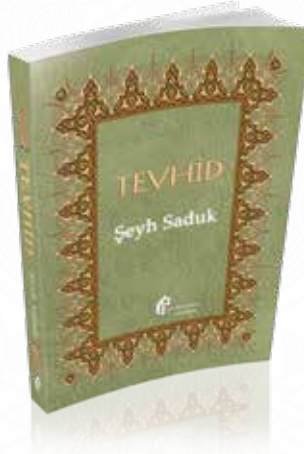
Sayfa Sayısı 288 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-10-8

Kitabın Adı	نام کتاب
Hadisi Anlama Metodolojisi	روش فهم حدیث
Yazar	پدید آورنده
Abdulhadi Mesudi	عبد الهادی مسعودی
Çevirmen	مترجم
Kenan Çamurcu	کنعان چامورجو

Günümüz koşullarında, kuşku ve tereddüt fırtınalarının estiği bir sırada artık rivayetleri basitçe nakletme ve şerh etme işi geçmişteki işlevini görmemektedir. Eskilerin yaptıklarını bildirmekle yetinmek ve bu zengin hazineye ilavede bulunmak için gayret göstermede tutuk davranmak bizi sorular ve ihtiyaçlar karşısında savunmasız bırakacaktır.

Önceki âlimler, masumlardan ve dinin büyük önderlerinden kalmış kıymetli mirası koruma ve aktarmada kendi görevlerini ciddiyetle yerine getirdiler. Tüm güçlerini kullanarak hadislerdeki müşkülleri halletme ve onları izah konusunda beyanlar, izahlar, talikler, şerhler formunda tecelli etmiş çok büyük adımlar attılar.

Şimdi ise hadis alanında gerekli performansı gösterip yeni yollar açmak ve etkili yeni sorulara cevap vermek üzere Fıkhü'l-Hadis alanında çalışmalar yapmak ve İslam medeniyetinin büyük hazinesi olan hadisleri doğru anlamaya çalışmak bizim üzerimizdedir. Bunun için de mutlaka bu ilmin metodolojisini bilmek gerekir.



Sayfa Sayısı 875 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-11-5

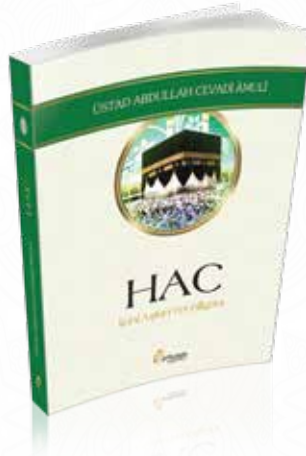
Kitabın Adı	نام کتاب
Tevhid	توحيد
Yazar	پدید آورنده
Şeyh Saduk	شیخ صدوق
Çevirmen	مترجم
Zafer Aydaş	ظفر آیداش

Yaratılışın gayesi tevhiddir ve Allah'ın kullarından istediği yaşamları boyunca her an O'na olan tanınmalarını çoğaltmalarıdır. Fakat ne yazık ki tarih boyunca kendi akıllarına güvenerek Allah'ı tanımaya çalışanlar, uydurma rivayetlere itibar edenler ve ilmi kaynağından almayanlar; tevhid hususunda büyük yanlışlara düşmüş ve şan-ı yüce Rabbul âlemine yanlış isnatlarda bulunmuşlardır.

Ehlibeyt mektebinin yetiştirmiş olduğu en büyük muhaddislerden biri olan Şeyh Saduk, doğru bir tevhid akidesi sunmak için Hz. Peygamber ve Ehlibeyt İmamlarından bu alanda nakledilen rivayetleri bir araya toplayarak elinizde bulunan bu kitabı kaleme almıştır.

Şeyh Saduk, bu eseri niçin kaleme aldığını kitabın mukaddimesinde şöyle dile getiriyor: "Şanı yüce Allah'ın, tevhid ve teklîğini ispat, teşbih ve cebr ekolünü reddeden' bu kitabın tasnifi vesilesiyle Allah'a yakınlığı talep ediyorum..."

Bu kitap büyük âlimler tarafından en muteber kelami ve rivai bir kitaplardan biri olarak kabul edilmiş ve önemine binaen kitaba ulema tarafından çokça şerhler yazılmıştır.



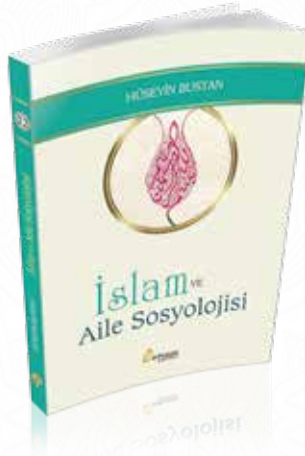
Sayfa Sayısı 575 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-12-2

Kitabın Adı	نام کتاب
HAC	صهباى حج
İlahî Aşkın Tecellîgâhı	
Yazar	پدید آورنده
Üstad Abdullah Cevadî Âmulî	عبد الله جوادى آملی
Çevirmen	مترجم
İsmail Avcı	اسماعیل آوچی

Hac ve umre ibadetlerinin farzları ve haramları ya da doğruları ve yanlışları ile ilgili 'hükümlerini' konu alan özel bir ilmin bulunması gibi, haccın 'hikmetlerini' konu edinen başka bir ilim daha vardır. Bu ilim, haccın sırlarını incelemeyi amaç edinir ve bu ibadetin enginliklerindeki nice incelikleri ve nükteleri gün yüzüne çıkararak mânâ semalarında kanatlandırmaya çalışır. Fakat üzülerek görmekteyiz ki haccın bu boyutunu inceleyen çalışma çok azdır.

İşte bu boşluğu dolduran ve alanında yazılmış eşsiz eserlerden biri de Üstad Cevadî Âmulî'nin kaleme aldığı bu kitaptır.

Bu eserin mütealaası iman kardeşlerimiz için bir şuur, basiret ve hatırlama sebebi; hac yolcuları için bir azık, Beyt-i Haram'a yönelenler için bir binek, Rablerinin çağrısına icabet ederek ziyaret azmi taşıyanlar için de bir erzak olacaktır. İnşallah.



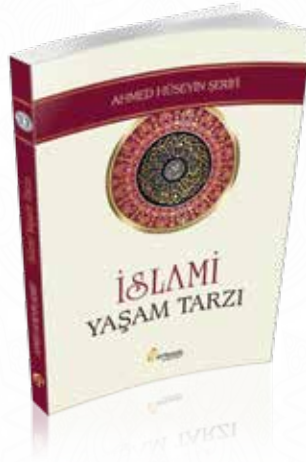
Sayfa Sayısı 288 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-13-9

Kitabın Adı	نام کتاب
İslam ve Aile Sosyolojisi	اسلام و جامعه شناسی خانواده
Yazar	پدید آورنده
Hüseyin Bustan	حسین بستان
Çevirmen	مترجم
Zafer Aydaş	ظفر آیداش

Sosyoloji ya da toplum bilim, toplum ve insanın etkileşimi üzerinde çalışan pozitif bilim dalıdır. Bir akademik disiplin olarak sosyoloji, insanların neden ve nasıl bir toplum içinde düzenli yaşadıkları kadar bireylerin veya birlik, grup ya da kurum üyelerinin nasıl yaşadığına da odaklanmıştır. Bu bilimsel dalın uygulamalı sonuçları, uzmanlar tarafından ortaya konulan sosyal koşulları iyileştirmek amacıyla siyaset ve stratejilerde kendini göstermektedir.

Öte yandan, İslam, bireysel ve toplumsal mutluluğun temini için yaşamın çeşitli boyutlarında kapsamlı programları içermektedir. Bu programlar yalnızca ahirete özgü olmadığından ve dünyevî birçok konuda onlara etkisinden dolayı insanın uhrevî mutluluğu için bazı kuralları ortaya koymaktadır.

Kitapta aile kurumu ve aile ilişkileri arasındaki çeşitli yönler, aile sosyolojisi ve İslamî bakış açısı karşılaştırmalı olarak incelenmiştir. Kitabın yazılmasının temel amacı, aile hakkında sosyolojik perspektif ile İslamî perspektifin karşılaştırılmasıdır.



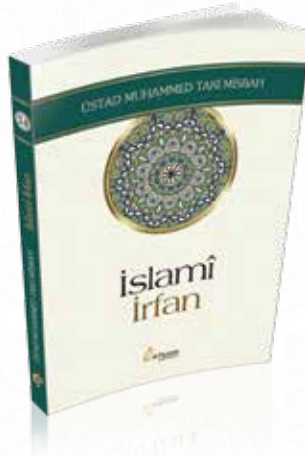
Sayfa Sayısı 264 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-14-6

Kitabın Adı	نام کتاب
İslamî Yaşam Tarzı	سبک زندگی اسلامی
Yazar	پدید آورنده
Ahmed Hüseyin Şerifi	احمد حسین شریفی
Çevirmen	مترجم
Mikail Gürel	میکایل گورل

Bireysel ve sosyal hayat sahnesinde cereyan eden yaşam tarzı ve İslam adabı yaşadığımız toplumun son derece zaruri konularından biridir. Bir toplumun sosyal hüviyetini oluşturan temel rükünler şunlardan ibarettir: İnançlar (dünya görüşü), değerler (ideoloji) ve yaşam tarzı (davranış tercihleri, öncelikler).

İslamî yaşam tarzı örneğine sahip olabilmek için anlamlar ve kavramlar üzerinde çalışmamız gerektiği gibi uygulanabilir örnekler de sunmalıyız ve bu örneklerin toplumdaki artı ve eksi yönlerini ölçebilmeliyiz. İşte bu kitap İslam'ın önerdiği hayat tarzı üzerinde fikir yürütebilmek yönünde hazırlanmış bir eserdir.

Okumakta olduğunuz kitap sosyal hayatın önemli boyutlarından bir bölümünde İslamî yaşam tarzı ve adabının ne şekilde olması gerektiğini ayetler ve rivayetlere dayanarak açıklamaya çalışmıştır.



Sayfa Sayısı 294 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-15-3

Kitabın Adı	نام کتاب
İslam'ın İrfânı	در جستجوی عرفان اسلامی
Yazar	پدید آورنده
Üstad Muhammed Taki MİSBAH	محمد تقی مصباح یزدی
Çevirmen	مترجم
Ebuzer Turan	ابوذر توران

Yaratılışın gayesi olan ilahî marifet ve muhabbet, kolayca elde edilmiyor ve bu yolun yolcusu / salık ancak büyük sıkıntılardan sonra bu cevhere ulaşabilmektedir. Salikin önündeki en önemli engelin, yolun kendisini bulmak olduğunu söylersek yanlış bir şey söylemiş olmayız. Zira yanlış bir yolda ilerlemek, kişiye, uzun yıllar boyunca katlanmış olduğu sıkıntılar ve zorluklardan başka bir şey kazandırmayacağı gibi hedeften uzaklaşmasına da neden olacaktır. Bu sebeple her şeyden önce doğru irfânı bulmaya çalışmalıyız ve titizlikle bu yönde çaba göstermeliyiz.

Bu doğrultuda konuyla ilgili yeterli araştırma ve tecrübeye sahip olan güvenilir belli başlı uzmanlar ve üstatlardan yardım almak ve İslamî öğretileri yakından tanıyan bu şahsiyetlerden yararlanmak bizim için yol açıcı olacaktır. Bu maksatla çağımızın büyük âlimlerinden Üstad Muhammed Taki Misbah'ın farklı oturumlarda beyan ettiği çok önemli sözleri bir araya getirilerek bu eser oluşmuştur.



Sayfa Sayısı 488 تعداد صفحات
ISBN 978-605-9982-16-0

Kitabın Adı	نام کتاب
Kur'an İlimleri Metodolojisi	متودلوژی علوم قرآنی
Yazar	پدید آورنده
Dr. İbrahim Fethullahî	ابراهيم فتح اللهی
Çevirmen	مترجم
Kenan çamurcu	کنعان چامورجو

İslamî ilimler alanında ve aralarında İmamiye ulemasının da bulunduğu Müslüman âlimlerin araştırma ve tahkik sahasında bin yıldan fazla bir zaman boyunca, her biri Kur'an araştırmalarının bir boyutunu açıklayan veya Kur'an hakkındaki sorulardan birine cevap veren Kur'an'la bağlantılı bahisler külliyatı, "Kur'an ilimleri" genel başlığı altında biçimlenmiştir. Kur'an ilimlerini ele almanın zarureti, Kur'an tanınmadıkça onun muhtevasına girmenin anlam taşımayacak olması bakımındandır. Çünkü Kur'an ilimleri bahislerinin her birinden elde edilen ürünler, Kur'an'ın muhtevasından yararlanmada önemli bir rol oynar. Nitekim pek çok İslam uleması tefsirin mukaddimesinde veya tefsir sırasında Kur'an ilimlerinin konularını ele almıştır.

Bu çalışma, Kur'an ilimleri konusunda kapsayıcı bir tanım ortaya koyma, daha sonra bu ilimler için bilimsel bir kategorilendirme sistemi geliştirme ve sonuç itibarıyla de Kur'an ilimleriyle ilgili araştırma metodolojisi için bir model gösterme amacıdadır.



تعداد صفحات 311 Sayfa Sayısı

Kitabın Adı	نام کتاب
Sorularla Kerbela Kıyamı	پرسش ها و پاسخ ها قیام امام حسین
Yazar	پدید آورنده
Komisyon	نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها
Çevirmen	مترجم
Yusuf Tazegün	یوسف تازگون

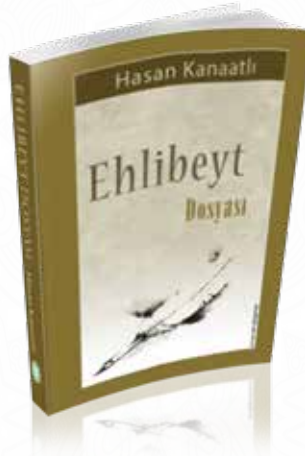
Her insanın kendisine ait bir öz geçmişi, doğumuyla başlayıp, gençlik ve olgunluk devresiyle devam eden, yaşlılıkla da son bulan bir biyografisi vardır. Ayrıca yaşamında, bazı dönüm noktaları bulunmaktadır; yapmış olduğu bir iş, aldığı bir karar, girdiği bir mücadele, onun gelecekteki tüm yaşamını etkiler. Her insanın hayatında karşılaştığı bu karar ve olaylar, gelecek yaşam için bir dönüm noktası olur, hatta bazen o kadar önemlidir ki, sadece kendi yaşamını etkilemekle kalmaz, başkalarının da yaşam tarzını etkiler. Eğer tarihi de topyekûn ele alacak olursak, bütün bunlar tarih için de geçerlidir. Tarihteki, bazı olaylar tüm insanlığın kaderini etkilemiştir. İnsanlık tarihinin bir kesitindeki olay, gelecekte insanların alacağı kararlara etki etmiştir. Bu fertte olduğu gibi, insanlığın da kaderini değiştirerek, herkes için bir dönüm noktası olmuştur. Bütün insanları; hangi ideolojiden ve mektepten olursa olsun, herkesi derinden etkileyen, tarihin en büyük olaylarından biri de, Aşura kıyamıdır. Hiç kuşkusuz insanlık tarihine adını ve hedefini altın harflerle yazanlar içinde, Kerbela kahramanı, özgürlük sembolü ve izzet iftihar olan Hz. Hüseyin'in (a.s) yeri bir başkadır. Hüseyin bin Ali (a.s), insanlık tarihinin en önemli dönüm noktasıdır; İmam ile insanlığın gidişatı değişti, öncekinden çok daha farklı bir yaşam tarzı oluştu.



Sayfa Sayısı 639 تعداد صفحات
ISBN 978-605-4792-30-6

Kitabın Adı	نام کتاب
el-Müracaat	المراجعات
Yazar	پدید آورنده
Allâme Şerefüddîn	السید عبد الحسین شرف الدین
Çevirmen	مترجم
Seccad Karakuş	سید حسین قره گوش

Allame Şerefüddin(öl. 1957), hayatı boyunca, aynı kökene sahip olan; ilahî vahiyden ve Nebevî sünnetten beslenen Şîlik ile Sünnîlik arasındaki ihtilâfların iki mezhep arasında bir husumete dönüşmesinden rahatsızlık duymuş, bu rahatsızlığını da Sünnî bir âlim olan Şeyh Selim el-Bişrî (öl. 1916) ile paylaşmıştır. İki âlim, Şia ve Ehlisünnet arasındaki ihtilâflı meseleleri ortaya koyup açıklığa kavuşturmak, böylelikle iki mezhep arasındaki husumete bir son vermek için mektuplaşmaya karar vermişlerdir. Şeyh el-Bişrî ile yazışmalarını kitap haline getirerek ortaya çıkan iyimser tabloyu kalıcılaştırmak, gelecek kuşaklara aktarmak isteyen Allame Şerefüddin, bu eserin ortaya çıkış hikâyesini anlatırken amacını şöyle ortaya koyar: “Böyle bir kitap yazma düşüncesi içindeki mektuplardan çok daha eskilere dayanır. Bu düşünce, gençliğimin ilk günlerinden beri, şimşegın bulutların arasında parıldaması gibi göğsümde parıldamaya, gayretin galeyana gelmesi gibi kanımda kaynamaya başlamıştı. Engebesiz düz bir yol bulmak istiyordum ki, Müslümanları, aralarındaki ihtilâf fitnesini bitirecek, gözlerindeki perdeyi indirip hayata ciddî yönünden bakmalarını sağlayacak bir sınırdı durdurabilsin; onları üzerlerine farz olan dinî ilkeye döndürüp, hep birlikte Allah’ın ipine sınımsız sarılmalarını ve hak bayrağı altında birbirlerinin pazısını güçlendiren iyi kardeşler olarak ilim ve amelde ilerlemelerini sağlasın.”



تعداد صفحات 495 Sayfa Sayısı

Kitabın Adı	نام کتاب
Ehlibeyt Dosyası	اهل بیت
Yazar	پدید آورنده
Hasan Kanaatli	حسن قناعتلی

Ehl-i Beyt sevgisi, Resulullah'a (s.a.a) karşı duymaya mecbur olduğumuz sevginin bir parçasıdır. Yani Resulullah'ın (s.a.a) yakınlarını, ondan ayrı tutarak bir peygamber sevgisine sahip olmak mümkün değildir. Resulullah'ın (s.a.a) muhteşem hayatını, hayatında yer alan yakınlarını, sevgi durduklarını ve ilgi gösterdiklerini, neleri ve kimleri sevmediklerini, kelime kelime, satır satır bilip öğrenmek, manevi âlemi keşfetmek demektir, manevi âlemi ve dolayısıyla da tüm müminlerin amacı olan Kemalat'ı elde etmek ancak Resulullah'ı (s.a.a) çok sıcak tanımakla mümkündür. Resulullah'ın mana âlemindeki (Allah'ın katındaki) makamını kendi kafamızdan bulup bilmemiz zaten mümkün değildir. Ancak Allah'ın Keremiyle mümkündür. Tasavvuf ehlinin bu hususta hadisi kutsi olarak naklettikleri şöyle güzel bir sözleri vardır: Bundan anlaşılın, Zat-ı Ahadiyyet'in görünmesi nasıl mümkün değilse, Resulullah'ın (s.a.a) Allah katındaki makamını bilmek de ümmeti için mümkün değildir. Binaenaleyh, Resulullah'ı öyle kelime-i şahadet'in lisanı kalıpları içerisine sığdırıp onunla tanıtmak, beyhude bir tanıyıştır. Her Müslüman'ım diyen kimsenin, onun hayatını ve hayatındaki varlıkları imkânı dâhilinde bilip öğrenmek zorunluluğu vardır. Onun hayatını tüm ayrıntılarıyla bulup bilmek ise ancak Ehl-i Beyt'ini, soyunu, en yakınlarını, parçalarını canlı şahitlerini, ömrünün tüm zamanlarını birlikte geçirdiği kimseleri tanımakla mümkündür. Resulün hamurundan yoğrulan bu zatları tanımadan, Resulü tanıma iddiasında bulunmak, büyük bir gaflettir!



Sayfa Sayısı 228 تعداد صفحات
ISBN 978-605-4792-11-5

<p>Kitabın Adı Temel Dini Bilgiler cilt: 1</p> <p>Yazar Allame Muhammed Hüseyin Tabatabaî</p> <p>Çevirmen Ertuğrul Ertekin</p>	<p>نام کتاب آموزش عقاید در ۱</p> <p>پدید آورنده علامه طباطبائی</p> <p>مترجم ارتغرل ارتکین</p>
--	---

Derin ilmî meseleleri herkesin anlayabileceği sade bir dille anlatmak, konunun uzmanlarını hedef alan, terimlerle dolu bir yazı yazmaktan her zaman daha zor olmuştur. Allâme Tabatabaî'nin İslam inancı, ahkâmı, ahlakı ve tarihi üzerine yazdığı Temel Dinî Bilgiler işte böyle bir kitaptır. Ayetullah Cevadî Amulî de kitabın 1991 yılında yapılan baskısına yazdığı Sunuş'ta, salih kul, gayb ve şuhud âleminin mevlası sözleriyle nitelediği Allâme Tabatabaî'nin sade ve akıcı bir dille kaleme aldığı bu eserin derinliklerinde hazinelerin gizli olduğunu ifade etmiştir.

Ünitelere ayrılan ve her ünitenin sonuna sorular eklenen kitabın bu formu, İslâm maarifi sınıflarında okutulmuştur. Dört bölümden oluşan, ünitelere ayrılan ve her ünitenin sonuna sorular eklenen iki ciltlik eser, toplam 53 ders içermektedir. Çağımızın en büyük Kur'ân müfessiri de olan Allâme Tabatabaî'nin kaleminden çıkan bu eserin, başta gençlerimiz olmak üzere bütün Ehlibleyt (a.s) dostlarına faydalı olmasını ümit ederiz.



Sayfa Sayısı 244 تعداد صفحات
ISBN 978-605-4792-11-5

Kitabın Adı	نام کتاب
Temel Dini Bilgiler	آموزش عقاید در ۲
cilt: 2	
Yazar	پدید آورنده
Allame Muhammed Hüseyin Tabatabaî	علامه طباطبایی
Çevirmen	مترجم
Ertuğrul Ertekin	ارتغرل ارتکین

Derin ilmî meseleleri herkesin anlayabileceği sade bir dille anlatmak, konunun uzmanlarını hedef alan, terimlerle dolu bir yazı yazmaktan her zaman daha zor olmuştur. Allâme Tabatabaî'nin İslam inancı, ahkâmı, ahlakı ve tarihi üzerine yazdığı Temel Dinî Bilgiler işte böyle bir kitaptır. Ayetullah Cevadî Amulî de kitabın 1991 yılında yapılan baskısına yazdığı Sunuş'ta, salih kul, gayb ve şuhud âleminin mevlası sözleriyle nitelediği Allâme Tabatabaî'nin sade ve akıcı bir dille kaleme aldığı bu eserin derinliklerinde hazinelerin gizli olduğunu ifade etmiştir.

Ünitelere ayrılan ve her ünitenin sonuna sorular eklenen kitabın bu formu, İslâm maarifi sınıflarında okutulmuştur. Dört bölümden oluşan, ünitelere ayrılan ve her ünitenin sonuna sorular eklenen iki ciltlik eser, toplam 53 ders içermektedir. Çağımızın en büyük Kur'ân müfessiri de olan Allâme Tabatabaî'nin kaleminden çıkan bu eserin, başta gençlerimiz olmak üzere bütün Ehlibeyt (a.s) dostlarına faydalı olmasını ümit ederiz.

Misbah

İslami Düşünce ve
Araştırma Dergisi

﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Fazil Ağış

Yayın Kurulu
Cafer Yusufi, Resul Abdullahi,
Abdullah Turan, Abbas Kazimi,
Musa Güneş, Mikail Gürel,
Ozan Sarıalioğlu, Rıdvan Murat Altun,

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun



“Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O’nun nûrunun temsili, içinde misbah/lamba bulunan bir kandillik gibidir. O misbah/lamba kristal bir fanus içindedir; o fanus da sanki inciye benzer bir yıldız gibidir ki, doğuya da, batıya da nisbet edilemeyen mübarek bir ağaçtan, yani zeytinden (çıkan yağdan) tutuşturulur. Onun yağı, neredeyse, kendisine ateş değmese dahi ışık verir. (Bu,) nûr üstüne nûrdur. Allah dilediği kimseyi nûruna eriştirir. Allah insanlara (işte böyle) temsiller getirir. Allah her şeyi bilir.”

Yüce Allah’a sonsuz hamdlar olsun İslami düşünce ve araştırma dergisi MİSBAH, hak sözü doğru bir şekilde okuyucularına ulaştırma maksadıyla 2011 yılında yola

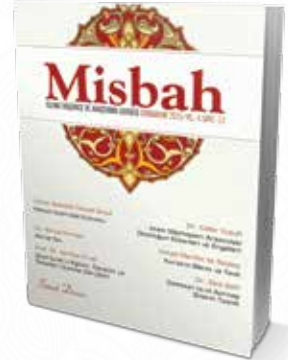
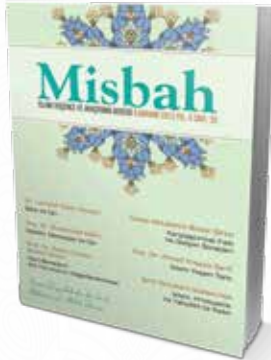
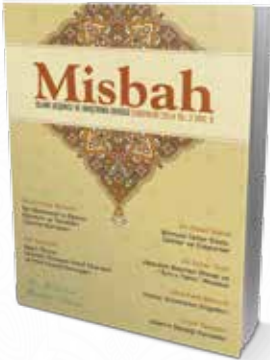
çıkıştır. Her sayısında en doğru sözlerin kaynağı olan Kuran ve Ehlibeyt denizinden faydalanılarak hazırlanan inci misali makaleleri siz değerli okuyuculara sunmanın şevkini yaşamaktadır.

Kuran, hadis, eğitim, felsefe, irfan ve dua ikliminden dünya ve ukba hayatımız için faydalı olacağını ümit ettiğimiz birbirinden seçkin ve alanında uzman düşünürlerimizin yazılan hakiki yurdumuz için birer azık olma temennisindedir.

Dergimiz ismiyle müsemma bir vizyonla köklerini tarihin derinliklerine salıp, kadim İslâm kültüründen beslenmeye çalışarak, aynı zamanda İslami ilimlerin çok daha iyi anlaşılması için pozitif bilimlerden de yararlanarak, meyve yüklü dallarını okuyucularının istifadesine sunma gayreti içerisinde olmuştur.

Misbah dergisindeki her bir makale, düşünce ve pratik hayatımızı İslami temeller üzerine imar etmek, ilahi öğretilere susamış gönülleri yeniden inşa etmek ve kalbi kutsi feyizlerin arşı kılma hedefiyle kaleme alınmıştır.

Mevsimlik periyotlarla yayıncılık yapan dergimiz şimdiye kadar 12 sayı çıkarmıştır.



Yayınlanacak Eserler

İslami İlimler İle Tanışma
Murtaza Mutahhari

Güncel Meselelerin Kelam Disiplini
İçinde İncelenmesi: YENİ KELAM
Komisyon

Yeni Kelamdan Önemli Dersler
Komisyon

İslam İktisadının Temelleri
Muhammed Mehdi Keremi

Müslüman Âlimlerin Eğitim, Öğretim
ve Temelleri Üzerine Görüşleri 5 Cilt
Komisyon

Genç ve Ruhsal Dinginlik
Komisyon

İmam Humeyni ve Hatıralar
Ali Recai

Tefsir Akımları
Hüseyin Alevi Mehr

Misbah

ISLAMIC THOUGHT AND RESEARCH MAGAZINE AUTUMN 2016 VOL: 5 NO: 12

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

جامعة
المصطفى
العالمية
نوابغ كوكب تركيا



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University