

## İMÂMİYYE ŞÎA'SINDA VELÂYET-İ FAKİH\*

İrfan Abdulhamîd Fettâh\*\*  
Çev. Seyit BAHÇIVAN\*\*\*

### A. İMÂMİYYE ŞÎA'SINDA VELÂYET-İ FAKİH, TARİHİ ARKA PLAN

İmâmîyye Mezhebi'nin temel mantığı, masum imamlardan gelmiş olmaları ve “*delâleti kat'î olmaları*” yönüyle, onlardan gelen hükümler ve fetvalardan öte geçmemeyi ve bunlarla amel etmeyi gerekli kılar. Zira “İmamların emri Allah'ın emri, yasakları Allah'ın yasağı, onlara itaat Allah'a itaat, onlara isyan Allah'a isyandır. Onlar(dan gelen)i kabul etmemek caiz değildir. Onlar(dan gelen)i kabul etmeyen Rasûlullah(tan gelen)i reddeden gibidir. Rasûlullah(tan gelen)i reddeden Allah(tan gelen)i reddeden kimse gibidir. Öyleyse onlara (her şeyi) teslim etmek, emirlerine boyun eğmek ve onların sözlerini kabul etmek gerekir”<sup>1</sup>. Çünkü onlar direkt Allah tarafından nass ve tayinle bu makama getirilmiş kimselerdir.

Buradan hareketle imamın huzurunda ve imam bu görevi yaparken ister hayatta iken isterse de gaybet döneminde “*aklî içtihadattan*” söz etmek mümkün

\* İrfan Abdulhamîd Fettâh'ın, *Nazariyetü Velâyeti'l-Fakîh Dirâse ve Tahlîl ve Nakd*, (Dâru Ammâr, Amman 1989), adlı kitabının 29-56 sayfaları arasının tercümesidir.

Konuyla ilgili bazı Türkçe çalışmalar şunlardır:

Mazlum Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul 2004; a.mlf., *Ahbârilik*, İstanbul 2000; a.mlf., *İmâmîyye Şîasında Düşünce Ekolleri*, İstanbul 2000; a.mlf., *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, İstanbul 2008; İsmail Safa Üstün, *Humeyni'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*, İstanbul 1999; *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993), İstanbul 1994; Ahmed el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005.

\*\* Prof. Dr., Cambridge Üniversitesi'nde felsefe dalında doktorasını yaptı. Bağdat Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde felsefe dersleri, aynı fakültenin Din Bölümü'nde de Kelâm ve İslam Felsefesi dersleri verdi. Lisansüstü onlarca teze danışmanlık yaptı ve onlarca kitap ve yüzlerce makale yayımladı. *Dirâsât fi'l-Firak ve'l-Akâidi'l-İslâmiyye* (M. Saim Yeprem tarafından *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları* adıyla Türkçe'ye tercüme edilip İstanbul'da 1981'de basıldı); *el-Felsefe el-İslâmiyye Dirâse ve Nakd*, Beyrut 1984; *Dirâsât fi'l-Fikri'l-Arabi el-İslâmî: Ehbâs fi İlmi'l-Kelâm ve't-Tasavvuf ve'l-İstişrak ve'l-Harekât el-Heddâme*, Beyrut 1991, eserlerinden bazılarıdır (Çeviren).

\*\*\* Doç. Dr., Selçuk Ü İlahiyat Fak. İslam Mezhepleri Tarihi ABD, e-mail: bahcivans@hotmail.com.

<sup>1</sup> Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmîyye*, Kahire 1381, s. 54-55.

değildir. Ancak sefirler, nâipler ve Şîî âlimler imamın verdiği hükmü olduğu gibi naklederler. Onlara düşen imamdan geleni tebliğ etmektir.

Büyük Gaybet'in 329/940 yılında başlaması, vazifeli, hayatta olan ve yolu gözlenen İmamla iletişimin kesilmesi; pratik ihtiyaç ve yeni gelişmelerle yüzleşme, Büveyhîlerin hilafet merkezini etkileri altına almaları, Şîî mezhebine bağlılıklarını ilan etmeleri ve ona arka çıkmaları, hatta aşırı derecede desteklemeleri<sup>2</sup> gibi siyasi şartlar sonucu Şîî fakihler, gaip imama tahsis edilmiş, "etki alanlarının" içine girmeyen; cuma namazı kıldırmak, had ve tazir gibi şer'î cezaları uygulamak ve cihat ilan etmek gibi dinin "özel ve belirli alanlarında" içtihadı çağrıda bulunmaya başladılar.

Böylece imamın nâibi ve onun tayini ile fetva şartlarını taşıyan fakihin üstlendiği "velâyet" türlerinden yeni bir türe davet başlamış oldu. Fakihin üstlendiği velâyet türlerini aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür:

1-Fakihin, yetimler, buluntular, dullar gibi ehliyeti haiz olmayan ve velisi bulunmayanlara velâyeti. Fakih veli bunların işlerini ve ihtiyaçlarını takip eder. Fakih velinin bu alandaki velâyeti onların mirastaki haklarını gözetmekten tutun, menfaatleri gözetilmeyen hükümleri iptal, bunların işlerine bakan kimse iyi tasarrufta bulunmadığında onu görevden alıp yerine başkasını atamaya kadar uzanır. Bunları, haklarında en uygun olanı gözetme adına yapar.

2- Fakihin, Hüseyinîler, dinî medreseler, mukaddes yerler ve ilmî havzalarındaki dinî eğitim gibi vakıf işlerine velâyeti. Keza mezhebe bağlı olanlar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek ve bunları halletmek için şer'î mahkemeler tayin etmek de fakihin bu tür velâyetine girer.

3- Fakihin halkın kamu işlerine ait velâyeti. Kamu menfaatini gözetme ve siyasi otoritenin suçluları cezalandırma, karaborsacının depoladığı malı piyasaya sürmeye icbar etme, suç işleyenleri cezalandırma<sup>3</sup> gibi emr-i maruf, nehy-i

<sup>2</sup> Acem Büveyhoğullarının siyasetinin Irak'ta çok kötü sonuçları oldu. Mezhebe dayalı fitneler ortaya çıktı, anarşi yayıldı, çalkantılar her tarafa yayıldı, ahalinin kalbini korku kapladı. Büveyhoğullarının Şîa'ya olan taassupları, Sünnileri, ilk olarak adet haline getirdikleri ve insanlara zorla dayattıkları Mezhebî bayramlara iştirak etmeye mecbur etti (Bkz.: Hasen İbrahim Hasen, *Târîhu'l-İslâm*, II, 73). Bu Fars işgali, dünyanın cenneti iken Irak'ın harap olmasının başlangıcı oldu. Büveyhîler mezhebe dayalı siyasetlerine Mu'izzuddevle'nin hicri 351 yılında Bağdat camilerinin duvarlarına "Muaviye b. Ebî Süfyan'a Allah lanet etsin. Fâtımâ'dan (r.a.) Fedek'i gasp edene (Ebubekir), Hasan'ın, dedesinin kabrinin yanına defnedilmesine engel olana (Müminlerin annesi Âişe), Ebû Zerr'i sürgün edene (Osman b. Affan r.a.), Abbâs'ı şuradan çıkarana (Ömer b. el-Hattâb r.a.) da Allah lanet etsin. Hicri 10 Muharrem 352 günü Mu'izzuddevle halka dükkânlarını ve çarşı pazarı kapatıp alış veriş yapmalarını, matem tutmalarını, erkek ve kadınların başları açık, yüzleri siyaha bulanmış, elbiselerini parçalamış vaziyette dışarıya çıkmalarını, Hüseyin b. Ali'ye ağtılar yakarak ve yüzlerini döverek şehîrde dolaşmalarını emretti. Aynı yılın Zilhicce'nin on ikisinde Mu'izzuddevle şehri süslemelerini emretti. Güvenlik Konseyinde ateşler yakıldı, sevinç gösterileri yapıldı, bayram gecelerinde olduğu gibi geceleyin çarşılar açıldı. Bunları Gadîr Bayramını kutlamak için yapmıştı (İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Beyrut 1966, VIII, 542).

<sup>3</sup> Bu gibi cezaları uygulamak, müçtehide bağlı ve emri altında emirlerini yerine getirmeyi sağlayacak silahlı bir gücün olmasını gerektirdiği, beyandan varestedir. Buradan hareketle müçtheadin emri al-

münker görevini yapıp yapmadığını denetlemek; hakları koruma ve zulme maruz kalanlardan haksızlığı giderme konusunda idarecilere nasihatte bulunmak da bu tür velâyete girer. Bir grup fakih, bu velâyetin belirli durumlarda yine belirli şartlarla sınırlı olmak kaydıyla “bazı hadleri uygulama” hakkını da kapsadığı görüşünü savunurlar. El-Hurr el-Âmilî (ö.1104/1705), Şeyh Müfid'in (ö.413/1022) şu sözünü nakleder: “Fetva şartlarını taşıyan müçtehidin, şer'î hadleri uygulama imkanı verecek şartlar oluşursa onları uygulaması vazifesidir”<sup>4</sup>.

Allâme Hillî (ö.726/1325) de bu görüşte olup, gaybet döneminde ve zâlim gâsıp idare altında fakihlerin hadleri uygulamakla yükümlü olduklarını açıkça ifade etmektedir<sup>5</sup>. Bu görüş aynı zamanda Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'den<sup>6</sup> (ö.460/1068) de nakledilmektedir.

Muhammed b. İdrîs el-Hillî<sup>7</sup> (ö.598/1202), Muhakkık el-Hillî<sup>8</sup> (ö.676/1277) gibi diğerleri de bu görüşün zıddı görüşte olup, hadleri uygulamak yalnızca imanın veya direkt olarak onun görevlendirdiği nâibinin hakkı olduğunu ifade etmekte; buradan hareketle kim olursa olsun hiçbir kimsenin böyle bir velâyet iddia etme hakkı olmadığını savunmaktadırlar.

Böylece Şîi Mezhebi âlimleri arasında yukarıda geçtiği şekilde “dar çerçevede velâyet” üzerinde icmaya benzer bir söz birliğinin oluşması ve baskı ve zulüm görenlerin maslahatlarını gözetmek, İslâmî değerleri korumak maksadıyla fakihin sınırlı ölçüde, siyasî otoritenin alanına giren umumî gidişata zaman zaman müdâhale etmesi gerektiğine olan açık temayüle rağmen; takva, ilim ve adalet gibi fetva şartlarını taşıyan müçtehit veya müçtehitlerin “**küllî, mutlak ve genel niyâbetinin**” olduğu görüşünü benimsemek, kapsam itibariyle “dar çerçevede velâyet” sınırlarını aşmakta, Gâib İmam adına ve onun görevlendirmesiyle devlete ve müesseselerine maddî ve manevî hâkim olma noktasına yaklaşmaktadır. Böyle bir durum asla sabit olmamış, genel bir eğilim teşkil etmemiş ve İmâmî fihkî çerçevesinde teorik inceleme konusu da olmamıştır. Bu tavır, “**küllî, mutlak ve genel otoritenin yalnızca Gâib İmâm'ın hakkı**” olduğu, şekli nasıl olursa olsun, yetenekleri ne kadar büyük olursa olsun, gaybet döneminde imam adına ve ona vekâ-

→

tında eşkıya ve asilerden oluşan (Mîr Gazap) adı verilen, emrini yerine getiren bir grubun varlığı alışılmış bir durumdur. Bu silahlî çeteler muhalifleri susturma ve tasfiye etme aracı olarak uzun süre kullanılmıştır. Nitekim Vâhid Behbehânî olarak tanınan Muhammed Bâkır, Ahbârilere karşı bu çeteleri kullanmış ve çetelere onları takip etmelerini ve tasfiye etmelerini emretmiştir. Bkz. el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, (Tahran 1970), II, 94-98; el-Mirzâ Muhammed et-Tenâkâbûnî, *Kasasu'l-Ulemâ*, 198-204; Ali ed-Devvânî, *Ustâd-i Küll Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel Ma'râf bi Vâhid Behbehânî*, Kum 1377 (Farsça).

<sup>4</sup> Bkz. *el-Vesîle*, IX/I, 338.

<sup>5</sup> Muhammed Sâdık Mehdî el-Huseynî, *Şerhu Tebsirati'l-Müte'allimîn*, I, 300.

<sup>6</sup> *en-Nihâye fî Mucerredî'l-Fikh*, (Beyrut 1390), s. 301.

<sup>7</sup> *es-Serâir fî Tahrîri'l-Fetâvâ*, s. 146.

<sup>8</sup> *el-Muhtasar en-Nâfi'*, s. 146.

leten bu yetkileri kullanmak hiçbir kimsenin hakkı olmadığı genel inancından kaynaklanmaktadır.

Araştırmacılar, Irak'ın Fars işgali döneminde (h.334-447) ortaya çıkan olayları ve Büveyhî idaresi ile –ki bu idare kökü ve çıktığı yer itibariyle Fars kökenli, eğilim itibariyle Şîî olmakla beraber; İmâmîyye Mezhebi nazarında ve mantığına göre, mutlak genel niyâbet yani mutlak siyasî otorite -yukarıda açıkladığımız üzere- yalnızca Gâib Kâim İmâm (Mehdi)'indir mantığından hareketle “*bâtıl, gâsıp bir idaredir*”- “*yardımlaşma ve çalışmanın meşrûiyeti*” üzerine Şîî fakihlerce yapılan teorik araştırmaları tahlil ederek velâyeti-i fakih teorisinin çıktığı ilk mikrobu belirlemeye çalıştılar.

Şîa'nın ileri gelen ve büyüklerinden, Büveyhî vezir Ebu'l-Hasen el-Mağribî başkanlığında fikhî bir toplantı düzenlendi. Bu toplantıda es-Seyyid eş-Şerif el-Murtazâ (ö.463/1044) gâsıp sultanla alaka kurmanın meşrûiyetini inceledi ve “*Risâle fi'l-'Amel ma'a's-Sultân*”<sup>9</sup> adlı risalesinde aşağıdaki sonuçlara ulaştı:

1- Küllî, mutlak ve genel otorite yalnızca Gâib Kâim bi'l-Emr İmâm (Mehdi)'in hakkıdır. Ona bu otoritesinde hiç kimse ortak olamaz veya ona vekâlet edemez.

2- Gaybet döneminde bir Şîî'nin, mevcut gâsıp zâlim otoritenin hizmetine girmesi caizdir. Bu cevaz, bu hizmeti ve işbirliğiyle hakkı ikame edecek, batılı ortadan kaldıracak, bilinen emr-i marûfu yapacak ve açık olan bir kötülüğü nehyedecek ve işbirliğine girmediğinde bunların yapılması mümkün olmayacaksa, o zaman şer'î bir *vücûba* dönüşür.

2- Bu “*farz*”, Gâib İmâm'ın hakkını gasp eden siyasî otoriteyle işbirliği yapmadığında, Allah'ın haksız yere yok edilmesini yasakladığı canın gideceği kesin olarak anlaşılırsa, o zaman da “*farz-ı ayna*” dönüşür. Yani hizmeti, ölüm korkusu ve şartlar gereği takıyyeye başvurarak yapar.

4- Ancak sultanla çalışmak suçsuz bir Müslümanın kanının akıtılmasına müncer olursa o zaman da şüphesiz “*haram*” olur.

5- Yukarıda beyan edilen ölçülerde siyasî otoriteyle yardımlaşma kanaatini taşımakla beraber, o kimsenin, gasp edilen dünyevî otoritenin hizmetine Kâim İmâm'ın hükmü, görevlendirmesi ve câiz görmesi ile –ki Şerif Murtazâ'nın görüşü bu yöndedir- yukarıda beyan edilen şartlar ve durumlarda zâlim bâtil bir otoriteyle ilişkiye girdiği inancını taşıması farz-ı ayındır. Buradan hareketle sultanın hizmetine girmek, gerçekte İmâm'ın verdiği ve emrettiği şer'î bir hükmü yerine getirmekten kaynaklanmış olmaktadır.

<sup>9</sup> W. Madelung bu risâlenin tahkikini ve incelemesini yapıp İngilizce'ye tercüme ederek *Mecelletu Medreseti'd-Dirâsâti's-Şarkıyye ve'l-Afrîkiyye*, (Londra Üniversitesi), Sayı 42, Birinci Kısım (1980)'da yayımladı. Risâlenin içeriği ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeyni”, (çev. İrfan Abdulhamîd), *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 169 vd.

Şerif Murtazâ, yukarıda beyan edilen şartlar dâhilinde gâsıp sultanın hizmetine girmeyi engelleyen kimsenin hükmü, İmâm'ın verdiği ve gerektiğinde güç kullanılarak engellenmesi gereken hükmü engelleyen kimsenin hükmünün aynıdır, diyecek noktaya vardırılmaktadır<sup>10</sup>.

Şeyhu't-Tâife ve Şerif Murtaza'nın öğrencisi Şeyhu't-Tâife Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî (ö.460/1067), Murtazâ'nın ortaya koyduğu şartlar ve faraziyelerde değişiklik yaparak şöyle demektedir: Gâsıp zâlim otoritenin hizmetine girmek, bu otoritenin zâhiren emr-i marûf ve nehy-i münkeri yaptığı, dolaylı veya açıkça Gâib İmâm (Mehdi)'in şer'î yetkilerini itiraf ettiği, humus zekatını gönüllü olarak onu toplama ve dağıtma görevini yerine getiren ulemaya verdiği şeklinde sağlam bir inanç temeline dayanması gerekir<sup>11</sup>.

Seyyid Şerif Murtazâ'nın İmâm'ın şer'î hakkını gasp eden gâsıp dünyevî otorite ile ilişkide çerçeve olarak getirilen bu teorik yaklaşımı, hemen peşinden şüphe ve muhalefeti getirmiştir. Şeyhu't-Tâife'ye göre, zâlim otorite ile ilişki kurmak müstehab çerçevesine girer, şartlar ve sebepler ne olursa olsun vacip ve farz değildir. En iyi ve ihtiyatlı olanı böyle bir otoriteyle yardımlaşmak ve çalışmaktan kaçınmaktır<sup>12</sup>.

Onun görüşüne yakın bir görüşe, câiz olan tasarruflardan olması itibariyle sultanın otoritesine girmeye cevaz veren Muhakkık el-Hillî (eş-Şeyh Cafer b. Hasen, ö.676/1277) de sahiptir<sup>13</sup>.

Mevcut dünyevî otorite ile ilişki ve yardımlaşma konusunda bu genel tavır Safevî Devletinin (908-1134/1503-1722) ortaya çıkmasına kadar devam etti. Bu dönemde Şîî fakihler fiilen mevcut olan siyasî otorite ile Şîîlerin olması gereken ilişkilerini yeniden araştırmaya başladılar.

Bu defa problem aslında gaybet döneminde cuma namazı kıldırarak, hadleri ve tazir cezalarını uygulamak ve cihat ilan etmek gibi, Kâim İmâm'ın yetkisinde olan bazı şer'î hükümlerin ona vekaleten yapılmasını câiz kılan şer'î delilleri araştırma şeklini aldı.

Safevî Sultanı İsmail ve oğlu Tahmasb'ın hizmetine giren ve Gâib İmâm'a bağlı ve ondan sâdır olması<sup>14</sup> yönüyle İsmail'e secde etmenin farzı konusunda bir risâle yazan Şeyh 'Ali b. Abdi'l-Âl el-Kerakî (ö.941/1534), şartları oluşunca el-Mehdî el-Kâim'in gaybetinde cuma namazını kıldırmanın farz olduğu görüşündedir. Bu konuda, muâsırı olan ve süratle siyasî otorite ile iş yapmanın bâtil olduğunu savunduğu bir risâle yazan Şeyh İbrahim el-Katîfî (ö.941/1534) ona karşı

<sup>10</sup> W. Madelung, *a.g.m.*, s. 28 vd.

<sup>11</sup> *en-Nihâye fî Mucerredî'l-Fıkh*, s. 356-357.

<sup>12</sup> *A.e.*

<sup>13</sup> *Şerâi'u'l-İslâm*, (Beyrut trz.), I, 164. Ayrıca bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeyni", s. 174 vd.

<sup>14</sup> eş-Şeybî, Kâmil Mustafa, *el-Fikru's-Şîî*.

çıkılmaktadır. Ve cuma namazını kıldırmaya davete, İmâmiyye fakihlerinin görüşüne uymayan bir bidat olması yönüyle esef etmekte ve kınamaktadır<sup>15</sup>.

Siyâsî otoriteye, fakihlerin müdâhale ve dînî kurumları idare etmelerine çağrıda bulunan akımın yükselmesine rağmen; cuma namazı kıldırmak, hadleri uygulamak ve cihat ilan etmek Gâib Kâim bi'l-Emr İmâm'ın hakkıdır, hiç kimsenin bu konuda ona niyâbet iddiasında bulunma ve ona vekâleten bu gibi hakları yerine getirdiğini iddia etme yetkisi yoktur<sup>16</sup> şeklindeki görüş üzerine icmâ devam etmekteydi.

Usûlîlerle Ahbârîler arasında iç sürtüşmenin bütün şiddetiyle devam etmesine rağmen sonunda, adil, şartlarını haiz fakihin genel niyâbet görüşünü sağlamlaştırılmaya doğru temayül ve kayma başladı. Bu Usûlîlerin, takipçilerinin içtihadı toptan inkâr eden Ahbârî akımın önünde durabilme çabasıydı. Ahbârîlerin iddialarına karşı hissi bir tepki şeklinde baş gösteren bu yeni yönelişin detaylarını ve inceliklerini anlama konusuna girmeyeceğiz. Ancak kendini Ahbârîlerle mücadeleye, görüşlerini çürütmeye ve halkı onlara karşı kıskırtmaya adanmış ve bunu yaparken de bazen yazarak; ilmi delil ve hüccet getirerek, bazen de onların kalelerine "*Mîr Gazap*" adı verilen silahlı çetelerini göndererek onları fiziken ortadan kaldırma yöntemlerini kullanan Vâhid Behbehânî lakaplı Âyetullah Muhammed Bâkır'ın (ö.1208/1793) yazdıklarından hareketle mücadelenin şiddetini ve çirkinliğini anlamak mümkündür. Bu durum, Usûlî Ekolün zaferiyle ve cihadın iptaline, müçtehitleri taklidi engellemeye, masum imamlardan nakledilen hükümlerle amel etmenin gerekliliğine çağrıda bulunan Ahbârî yayılmanın daralmasıyla sonuçlandı.

Bununla birlikte küllî genel niyâbet otoritesini, fetva şartlarını haiz müçtehit fakihe teslim etmeye çağrıda bulunan bu akımın nisbî gücünü, *Müdevvenetü'l-*

<sup>15</sup> el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, (Tahran 1970), I, 25-29. Daha detaylı bilgi ve karşılaştırma için bkz. Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama", *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, (çev. İrfan Abdülhamid), s.38-39.

<sup>16</sup> Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihârü'l-Envâr*, (Tahran 1384), XXI, 91-117. Detaylı bilgi için bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", s. 175 vd.

Yeni Şii Hareketi'ni yazan ve Humeynî çizgisini ve fikrini takip eden çağdaş yazarlar, Kerakî ve Muh-sin el-Feyz el-Kâşânî'den nakledilen ve masum imamlara nispet edilen sözleri ve Şii icmayı delil olarak getiriyorlar. Kerakî'den şöyle nakledilmektedir: "... Ashabımız/Caferîler fetva şartlarını taşıyan, adil, güvenilir kendisine şer'î hükümlerde müçtehit adı verilen fakih, gaybet döneminde niyâbetle ilgili bütün işlerde hidayet imamları adına tam yetkilidir". el-Feyz el-Kâşânî'nin şu sözünü nakletti: "... Hadleri, tazir cezalarını ve diğer siyasî işleri uygulamak da aynıdır... Mümin fakihlerin gaybet döneminde İmam'ın/Mehdi'nin (a.s.) nâibi olarak bunları uygulama hakları vardır. Zira onlar, bunlara benzer fetva ve kaza gibi konularda İmamlar tarafından yetkilendirilmişlerdir. (*Mefâtîhu's-Şerâi'*-Bâbu'l-Emri bi'l-Ma'rûf). Bu iki kişi hakkında bilinen ve sabit olan, Şîa imamlarının dediği gibi onların dinsizliğe kayan temayüllere ve küfür kokan fasit görüşlere sahip olduklarıdır. Bu da fakihlerin onlara kızgınlığını körüklemiş, kınamalarına ve mezhepten ihraçlarına sebep olmuştur. Humeynî'nin yolunu ve fikrini takip eden ve Velâyet-i fakih teorisini benimseyenlerin görüşleri ve bu nasllara dayanmaları konusunda bkz. Muhammed Abdu's-Sâ'idî, *et-Tekeyyüf ed-Düstûri li Nazariyyeti'l-Hukûme fi'l-İslâm Zemene'l-Ma'sûm ve Ba'deh*; Celîl el-Fadlî, *Mecelletu Risâleti'l-İslâm*, (Kulliyetu Usûlî'd-Dîn/Ezher), Sayı: 1, Sene: 2, s. 71 vd.

*Mekâsib* sahibi, “sınırsız merceiyyet-i taklidin” temelini sağlamlaştırmada açık ve etkin bir rol oynayan Şeyh Murtazâ el-Ensârî'nin (ö.1281/1864) bu akıma karşı kararlı ve sert karşı koyuşundan ölçmek mümkündür.

el-Ensârî, fakihin mutlak genel velâyetinin olduğu iddiasıyla dinî müessesenin idareyi ele alması ve bütün siyasi otoriteye hâkim olması gerektiğini savunanların tutundukları şer'î delillerin, tarihi boyunca siyâsî otoriteyle uyum ve barış siyasetini kabul eden imâmî fıkıhın genel eğilimi ile uyuşmaması bir tarafa, saçma, kendilerine dayanılması mümkün olmayan zayıf deliller<sup>17</sup> olduğunu açıkça ortaya koymuştur.

el-Ensârî'nin kesinlikle ifade ettiğine göre müçtehit mukallit fakihin görevi, temelde siyâsî otoriteye nasihat ve yol göstermek, emr-i marûf, nehy-i münker prensibini uygulamış olmak için onu genel gidişatında denetlemekten<sup>18</sup> ibarettir. Böylece devlet İslâmî değerleri ve tevarüs eden gelenekleri korur ve mazlum ve kimsesizleri himaye etmeye çalışır. Bunun dışındakiler, memleketin ve vatandaşların maslahatını gözetmek farzdır prensibinden kaynaklanan genel işlerdendir<sup>19</sup>.

Böylece İmâmî fıkıhın iç yapısının seyrinde, gaybet döneminin başlamasından, Humeynî'nin siyasi olaylarla tarih sahnesine çıkışına kadar, Câib Kâim Sâhibu'l-Emr İmâm (Mehdi)'a niyâbeten müçtehit fakihin devletin bütün otoritesini ele almalıdır, şeklinde açık ve güçlü bir çağrının olduğu görülmemektedir. Zira böyle “küllî genel otorite” yalnızca ilâhî makam sahibi İmâm'ın hakkıdır, imamet hakkında insan içtihadına yer olmayan ve Allah'ın düzenlemesiyle olduğundan, imamı seçmede hiç kimsenin görüşü geçerli değildir, imamet sabit olma ciheti nass ve ilâhî tayindir. Bunlar ise derecesi ve makamı ne olursa olsun fakihte bulunmaz.

## B. HUMEYİNİ VE GENEL NİYÂBET VEYA “VELÂYET-İ FAKİH” TEORİSİ

Velâyet-i fakih teorisinin oturduğu temelleri, dinî ve siyâsî boyutlarını tahlil ve tenkitli araştırmaya başlamadan önce, teorisinin ve nihâî amacının okuyucuya tam olarak anlaşılmasını sağlayacak birtakım hususları netleştirmemiz lazımdır. Bunların en önemlileri:

<sup>17</sup> Bkz. Juan R. Cole, “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama”, s. 41 vd.

<sup>18</sup> Norman Kalder, “el-İtticâhât et-Tevfikiyye ve's-Sevriyye fi Fıkhî'ş-Şîa”, *Mecelletu Dirâsâti'ş-Şarkî'l-Evsat*, Cilt 18, Kânun-i Sâni (1982).

<sup>19</sup> Şunlar yakın tarihte meydana gelen ve mutlak müçtehidin görevini mazlum ve kimsesizlerin haklarını gözetmekle sınırlı gören bu akımın genel eğilimini ifade eden örneklerdendir: Mirza Muhammed Hasen eş-Şîrâzî'nin (ö.1895), Nâsiruddin Şah tarafından 1891-1892 yılında yabancılara tütün imtiyazı veren kanunları kaldırmak için tütünün haramlığı konusunda verdiği fetva. Bu fetva ve verilmesinin arka planı ile ilgili bkz. Nikki R. Keddie, *ed-Dîn ve't-Temerrud fi İrân: Hareketu Muârazati İhtikârî't-Tihğ 1891-1892*, London 1966.

1- İmâmî fıkı -açıkladığımız üzere-, Gaybet-i kübrâ, 329/940 senesinde başlamadan önce, dinin teorik itikâdî konularında ve pratiği olan furûunda aklî içtihadı caiz görmez. Bu, mezhebin müntesiplerine hükümleri ve takrirlerinde masum imamı takip etmeyi, onun verdiği hüküm ve fetvalardan öte gitmemeyi gerekli gördüğü içindir. Zira imam, Allah adına asaleten ve doğrudan kanun koyucudur. Buradan hareketle onun imametine, ismetine ve ilahî makamına inanan kimseye, emrettiği ve yasakladığı şeyde ancak uymak düşer<sup>20</sup>.

2- İçtihat dönemi Gaybet-i kübrâ ile başlamaktadır. Bu, masum teşri kaynağı ile doğrudan iletişimin kesilmesinden kaynaklanan, imamlardan alınan şeriâtın kemale erdiği, her zaman ve mekânda geçerli olduğu iddiasıyla, masum imamlardan gelen rivayet birikiminde, hakkında hüküm bulunmayan yeni hadise ve olayların ortaya çıkması arasındaki mantıksal çelişkiyi bir aşma çabası olarak çıkmıştır. Bu da yeni çıkan olaylara Kitap, Sünnet ve masum birikimden aklî içtihat yolu ve usûldeki ilkeleri doğrultusunda şer'î hükümler çıkarmayı gerekli kıldığındandır.

Ahbârîlerin kabul etmediği ve ilk olarak Küleynî'nin (ö.329/940) ortaya attığını, zira ondan önce bir geçmişe sahip olmayan bidatlerden olduğunu iddia ettikleri içtihadın zaruri olduğu görüşünün açık olmasına rağmen, hayatın geniş bir alanı, Gâib İmam'ın yetki alanına girmesi ve bu alanda herhangi bir içtihadın caiz olmaması sebebiyle muallakta kalmış oldu. Çünkü bu alanda hiç kimsenin yanlış ve doğru olma ihtimali bulunan zannî bir görüşle içtihat etmesi caiz değildir. Cuma namazı kaldırmak, şer'î hadleri uygulamak ve cihat ilan etmek bu özel meselelerdendir.

3- Zamanın ilerlemesi, tarihi şartların ve yeni problemlerin ağırlığı altında Mezhebin fakihleri Gâib İmam'a ait yukarıda geçen bir kısım işleri yavaş yavaş ve tedrici olarak fakihlere aktarma işine giriştiler.

Böylece İmâm'ın yokluğunda cuma namazını kaldırmanın, şer'î hadleri uygulamanın caiz olduğu veya olmadığı meselesi Mezhep fakihleri arasında araştırma, tartışma ve görüş ihtilaflarının olduğu alan haline geldi. Kimisi bunun caiz olduğunu söyledi, kimisi de meşruiyetini inkâr etti. Ancak "*Mukaddes cihat ilanı*" her hâl ü kârda Kâim İmâm'ın yetkisinde olduğu üzerinde icma devam etti<sup>21</sup>.

4- Sahiplerinin, Gâib İmâm'ın yetkilerinin bir kısmını fakihlere devretmeyi caiz gören bu temâyülün gelişmesine rağmen İmâmî fıkıh tarihi, Gâib İmâm'a ait olan yetkinin tamamını fetva şartlarını taşıyan müçtehide devretme konusunda herhangi bir icma veya ona yakın bir şeyi kaydetmemiştir.

Kerakî ve Feyz-i Kâşânî'den (ö.1091/1680) nakledilen, fakihin mutlak ve genel niyâbet hakkının olduğu, buna dayanarak devlet başkanlığını, kurumları-

<sup>20</sup> Şeyh İbrâhim el-Katiffî'nin, Ali Abdî'l-'Âl el-Kerakî'nin iddialarına aklî ve naklî delillerle verdiği cevap bu şekildedir. Bkz. el-Hânsârî, *Ravzâtu'l-Cennât*, I, 24-25.

<sup>21</sup> Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, XXI, 91 vd.

nın, yasama, yürütme ve yargı organlarının idaresini üstlendiği ve böylece verdiği hükümler ve onaylamalarının nesih ve iptal yetkisine sahip olduğu görüşünü nazar-ı itibara almazsak, genel olarak İmâmî fikhî, müçtehitlerin vazifesini –genel olayların gidişatına, siyâsî olaylara istisnâî durum ve şartlarda, geçici olarak müdahale yetkilerinin, memleket ve millet maslahatını gözetmek gibi haklarının olduğunu kabul etmekle birlikte- “özel velâyet” dairesine hapseden ana ilkeye sıkı sıkıya bağlı kalmıştır. Doğrusu “sınırsız taklid merceyyeti” ilkesinin ortaya çıkışı, XIX. yüzyılın sonlarına doğru Murtazâ el-Ensârî'nin, “*Sırâtu'n-Necât*” adlı risalesinde temellerini ve sınırlarını İmâmî fikhinin genel yönelimini pekiştirecek ve yerleştirecek biçimde ve asırlarca devam edecek tarzda şöyle ele almasıyla olmuştur: “Mutlak ve genel otorite yalnızca Gâib Kâim bi'l-Emr İmâm'ın hakkıdır. Onun gaybet döneminde hiç kimse böyle bir yetki iddiasında bulunamaz”<sup>22</sup>.

5- Bundan anlaşılacağı üzere, bu asrın kırkların(1940'lar)dan itibaren Humeynî'nin beyan ettiği ve açıkladığı şekilde velâyet-i fakih teorisi, tarihî ve fikhî yönden Mezhep'ten, genel yöneliminden şâz bir durum, mezhep fakihleri arasında alışılmış, yerleşik olan görüş ve inançlara başkaldırıcıdır.

Humeynî, alışılmış yerleşik kurallara aykırı hareket ettiğinin ve müçtehitlerin çoğunluğunun görüşü ile uyuşmayan bir şey ortaya attığının farkında olduğu için iddiasına mezhebî ve tarihî açıdan meşrûiyet kazandıracağı ümidiyle, masum imamlardan mervî naklî delillerle yeni mezhebini desteklemek için olağan üstü bir çaba harcamıştır.

Böylece Humeynî dinî nasslarda yaptığı siyâsî tevillerle kendisini kapalı alanda mahsur kalmış bir vaziyette bulmuştur. Yani nakille gelen nassı siyâsî tavrın ve zaruretlerinin gerektirdiği bir konuma oturtmuştur.

Humeynî *İslam'da Devlet İdâresi* adlı eserinde 80 defa Rasûlullah (s.a.v.)'den, 40 defa İmâm Ali (k.v.)'den, 11 defa İmâm (Cafer) es-Sâdık'tan, pek çok kere de diğer masum imamlardan delil getirmektedir<sup>23</sup>.

el-Hurr el-Âmilî'nin *Vesâilu's-Şîa'sı*, Muhammed [kitapta Ahmed çev.] Bâkır el-Meclisî'nin (ö.1111/1699) *Bihâru'l-Envâr*'ı gibi müteahhir kaynaklarda geçen rivayetleri tercih etmektedir. Zira o, maksadına, aradığı tarihî ve mezhebî meşrûiyeti İmâmiyye'nin Hadiste muteber “*Usûl-i Erba'a*”<sup>24</sup>sında bulamayacağını

<sup>22</sup> Bkz. Norman Calder, “el-İtticâhât et-Tevfikiyye ve's-Sevriyye fi Fikhî's-Şîa”, *Mecelletu Dirâsâti's-Şarki'l-Evsat*, Cilt 18, Kânun Sâni (1982); Juan R. Cole, “Imami Jurisprudence and the Role of the Ulama”, s. 43 vd.

<sup>23</sup> Bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeynî”, *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 181 vd. Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye* (Dâru Ammâr, Ammân trz.), s. 15'te şöyle demektedir: “Sömürgecilerin ta dinî ve ilmî meclislerimize varıncaya kadar ortaya attıkları planlarından bahsetmedim. Öyle ki bizden birisi İslâm devleti konusunda konuşmak istese ya takıyyeye başvurmak zorunda kalır veya sömürgecilerin uzantılarıyla karşı karşıya gelir”.

<sup>24</sup> İmâmiyye'ye göre hadiste *Usûl-i Erba'a*, Küleynî'nin *el-Kâfi*, İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakih*, Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'nin *el-İstibsâr* ve *et-Tehzîb* adlı eserlerini içine alan genel bir kavramdır. Buradan hareketle nassların yorumu, nass olgu ilişkisine ve zamanına bakmaksızın ön-

peşinen bilmektedir. **Böylece biz, İmâmî Şîa'nın genel yönelimi ile çelişen, tarihen miras olarak aldıkları temel ilkelerle uyuşmayan, tarihî ve mezhebî yönden kabulü mümkün olmayan, kendisiyle siyâsî bir teorinin ispatı hedeflenen müteahhir nassların, sağlam siyâsî tefsiriyle karşı karşıyayız.** Ayrıca bu durum, imamların masumiyet inancı ile de kökten çelişmektedir. Zira imâmet nübüvvetin devamıdır.

Bu sebeple Humeynî'nin risalesi, önceki mezhep müçtehitlerini, ilgilerini fikhın "taharet, hayız ve nifâs" gibi geleneksel konularına hapsetmiş, dünyalık peşinde koşan, ulema bozuntuları gibi tahfif, alay ve hakaretlerle doludur. Yine bu yüzden onlara lanetler de yağdırmaktadır<sup>25</sup>.

6- Humeynî'nin görüşlerini ve amacını; hapis, sürgün, takip gibi pek çok baskıyı içeren ve kendisinde onarılmaz derin psikolojik rahatsızlıklar bırakan siyâsî tarihinin seyrinden ayrı anlamak mümkün değildir. Gerçekte bunlar düşünce ve programında önemli olumsuz etkiler bırakmıştır.

Adam (Humeynî), hakkında inceleme yapan ve tarafsız olarak kişiliğini tahlil eden kimseye; psikolojik bakımdan normal olmayan, akli dengeye ve iç bütünlüğe ihtiyacı olan, her yeri kaplayan şer, fesat ve azgın şeytan suretinde görünen gerçeğe karşı tam bir gurbet/yabancılaşma halinde olmaktan şikâyet eden bir insan şeklinde görünmektedir. Bu, şeytanın defedilmesi, hasım ve düşmanlarını bedenen yok etme ve öldürmeye dayalı kanlı bir inkılâpla mümkündür. Bundan dolayı başkaları tarafından bu hastalıklı ve huzursuz kişiliği tedavi etmeye çalışan her bir çaba; değerlere hıyanet, normalden sapma, İslâm'ı inkâr, yabancıya yaltaklanma, müstekbirlere uşaklık ve vatana ihanetle yaftalanmaktadır. Buradan hareketle devrimden önceki dönemde kendisiyle ittifak yapıp birlikte hareket eden ve devrime katılan bütün tarafların; oluk oluk akan kan seliyle başlayan programına şu veya bu şekilde siyâsî bir muhalefet ortaya koymaları, kendilerine yönelik toplu tasfiye hareketini getirmektedir. Hatta idareyi ele geçirmeden önce bile muhaliflerine yönelttiği çeşitli tehditleri görmekteyiz. Görüşüne katılmayan ve inandığı ilkelere teslim olmayan din adamları ona göre "sarıklarıyla boğulup öldürülmeleri gereken hâin ve kâfirlerden" başkası değildir<sup>26</sup>.

→

ceden belirlenen fikirler doğrultusunda yapılmış olduğu, delil gerektirmeye gerek kalmayacak açıklıkta olup *Velâyeti'l-Fakîh/el-Hukûme el-İslâmiyye*'yi yüzeysel bir okuyuştan bile anlaşılabilir.

<sup>25</sup> Delliler gösteriyor ki Humeynî'nin *Ahûndiyye* diye alay ettiği ve aşağıladığı kimseler Âyetullah el-Hûî (ö.1366/1947), Şeriatmedârî (ö.1406/1987) ve benzeri büyük müçtehitlerdir. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fî İrân*, s. 177. Aynı şekilde Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 20'de itikadda muarızlarını tehdit etmekte ve şöyle demektedir: "İnsanlara İslam'ın hakikatlerini tanıttınız, ta ki genç nesil Kum ve Nefes köşelerinde oturan ilim erbabının dini siyasetten ayırma kanaatini taşımakta olduklarını, hayız ve nifas meseleleriyle ilgilenmekten başka bir şey yapmadıklarını ve siyasetle alakalarının olmadığını zannetmesin".

<sup>26</sup> Bkz. Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye-Nazariyyetu Velâyeti'l-Fakîh*, s. 119-120. Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 120'de şöyle demektedir: "**Onları öldürün, onların sarıkları çıkarılsın**". Yine şöyle der: "O ruhbanlarla böyle bir sözle konuşuruz, eğer hatırlatma fayda verirse istediğimiz zaten budur, yoksa onlarla başka bir hesabımız ve tavrımız olacaktır". (A.e., s. 118).

7- Humeynî'nin fikri hayatının ilk dönemlerinde İsrakî felsefe ve tartışmalarından etkilendiği bilinen bir gerçektir. Bundan dolayı ilmi hayatında erken sayılacak bir dönemde *Hikmetu'l-İsrâk*'ı okutma talebinde bulundu, fiilen okuttu da. Kendisine yakın seçkin bir grup Necef'te daha sonra Kum'da<sup>27</sup> verdiği ders halkalarına (Dersu'l-Hâric-ed-Dirâsâtu'l-Ulyâ el-Mutekaddime) devamlı katılıyorlardı.

Velâyet-i fakih teorisinin, aslında bu ders halkaları ortamında ve o dönemde İran'da hâkim durum ve felsefi fikirleri tartışma sonucu ortaya çıktığı tarihen sabit bir gerçektir<sup>28</sup>.

İşin iç yüzüne vakıf olanlar diyorlar ki: “Derslerine devam edenlerden birisi, fakihin mutlak genel niyâbet hakkıyla ilgili Ayetullah el-Hûî'den, böyle bir hakkın Gâib Kâim İmâm'a ait olduğu ve hiç kimsenin kendisine bu hakkı iddia edemeyeceği fetvasını içeren cevabî bir mektup aldıktan sonra aralarında ihtilaf çıktı. Humeynî bunu duyar duymaz Hûî'ye cevap vermek için derse devam edenlerden bir grup oluşturdu. Öğrenci ve taraftarlarına (1389/1970 yılında) velâyet-i fakih teorisini ve fetva şartlarını taşıyan müçtehidin mutlak genel niyâbet hakkının olduğunu açıkça ilan etti.

Bu derste anlatılanlar, öğrencilerin tuttuğu notlardan toplandı ve ilk kez 1970 yılında Arapça ve Farsça olmak üzere iki dilde basıldı, sonra aynı risale 1979 senesinde Humeynî'nin muvafakatiyle gözden geçirilmiş olarak tekrar basıldı<sup>29</sup>.

İsrakî felsefe (İrfan felsefesi<sup>30</sup>) İslam Düşüncesinin erken dönemlerinde ortaya çıktı. Halep'te 587/1191 yılında öldürülen Şihâbuddîn Yahya b. Habeş es-Sühreverdî elinde mezhebî olgunluğa ulaştı. O “senkretik ve cılız” bir felsefe olup, “siyâsî temâyüllü, mevcut sistem ve durumları değiştirmeyi hedefleyen”<sup>31</sup>, fikri alanda Fârisî emelleri birleştiren, kendisinde aklî (nazarî felsefe) ve ilâhî (keşf ve

<sup>27</sup> Bu ilkeler, İran Devrimi öncesi yıllarda, halkı bilinçlendirme, teşvik ve harekete geçirme konusunda “tam bir program” halini aldı. Humeynî'ye bağlı merkezler, özellikle de Tahran'da *Hüseyniyye*'nin başında bulunanlar bu ilkeleri duyurmaya ve yaymaya çalışıyorlardı. Shahrough Akhavi, *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân el-Muâsıra*, (Albany 1980, s. 119-120) adlı kitabında bu ilmi halkaların en göze çarpan faaliyetlerini özetlemiştir. Ayrıca bkz. Azar Tabari, “Devru Ricâli'd-Dîn fi Siyâsâti İrân el-Hadîse” (çev. İrfan Abdulhamîd), *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*.

<sup>28</sup> Gregory Rose'un, Ahmed Humeynî ile yaptığı röportajda aktardığı böyle. Bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeynî”, s. 177. [Ayrıca bkz. Ahmet el-Kâtib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Ankara 2005, 469-470 (Çeviren notu)].

<sup>29</sup> Bkz. Gregory Rose, “Fikru'l-Humeynî”, s. 177.

<sup>30</sup> İsrakî felsefe hakkında detaylı bilgi için bkz.: Henry Corben, *Târîhu'l-Felsefe el-İslâmiyye*, (Arapça tercüme), Beyrut 1966; a.mlf., *Mecmû'a fi'l-Hikmeti's-Şarkıyye*, (Sühreverdî'nin bazı eserlerinin tahkiki), İstanbul 1945; Ebû Rayyân, Muhammed Ali, *Usûlu'l-Felsefe el-İsrâkiyye*, Kahire 1959; *Şihâbuddîn es-Sühreverdî fi'z-Zikrâ el-Mieviyye es-Sâmine li Vefâtih*, (İbrahim Beyyûmî Medkûr editörlüğünde tebliğlerden oluşmakta), Kahire 1394/1974. [Ayrıca bkz. Yusuf Ziya Yörükân, *Şihâbeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri*, çev. A. Kamil Cihan, İstanbul 1998, (Çeviren)].

<sup>31</sup> Horten Max, *el-Felsefe el-İslâmiyye*, (Almanca), s. 125 (Ebû Rayyân, s. 16'dan naklen).

zevke dayalı felsefe) iki mükemmel bilgiyi birleştiren bir “veliyy-i müteellih”in<sup>32</sup> olduğunu söyleyen bir felsefedir.

Sühreverdî el-Maktûl, bu Mecûsî Fars kökenli mezhebin inceliklerini açıkladı ve Fars filozofların adeti üzere nur ile zulmet, hayırla şerri karşılaştırdı ve şu sonuca vardı: Hiçbir dönem veliyy-i müteellihsiz olmaz; zira o, maddi ve manevi otoritenin kaynağıdır. O gerçek manada insan-ı kâmilidir. Hatta o, nebiler ve rasûllerden daha faziletlidir. Zira kendisinde hüccet ve deliller vardır<sup>33</sup>.

Eğer siyaset onun elinde olursa dönem aydınlık olur, şayet bir dönemde bulunmazsa karanlıklar ortalığı kaplar<sup>34</sup>. Bundan dolayı son dönem Fars İşrâkî filozofları, Sühreverdî’yi “Zulmet ve nûr temellerine oturan Fars geleneğini ihya eden kimse olarak” nitelemişlerdir<sup>35</sup>.

İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Sühreverdî ve benzeri Fars Müteellih filozofların programını şöyle özetledi: “...Sühreverdî el-Maktûl’ün peygamber olmak istediği gibi, bunlardan her biri peygamber olmak ister. Sühreverdî nazar ile teellühü birleştirmiş, Batınîlerin yoluna yakın bir yol tutmuş, Fars ve Yunan felsefesini cem etmiş, nurları tazim etmiş ve ilk Mecûsîlerin dinini yakınlaştırmıştır”<sup>36</sup>.

Keşif, ilham ve teellüh davası ile karışık, temelinde Mecûsî Felsefesi olan bu felsefenin yankıları ve tekrarı Humeynî’nin konuşma, beyan ve mezhebî tekliflerinde çoktur<sup>37</sup>. Bunların en açık ve önemli olanı şu iki husustur:

1- Direkt, ilhamî bilginin sonucu olması yönüyle kendi içtihatlarına mutlak kesinlik atfetmesi. Bu içtihatlar, ilhamla alınan vehbî bir bilgi olduğundan tartışma, tekrar üzerinde düşünme ve tefsiri kabul etmez; mantıksal düşünmenin ölçülerine ve şartlarına da boyun eğmez. Böylece başkalarına, karşı çıkma, içtihat ve görüş beyan etme yollarını kesin olarak kapatan demagojik bir eğilime ulaşmaktadır. Sen bunları kabul eder veya etmezsin; ama onları akla vurarak tenkit edip kınayamazsın; yegâne mutlak hakikat olmaları yönüyle tekrar gözden geçiremez ve izah etmeye çalışamazsın.

2- Eski Fars kökenleri itibariyle İşrâk felsefesi büyük çapta vehim, hurafe, mutlak gaybî tefsir içermekte ve mutlak müteellih veli önünde genelin kişiliğini, bireyin iradesini yok etmeye dayalı, değişmeyen, sabit “sosyal-bilgi ilişkisi” üzeri-

<sup>32</sup> [Yusuf Ziya Yörükân’ın, *Şihabeddin Sühreverdî ve Nur Heykelleri* adlı eserini çeviren A. Kamil Cihan: “Sühreverdî, Mutarâhat adlı eserinde **teellühün** nurların fıkıhı yani, nurların derin bilgisi anlamına geldiğini kaydeder” demektedir.(Çeviren)].

<sup>33</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, s. 19.

<sup>34</sup> *A.e.*, s. 23-42.

<sup>35</sup> Molla Sadrâ eş-Şîrâzî, *el-Esfâru'l-Erba'a*, (Tahran 1282) s. 853.

<sup>36</sup> İrfan Abdulhamîd Fettâh, *el-Humeynî ve Nazariyyetu'n-Nübüvveti'l-Müstemirra*, (Menşûrâtı Munazzamati'l-Mu'temerî'l-İslâmiyyi's-Şa'bi). [İbn Teymiyye, *Minhâcu's-Sünne en-Nebeviyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Kahire 1409-1989, VIII, 24 (Çeviren)].

<sup>37</sup> Örnek olarak bkz. Humeynî, *Tefsîru Süreti'l-Fâtîha*; *Risâletü'l-Cihâd*; Hamid Algar, “İbhas ve'kteşif el-Çarb”, *Rûhullah el-Müsevî el-Humeynî-el-İslâm ve's-Sevra*, (İngilizceye çev. Berkeley).

ne kurulu bir vaziyet arz etmektedir. Ki sonunda halkın geneli din ve dünyaların-  
dan hiçbir şeyi düzgün yapamayan aciz yığınlara dönüşmüş olsun ve böylece  
teslim olmaktan başka çareleri kalmamasın ve mutlak iradeye isteyerek boyun eğmiş  
olsunlar. Bu çevrelerde *tedbiri devre dışı bırakma* adı verilen ve bütün gizli Bâtınî  
hareketlerin sırrını bize açıklayan şey de budur. Ki, gizli Bâtınî hareketler siyasi  
emellerine ulaşmak ve hedeflerini gerçekleştirmek ümidiyle, bu kademeli ve yön-  
lendirici eğitim sayesinde kalabalıkları harekete geçirmeyi başarmışlardır.

### C. HUMEYİNİ'NİN "İSLAM DEVLETİ" TEORİSİNDE OR- TAYA ATTIĞI TEMEL MESELELER

Humeyni'nin (ö.1989) *İslam Devleti* kitabında ortaya attığı meseleleri ki,  
külli mutlak ve genel otorite sahibi bir fakihin bu otoritesini Gâib İmâm (Meh-  
di)'in vekili olarak kullanması esasına dayanmaktadır, aşağıdaki şekilde madde-  
leştirmek mümkündür:

#### 1- Fikrî ve Manevî Yabancılaşma (Garbzedegi):

Fars kültür çevrelerinde bu terimi ilk olarak Celâl Âlu Ahmed, onu Mark-  
sizm ve Varoluşçuluk'tan ödünç alarak ve Marksistler ve Varoluşçularca kullanı-  
lan içerik ve anlamının dışında ortaya attı.

Celâl Âlu Ahmed, din hizmetleri gören tanınmış bir aileden gelen deneyim-  
li, İranlı bir aydındır. Hayatının ilk dönemlerinde Marksizm'i benimsemiş, propa-  
gandasını yapmış, bu uğurda işkenceye maruz kalmış; sonra millî benliği muha-  
faza etmek kaydıyla ilerici demokratik bir idare isteyen laik aydınlar safına geç-  
miş; sonra aniden bu düşüncelerinin tam aksi bir konuma gelmiş ve hac vazifesini  
yerine getirmek üzere Kâbe'ye gitmiş; bilâhare şu düşüncede karar kılmış bir kim-  
sedir: İran vatandaşının gerçek dramının sebebi, kendisini İslâmî kimliğinden  
uzaklaştıran fikri ve manevi yabancılaşmadır; bu yüzden o, gerek fikir ve düşün-  
cede gerekse de yaşam tarzı ve günlük hayatta Batı insanının kişiliğini takınmaya  
ve maddî medeniyetinin problemlerini almaya başlamış, bu sebeple de parçalan-  
mış, kederli, tedirgin, yok oluşluk düşüncesine kapılmış, başkalarına olan ideo-  
lojik kulluk sonucu ölçü ve tavırlarında evrilip duran bir kişilik haline gelmiştir.  
Bağımsız kimliğini, tarihi kişiliğini ve iç dengesini yeniden kazanabilmesi ancak,  
yabancılığını, sayesinde açacak kurtuluş gemisi, inançtan beslenen kavramlar  
üzerine yeniden şahsiyetini oluşturmayı gerçekleştirmesi, bugününü ve geleceğini  
kurmada kendisine katkıda bulunacak olması yönüyle İslam inancına(?!) dönme-  
siyle mümkündür<sup>38</sup>.

Hüseyniye-i İrşad ve aylık dergi (Kevaftâr-ı Mâh) bu görüşü benimseyip  
kendilerine bağlı dînî ve siyâsî cemaatler çevresinde yaydılar; yabancılaşmayı

<sup>38</sup> Nikki R. Keddie, *ed-Dîn ve's-Siyâse fî İrân*, (önsöz), s. 10-13.

temel problem edinen, akli ve düşüncesinde bu konuya geniş bir yer ayıran Ali Şeriatî (1933-1977)'nin yazdıkları bu görüşü iyice yerleştirdi<sup>39</sup>.

Humeynî ise bu düşünceyi soyut bir teoriden aksiyoner inkılâbî bir harekete ve kapsamlı siyâsî bir programa dönüştürdü. Kendinden öncekiler nazarında teorik olan hususlar, direniş ve inkılâp için canlı bir üsluba<sup>40</sup>, birisinin varlığı diğerinin varlık gerekçelerini ve varlığını ortadan kaldıracak şekilde, itibara alınmaması, göz ardı edilmesi mümkün olmayan zıtlık ve karşıtlık temeline dayalı; İslâmî olanla(?) Batılı olan arasında ayırıcı ve belirleyici sınırlar koyan tavizsiz bir ideolojinin genel çerçevesine dönüştü<sup>41</sup>.

2- İslam gerçek bir tehlikeyle yüz yüzedir. Bu tehlikeye karşı koyabilmek ancak şeriatın ve prensiplerinin etrafında birleşmekle mümkündür. O, ümmeti koruyacak, rahatsızlığı ondan uzaklaştıracak ve söz birliğini sağlayacak yegâne araçtır<sup>42</sup>.

İslam'ın hükümleri, gerçek hayatta uygulanmazsa şerhler devam eder, onları kökünden söküp atmak ancak şeriatın naslarını ve kuralları uygulamakla mümkün olur. Hırsızlık yapanın elini kesmek, zina edeni recmetmek, içki içene had uygulamak, açıklık saçıklık ve kadın erkek ihtilatını engellemek ve kadınları örtünmeye mecbur etmek vs.. gerekir. Ümmeti şeriate bağlamak gerekir ki, faziletli, kâmil insan yetişsin ve şeriat dairesinde ve onun ölçülerine göre hareket etsin. Şeriatın hükümlerini, dinden geçinen, âlim bozuntuları ve onların İslâmî ibadetlerle sınırlayan geleneksel din anlayışlarından almak caiz değildir. Aksine hedefi gerçekleştirme aracı olarak, temelde güce dayanan inkılâpçı ve devrimci bir bakış açısından alınması gerekir<sup>43</sup>.

<sup>39</sup> Ali Şeriatî'nin siyasî şuuru yayan eserlerinin en meşhurları: *el-Umme ve'l-İmâme*, Tahran 1971; *Ma'rifetu'l-İslâm (İslâm Şehnâzi)*, Meşhed 1968; *et-Tehaddur ve't-Temeddün*, (İngilizceye çev. Houston, 1979). Ali Şeriatî'nin düşüncesinin felsefî içeriği ve sosyal derinliği için bkz. Shahrough Akhavi, "el-Fikru'l-İctmâî li Şeriatî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 125-145.

<sup>40</sup> Humeynî *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 49'da şöyle demektedir: "Kendilerine pek çok çaba ve gayreti yüklemiş olsa da, adil fakihlerin, adil sistemi yerleştirmeyi ve Allah'ın emrini uygulamayı hedefleyen, akli başında bir idare kurmak için her türlü imkan ve fırsatı kollayıp değerlendirmeleri gerekir. Bu hususta her hangi bir mazeret asla kabul edilmez". Aynı şekilde s. 113'de şöyle der: "Uzletinizden dışarı çıkınız, eğitim ve irşat programınızı tamamlayınız; bu konuda zorluklara göğüs geriniz. İslam Devletinin programını yapınız; programınıza göre ilerleyiniz...".

<sup>41</sup> Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 9, 20. Bkz.: Norman Calder, "el-İtticâhât et-Tevfikîyye ve's-Sevriyye fi Fikhi's-Şîa", *Mecelletu Dirâsâti's-Şarki'l-Evsat*.

<sup>42</sup> Bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeynî", *ed-Dîn ve's-Siyâse fi İrân*, s. 182-183.

<sup>43</sup> Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 20 vd., 63 vd., 119 vd. Şöyle (s. 111) diyor: "Dinlerini bizim safımızdan başkalarının dünyası karşılığında satan, görevini yapmayan fakihleri kovmak, onları bizim giyimimizden uzaklaştırmak ve hatta din adamı kisvelerini üzerlerinden çıkarıp almak ve kirlî çamaşırlarını ortaya dökmek gerekir".

Bir taraftan İslam ve akaidine karşı içi iftira ve yalan dolu, diğer taraftan şeriatın emirlerini hayata geçirme ve uygulamaya çağrındaki samimiyet görüntüsü; fikir ve davet adamlarının gerçeği olduğu gibi görmelerinin önüne vehim perdesi koymasının tartışmasız etkeni olduğunu ifade etmek beyandan varestedir. Humeyniye hareketinin başlarında, onları destekleyen İslamî hareketlerin müntesiplerinin durumu böyledi. Humeyniciliğin, yüzünden perdeler düştükten ve vehim ortadan kalktıktan, gerçek yüzünün ortaya çıkmasından; samimi olanlar, tehlikelerinden emin olduktan ve

3- Kültür kaynakları sömürgecilerin, Yahudilerin ve Bahaîlerin eline geçmiştir. Eğitim ve öğretimi onlar yönlendiriyorlar. Bundan dolayı bu eğitim programına göre çarpık bir aydın nesil yetişti ve ortaya çıktı. Hatta bu çarpık kültürün kötülükleri medrese öğrencileri ve din adamları saflarına kadar uzandı. Bundan dolayı bu cılız çarpık kültürü hayatımızdan söküp atmak için devamlı ve yoğun bir çaba sarf etmek gerekir<sup>44</sup>.

4- İslam devleti baskıcı, azgın ve küstah bir idare değil, aksine anayasal bir idaredir. Ahlak ve şeriat kanunlarına aykırı olsa dahi çoğunluğun idaresi ve dilediğini yasalaştırma hakkını ifade eden Batıda'daki anlamında değil. Anayasallıktan maksat İslam devleti/idaresi ülkeyi idare ederken icraatlarında gözetmesi gereken birtakım kurullarla sınırlı olmasıdır. Bu şartlar Kitab-ı Kerim'in, Rasûlün (s.a.v) Sünneti'nin<sup>45</sup> ve Masum İmamların mirasının açıkladığı kurallardır.

Buradan hareketle Humeynî eserlerinde 1906 anayasa devrimine ve onu yapanlara karşı sert ve acımasız bir tenkit tavrı takındı. Onları İngiliz sömürgeciğine uşaklıkla itham etti. *Tenbîhu'l-Umme ve Tenzîhu'l-Mille* adlı eserinde açıkladığı üzere, anayasal sistemin ve parlamenter hayatın en ateşli destekçilerinden olan, anayasal devrim günlerinde dinî kuruma ve başındakilere muhalefet eden, Ayetullah Muhammed Nâînî'ye<sup>46</sup> (1860-1936) karşı öfkesini kustu. Nâînî, anayasal sistemi ve parlamenter hayatı, Kâim bi'l-Emr Masûm İmâm (Mehdi)'in yetkisini çalma şekillerini barındırdığından Şîi Mezhebiyle çelişen batı taklitçiliği olduğunu iddia eden Fazlullah Nûrî'nin (ö.1345/1926) iddialarını çürütmüştü. Bundan dolayı Humeynî, Fazlullah Nûrî'yi övmüş; hatta onu İslamı gerçek manada anlayan

→

Batınîlik çizgisi üzere devam ettiklerini gördükten sonra aleyhlerine döndüler, onu çürütmeye, karşı koymaya ve yalan üslerini vurmaya başladılar. Ta'nlarla üzerlerine çullandılar ve onu yaralı olarak yere serdiler. Gördüğünüz gibi nihaî ölüme yaklaşmış durumda. Cenâb-ı Hak ne doğru söyler "*İnsanlardan öylesi vardır ki, dünya hayatıyla ilgili söyledikleri, senin çok hoşuna gider ve o, samimi olduğuna Allah'ı şahit de tutar! Halbuki o, ne kaypak bir söz ustası (münafık)dır. O, ayrılıp gittiği/iş başına geçtiği zaman, ülkede bozgunculuk çıkarmaya, ekini ve hayvanı yok etmeye çalışır. Fakat Allah bozgunculuğu sevmez. Ona "Allah'tan sakın!" denildiğinde, kibiri onu günaha sürükler! Artık ona cehennem yeter! Ne kötü bir yurttur orası!* (el-Bakara 2/204-206)".

<sup>44</sup> Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 20, 122 vd., 138 vd.

<sup>45</sup> Humeynî, *el-Hukûmetu'l-İslâmiyye*, s. 37'de şöyle diyor: "İslam idaresi bilinen idare şekillerine benzemez. O devlet başkanının bütün yetkileri elinde topladığı ve tek başına sözünün geçerli olduğu mutlakiyet değildir. İslam idaresi mutlakiyet değil anayasalıdır. Millet meclisleri ve parlamenter sistem şeklinde görülen ve bilinen anayasal anlamda değil. O şu anlamda anayasalıdır; idareciler Kitap ve Sünnete dayalı birtakım kurullar ve şartlarla sınırlıdır".

<sup>46</sup> Anayasal devrim zamanında 1906-1911 bu tavırlar hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülhâdî el-Hâirî, *et-Teşeyyu' ve'd-Dustûriyye fi İrân*, Leiden 1977. Nâînî kitabını 1909 ilkbaharında 1908 Haziranından 1909 Temmuzuna kadar uzanan ve anayasal hareket tarihinde *kısa terör dönemi* olarak bilinen dönemde yayımladı. Bu dönemde Şah Muhammed Ali birinci parlamentoyu lağvetti. Anayasa taraftarlarının orduları Tahran'a yürüyüşe geçti. Kitap unutuldu gitti. Hürriyet Hareketi'nin kurucularından Ayetullah Mahmud et-Tâlekânî'nin (ö.1979) uzun önsözleriyle [1955 yılında (Çeviren)] yeniden yayımlandı.

ve kişinin Müslüman olmasının anlamını bilen çok az kimselerden biri saymıştı<sup>47</sup>.

<sup>47</sup> Bkz. Gregory Rose, "Fikru'l-Humeyni", *ed-Dîn ve's-Siyâse fî İrân*, s. 187.

**TARİHTEN GÜNÜMÜZE**  
**KUR'ÂN'A YAKLAŞIMLAR**  
**(Kur'ân ve Tefsir Akademisi**  
**II, 10-14 Ağustos 2009)**

İsmail ÇALIŞKAN\*

İlim Yayma Vakfı'nın desteğiyle icra edilen Kur'ân ve Tefsir Akademisi'nin bu seneki konusu, "Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar" idi. Vakfın genel merkez binasında 10-14 Ağustos 2008 tarihleri arasında açılış ve değerlendirme hariç on bir oturumda gerçekleşen toplantıda yirmi üç tebliğ sunuldu ve tartışıldı.

Toplantı formatı gereği her tebliğ sunumdan sonra yuvarlak masada katılımcıların değerlendirme, eleştiri, katkı ve soruları ile yeniden ele alındı. Türkiye'de Kur'ân ve tefsir çalışmalarına önemli bir katkıda bulunmayı amaçlayan ve bunu gerçekleştirebileceği anlaşılan bu toplantılar serisi şimdiden bir çığır açmış durumdadır. Ülkemizde yapılan çok sayıdaki toplantı genel izleyiciye açık olup konular derinlemesine tartışılmaz. Yine beş günlük seri oturumlar şeklinde bir toplantı hemen hiç düzenlenmemiştir. Düzenleme Kurulu adına açılış oturumunda konuşan Bilal Gökür, bu duruma değinerek, **Kur'ân ve Tefsir Akademisi** genel başlığı altında gelenekselleşmeye doğru yol alan bu çalışmanın İlahiyat alanında Türkiye'de örneği pek olmayan bir atölye çalışması olduğunu belirtti. Öyle görünüyor ki, **Kur'ân ve Tefsir Akademisi** atölye çalışması örneğini gerçekleştirmeye azmetmiş sahasındaki tek çalışma olmaya namzettir.

Protokol konuşmalarının yer aldığı açılış oturumunun ardından ilk oturuma geçildi. "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon" isimli tebliğinde Celal Kırcı, bir yeti olarak aklın bilgiyi alma ve kullanma işlevini anlatırken, aklın Kur'ân'ı anlamadaki işlevselliğini, yani müfessirlerin ayetleri anlamaya ve açıklamaya çalışırken aklı nasıl kullandıklarını ve niçin öyle kullan-

\* Prof. Dr., Cumhuriyet Ü. İlahiyat Fak. Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi, Sivas (Hoca Ahmet Yesevi Uluslar arası Türk-Kazak Üniversitesi Öğr. Üyesi, Türkistan / Kazakistan), e-mail: icalis@cumhuriyet.edu.tr.

dıklarını örneklerle açıkladı. Bu arada tefsir ile ilgili çalışmalarda sık sık rasyonalite ile rasyonalizasyonun karıştırıldığını belirtti. Bu bağlamda Bilimsel/İlmi tefsir ve onun tanımını ile ilgili yapılan hataları da gündeme getirerek söz konusu hataya daha önce bu konuda yazdığı kitabında kısmen kendisinin de düştüğünü söyledi. Dolayısıyla daha önceki, “İlmi Tefsir, Kur’ân-ı Kerim ibarelerindeki ilmi istilahları tefsir ve o ibarelerden çeşitli ilim ve felsefi görüşleri istihraç eden bir tefsir çeşididir” tanımını yerine, “Bilimsel verilerle ayetlerin delaletleri arasındaki uyumu araştıran ve açıklamaya çalışan tefsir” tanımını önerdi. İkinci sözü alan Mehmet Paçacı, son yıllarda geliştirmeye çalıştığı çağdaş tefsir eleştirisi girişimine bir yenisini daha ekledi. Paçacı, söz konusu eleştirisini “Çağdaşçı ‘Kur’ân’da Kadın’ Yorumunun Eleştirisi” adlı tebliğinde, ‘Kur’ân’da Kadın’ yorumları etrafında sergiledi. Onun temel fikrini şöyle özetleyebiliriz: ‘Çağdaşçı Kur’ânda kadın yorumu’, birçok konuda olduğu gibi, İslam geleneğini hak etmediği bir şekilde eleştirmiştir. Bunun başlıca nedeni, Çağdaşçılığın, Müslüman dışı bir dünyada yani oryantalist bakış ile oluşturulmuş İslam karşıtı bir duruşu benimseyerek kendini oluşturmasıdır. Dahası Çağdaşçılık kendi duruşunu delillendirebilmek için gerçek olmayan bir gelenek tanımlaması yaparak ona bir gerçeklikmiş gibi savaş açmıştır. Bunda kendi tutucu konumunu savunmak için İslam disiplinler geleneğinin ürettiği metinleri çok da bilgi sahibi olmadan kullanan bir çağdaş toplumsal olgunun, Gelenekçi İslamcılarının da belirleyici olduğunu belirtmek gerek. Çağdaşçılık, çağdaş dönemin üretimi olan Gelenekçi İslamcılarını İslam geleneğinin bir devamı olarak görmek ve onların İslam geleneğini temsil ettiğini düşünmekle İslam geleneğine haksız bir saldırı söylemi geliştirmiştir.

Öğleden sonraki ilk oturum ağırlıklı olarak Kur’ân’ın sosyolojik yorumuna ayrılmıştı. İlk olarak Ejder Okumuş, “İbn Haldun’da Kur’ân’ı ‘Sosyolojik’ Okuma”nın mahiyetini ele aldı. Tebliğ sahibi, İbn Haldun’un *İlm-i umrân’a* (“sosyoloji”) ilişkin görüş ve tezlerini ayetler merkezinde delillendirme gayreti içerisinde olduğunu, dolayısıyla, onun *Mukaddime*’sinin, bir bakıma “Kur’ân’ın sosyolojik tefsiri” olma niteliği taşıdığını ileri sürdü. Bu esastan hareketle tebliğde, *Mukaddime*’de ele aldığı konuları ayet ve hadislerle delillendirmeyi ilke edinen İbn Haldun’un “sosyolojik” yaklaşımlarında başvurduğu ayetlerle bu ayetlere nasıl yaklaştığına dair bulgular ortaya konmaya çalışıldı. “Kur’ân’a Sol’dan Yaklaşım” adlı tebliğinde Mustafa Tekin, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından sonra İslam ülkelerinde doğan akımların tepki ve başkaldırıları sol jargona dayandırdıklarını, bu arada Kur’ân yorumunda da aynı söylemi kullandıklarını ileri sürdü. Tekin, bu olguyu Seyyid Kutub ve onun tefsiri *fî Zılâli’l-Kur’ân* örneği üzerinde izah etti. Seyyid Kutub, sol ya da Marksist düşünceden etkilenmiş, ancak İslam’ı sol düşünce ile uyumlu hale getirme gayretinde olmamış, sadece sol jargonu kullanmıştır. Şevket Yavuz ise, Avrupa’daki Reform sürecinde öne çıkmış olan üç ismi merkeze alarak Kur’ân’a bakışı, “*Tanrı’nın Kırbacı*”nın Kitabında O’ndan Bir Şey Var mı?: Reformasyon Öncüleri Luther, Calvin ve Zwingli’nin

Kur'ân'a Yaklaşımları" ismini verdiği çalışmasında değerlendirdi. Ona göre, söz konusu dönemde Avrupa'da Kur'ân'a bakışı etkileyen unsurların başında, 'Tanrı'nın Kırbacı' olarak nitelenen Osmanlı'ya bakış daha doğrusu ona duyulan tepki vardı. İlginç olan ise, ismi geçen üç şahsın da pragmatik, teolojik ve eskatolojik açılardan Kur'ân hakkındaki düşüncelerin birbirine olan yakınlığıdır. Elbette bu düşünceler hiç de olumlu değildir. Bu oturumda yer almamasına ve toplantının son tebliği olmasına rağmen Mustafa Karagöz'ün tebliğine ("İctimaî Tefsirden Sosyolojik Tefsire -Kavram ve İçerik Analizi Işığında Bir Değerlendirme") sosyolojik çerçevede değinmek istiyoruz. Tahmin edilebileceği gibi tebliğci analizlerini *ictimâî tefsir*, *sosyolojik tefsir*, *ictimâî-edebî tefsir* kavramları etrafında yaptı ve sonuçta kavram tanımlamalarında problemler olmakla birlikte sosyolojik verileri yerli yerince tefsirde kullanmanın gerekli olduğunu vurguladı.

Bu oturumda gerek 'sosyolojik tefsir' kavramı ve gerekse 'Kur'ân'ı soldan okuma' adlandırmasının ne kadar doğru olabileceği en çok tartışılan konular oldu. Doğrusu bu tür kavramsallaştırma veya ifadelerde özen gösterilmelidir. Çünkü bilimsel kavramsallaştırmalar bir kere yerleştirmiş onları olumsuz etkilerini veya yetersizliklerini gidermek zordur. Üstelik tefsirde kavramsal sistemin henüz oturmadığına ilişkin ciddi tenkitler varken. Aynı dikkati tefsir yoluyla çözümlenen düşünceleri, mevcut akımlarla şu ya da bu şekilde ilişkilendirilirken de göstermek gerekir. Söz gelimi Seyyid Kutub'u Sosyalizm ile bir araya getirmek ne kadar doğrudur. Birisi dinden hareketle toplumsal düzenin teşekkülünü savunurken diğeri materyalizmden hareket etmektedir.

İkinci gün ilk olarak Ömer Dumlu ve Rıza Savaş, yazmış oldukları *Nüzûl Sırasına Göre Âyet Âyet Kur'ân'ın Yorumu* adlı eseri mahiyet ve muhteva açısından gerekçeleri ile birlikte tanıttılar. Ardından Adnan Memduhoğlu, "Ahkâm Âyetlerini Yorumlamada Fakihlerin Yöntemleri Ve İhtilaf Sebepleri -Mâide 5/6 Örneği-" adlı tebliğinde abdest ayetini esas alarak fakihlerin anlama ve istinbât yöntemlerinden kaynaklanan ihtilafları ele aldı. Daha sonra bilimsel tefsirin ele alındığı ve günün, belki de bu yılki toplantının, en tartışmalı oturumu gerçekleşti. Veysel Güllüce tebliğinde ("Kur'ân'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi") bilimsel tefsire olumlu bakar ve savunurken, Şehmus Demir ("Kur'ân'ın Bilimsel Veriler Işığında Yorumlanmasına Eleştirel Bir Yaklaşım"), bu tür tefsir yöntemini şiddetle eleştirdi. Tebliğlerin değerlendirmesi ve eleştirisinde de iki yaklaşımın benimsendiği görüldü. Esas itibarıyla 'İlmi' ya da 'Bilimsel' tefsir kavramı derinlemesine analiz edilmelidir. Zira klasik dönem tefsirlerinden verilen örnekler bugünkü örneklerle aynı kefeye konulmasının imkansızlığı ortadadır. Öte yandan, son yüzyıldaki bilimsel yorumların büyük çoğunluğunun adeta bir travma sonucu ortaya çıkmış gibi görüntüsü daha büyük bir problemdir. Söz gelimi, konuya ilişkin fikir beyan edenlerin çoğunluğunun başlangıç aldığı Gazâlî'nin bu akımın başlatıcısı gibi takdim edilmesi ne kadar doğrudur. Yine her fırsatta konuyla ilişkilendirilen Fahreddin Râzî ne kadar bilimsel tefsircidir? Sorular uzayıp gitmek-

tedir. Konunun önemi, tartışmalı olması ve uzayıp gitmesi nedeniyle önümüzdeki yıl yapılacak toplantının konusunun bilimsel tefsir olması dahi teklif edildi.

Günün son oturumunda Kur'ân ve tefsirin özüne inilmeye çalışıldı. "Varlık ve Bilgi Cihetinden Kur'ân"ı ele alan Tahsin Görgün, Kur'ân-ı Kerîm'in asıl mahiyetinin bilinmesinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki ehemmiyeti üzerinde durdu. O, ilgili ayetler yardımıyla Kur'ân'ın vahiy öncesindeki durumunun bilinmediğini, insan hayatına girdikten sonra mana kazandığını, nazil olduğundan sonra da insandan bağımsız olarak lafız ve mana olarak varlığını devam ettirdiğini, dolayısıyla önemli olanın Hz. Peygamber'e inişinden sonrası olduğunu belirtti. Tefsir ise, ümmetin vicdanıdır, yani tefsir yapıldığı ana kadarki birikimin Kur'ân üzerinden okumaktır. Bir varlık olarak Kur'ân'ın Hz. Peygamber'le ve Müslüman toplum ile ilişkisini bu minval üzere açıkladı. İbrahim Görener de "Tefsiri Oluşturan Sorular ve Tefsir Formlarının Oluşum Süreci" başlıklı tebliğinde, her tefsirin bir yazılış sebebinin, bir amacının, bir dilinin ve hedef kitlesinin olduğundan bahisle, bu açıdan tefsirlere baktığımızda onları daha iyi anlayabileceğimizi ifade etti. Müfessirin bilgi birikimi ve benimsediği yöntem de unutulmamalıdır. Bu zaviyeden bakınca her tefsirin diğerlerinden farklı bilgi, yorum ve niteliklere sahip olmasını doğal karşılamak gerekecektir. Tefsiri oluşturan sorular ise, *kelime bilgisi*, *nüans bilgisi*, *fıkhî konular*, *tarihsel arkaplan bilgisi*, *nasih-mensuh*, *esbab-ı nüzul*, *nere-de-ne zaman (leyli, nehârî, şitâî, sayfî, vs.)* alanlarından gelebilir. Ayrıca tefsiri meydana çıkaran şu sorulardır: *Kur'ân'ı nasıl müdafa edebilirim? (icaz bilgisi)*, *Kur'ân'ın edebî zevkine nasıl ulaşabilirim? (edebî tefsir)*, *Kur'ân'ı hayatıma nasıl tatbik edeyim? (sosyolojik tefsir)*, *Kur'ân'daki ... kavramı ne anlam taşır? (Konulu tefsir)* ve *Kur'ân'da bilimsel veriler var mı? (Bilimsel tefsir)* vs. Süleyman Karacelil de tebliğinde ("Müfessirin Kur'ân'ı Tefsirinde Etkili Unsurlar ve Müfessirin Yönteminin Tespiti"), Görener'in ele aldığı meseleye farklı bir açıdan yaklaştı. İlk önce Kur'ân tefsirinde müfessiri etkileyen âfâkî ve enfüsî nedenlerin nasıl ortaya çıktığını sorgulayan Karacelil, enfüsü nedenler olarak *kişisel özellikler*, *uzmanlık*, *amaç* ve *zühhd ve takvayı*, âfâkî nedenleri de *Kur'ân'ın Metni ve Kur'ân'dan Kaynaklanan Nedenler* ve *Çağ ve Zamanın Yapısı -Toplumsal Etkiler* olarak ikiye ayırdı. O, bu unsurlar çerçevesinde, tefsirin ve tefsir usûlünün nasıl oluştuğunu açıkladı.

Bu seneki toplantıda tefsir yapma ve tefsir çeşitleri üzerinde yoğunlaşma vardı. Hafta ortasında (Çarşamba) öğlene kadar yapılan oturumlarda da bu ağırlık hissedildi. İlk oturumun birinci tebliğini Talip Özdeş sundu: "Kültür ve Ortak Zihniyetin Yoruma Etkisi Açısından Rivayet ve Dirayet Tefsirleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". Özdeş'e göre Kur'ân'ın yorumunda etkili olan sosyo-kültürel faktörlerin yanında hadis ve rivayetler, fıkıh, tefsir, lügat, felsefe, mantık, kelâm ve tasavvuf gibi insani ürünler zamanla merkezî konuma getirilerek Kur'ân'ın önüne geçirilmiştir. Bu disiplinler aracılığı ile Kur'ân'a lafızcı ve parçacı bir yöntemle yaklaşılmış, âyetlerin bağlantılı olduğu sebep ve olgular yeterince analiz edilmemiş, her meslek sahibi ve ekol kendince önemli gördüğü

âyetleri esas alarak sistemini kurmuştur. Rivayet ve dirayet tefsirleri adını verdiğimiz eserler de bu durumlardan yeteri kadar nasibini almıştır.

Mustafa Özkan, biraz farklı bir konuyu, “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde –XIII-XV. Yüzyıl– Yapılmış Kur’ân Tercümelere”ni anlattı. Zeki Duman ise, Kur’ân kıraatinde tarihsel bir hatayı düzeltmenin peşinde idi. Duman, “Tefsir ve Te’vilin Temel İlkeleri Açısından Secavendî’nin Manaya Tesir Eden Önemli Üç Hatası” adlı tebliğinde Kur’ân’ı tilavet sırasında durma yerlerini belirleyen Secavendî (öl. 560/1165)’nin Yusuf sûresi 24, Bakara sûresi 284 ve Tevbe sûresi 128. ayetlerindeki hatalı işaretlemelerini anlattı.

İkinci oturumun konusu Kur’ân’ın mezhebi yorumlarına ayrılmıştı. Sunulan iki tebliğ de Sünni dünyanın az itibar ettiği, dolayısıyla da az bildiği iki yaklaşımı ele aldı. Mustafa Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri” adlı çalışmada, Şîî tefsire karşı ideolojik bir yaklaşımın sürdüğünü, halbuki Şia’nın bazı noktalarda daha önde olduğunu belirttiikten sonra Şîî tefsir ve tabakat literatüründen artık istifade edilmesi gerektiğini önerdi. Mehmet Ünal da “Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı”nı anlattı.

Perşembe günü sabahı ilk oturum, konulu tefsire ayrılmıştı. İlk söz, “Günümüz Tefsir Çalışmalarında Yeni bir Yöntem: Konulu Tefsir Metodu” isimli tebliği ile Şahin Güven’in idi. O, bu metodun tanımı, ortaya çıkışı ve diğer yöntemlere göre avantajlarını anlattı. Ardından Bilal Gökür, “Sistematik Konulu Tefsir: Hedef, İmkân ve Sınırları” tebliğiyle bu metod üzerinde tahlile devam etti. O, öncelikle ‘konu bütünlüğü’ kavramı ile onunla zorunlu irtibatı olan ‘münasebât ilmi’ne ve ‘Kur’ân kavramları’na odaklandı. Bu arada geçmişte ve modern dönemde bu konuda çalışma yapanlar ve iki dönem arasındaki anlayış ve yaklaşım farkını da ortaya koymaya çalıştı. Sonuç olarak, Konulu Tefsir düşüncesi aslında sanıldığı aksine modern bir düşünce değil ama modern bir uygulamadır. Ahkâmü’l-Kur’ân ve Kasasü’l Kur’ân literatürü birer konulu tefsirdir. Fakat klasik anlamdaki uygulamaları, ahkam ve kasas gibi konularla sınırlı iken modern uygulamada alan alabildiğine genişler. Kur’ân’ın bahsettiği her mevzu, hatta insanın modern anlamda konu edindiği her şey, Konulu Tefsirde gündeme gelmektedir. Her şeye rağmen bu tür tefsirin başlı başına bir metod olup olmadığı meselesi henüz karara bağlanmamış, kabul ve reddedenlere göre uygulama alanı bulmuştur. Hatice Arpağuş konulu tefsirin uygulaması niteliğinde bir örneği ele aldı: “Kur’ân Perspektifinden Yaratılış İtibariyle Kadına Bakış”. Başta Nisâ sûresi 1. âyet olmak üzere ilgili ayetlerin dil ve yorum açısından değerlendirilmesini yaptıktan sonra, bu konudaki geleneksel ve yeni yorumları sıraladı. Ona göre, Kur’ân’da yaratılış (ve tabii ki kadının yaratılması) konusundaki mücmelliğin sebebine ilişkin üç ihtimal vardır: 1. Okuyucu bu mesele hakkında ayrıntılı bilgiye sahiptir; 2. Söz konusu meseleyle ilgili ayrıntılar o anda Kur’ân’ın ehemmiyetine işaret ettiği nokta açısından gerekli değildi; 3. Bu tür konular beşer lisanının eksik kaldığı gaybî şeylerdir. Fakat hepsinden öte,

Arpaguş'un savunduğu ana fikir, Kur'an'da bu konunun ele alınışı kadının yaratılışı süreç ve biçimi bağlamında değil, onun psikolojisini ve Allah'ın kudretini belirtme amaçlı olduğuydu.

Toplantının ateşli tartışmalarının olduğu bir oturum da bu idi. Konulu tefsire yönelik eleştiriler, Kur'an'ın tertibi, konularının tespiti ve tasnifi ile ilgili çekinceler ve kadın konusundaki İslam düşüncesinin malum kaygan zemini, burada da gündeme oturdu. Elbette yeni metotların faydası inkar edilemez, ancak anlaşılana o ki, tefsire hizmet etmeyi amaçlayan metotlara yönelik çekinceler, büyük oranda Kur'an'ın mevsukiyetini koruma endişesinden kaynaklanıyor. Günümüz Kur'an-tefsir-usûl konularındaki tartışmaların özünde bu düzlemde cereyan ettiğini söyleyebiliriz.

Bu sabahki ikinci oturumda Kur'an'ın dil yapısı ele alındı. Halil Çiçek, "Kur'an'da Anlam Zenginliği"ni ele alırken, Necmettin Gökür tebliğini "Kur'an Dilinde Ehl-i Kitab Kültürünün İzleri: Sosyo-Linguistik Bir Yaklaşım" konusuna ayırmıştı. Anlam zenginliğini imkan ve nitelikleri açısından geniş bir perspektiften ele alan Çiçek, Kur'an'ın bu bakımdan üstün oluşunun Arap dilinin özelliğinden değil bizzat kendi yapısından kaynaklandığı fikrinden hareketle söz konusu zenginliği ikiye ayırdı: 1. Bir lafız, cümle veya ayetin çok manayı içermesi (*cevâmi'u'l-kelim*); 2. Bir cümleye birçok farklı mananın verilebilmesi. Gökür ise, çalışmanın adından da anlaşılacağı üzere, Kur'an'ın Mekke-Medine nüzul ortamını ve dönemin dinî-kültürel yapısını tahlil ettikten sonra, Yahudi ve Hristiyan dinî kültüre ait dilsel izleri aradı. Mevzu Kur'an ve dile gelmişken toplantının son oturumunda bu konuda sunulan iki tebliğe daha değineceğim. Bunlardan birincisi Ali Bulut'un "Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Belâgatın Rolü -Tevriye Sanatı Örneği", ikincisi de Ahmet Yüksel'in "Kur'an'da Ritmik Yapı" adlı tebliği idi.

Perşembe gününün üçüncü ve son oturumunda çağdaş dönem tefsir çalışmaları değerlendirildi. İlk olarak Abdullah Emin Çimen, 20. yüzyılın başlarında Suriyeli meşhur alim, siyasetçi, ıslahatçı ve yenilikçi Şeyh Tâhir el-Cezâirî (ö. 1338/1920)'nin tefsirci kişiliğini anlattı ("Tâhir el-Cezâirî'nin Mufessir Kimliği (Kur'an Anlayışı)"). Birçok düşünür ve müellifi derinden etkilemiş, mezhebi bağnazlıktan uzak bir kişi olan Cezâirî, bilindiği kadarıyla Beyzâvî'nin tefsirine en son haşiye yazan kişidir. Mehmet Çiçek ise, "Geçmişin Kozmos'undan Kaotik Çağdaşlığa: Tefsir Bağlamında Bir Çözümleme Denemesi" adlı tebliğinde, Kur'an ve onu kendisine konu edinen Tefsir ilmi açısından, 'Herhangi bir bilim oluşturmak ne demektir?', 'Bilim oluşturmak, salt bilgi dünyasına ait bir girişim ve çaba mıdır yoksa var oluşumuza ait bir şuur hali midir?', 'Paradigma-sınıflama ilişkisi nedir?' gibi sorulara cevap vermek ve bu amaçla güncel durumla ilgili tespitler yapmak gibi hayli zihni faaliyet gerektiren zor bir konuyu seçmişti. Geçmişle çağdaş durum arasında karşılaştırma imkanı sunabilmek için de

Molla Fenari ve Fazlurrahman'ı örnek almıştı. Şüphesiz her tebliğin bir değeri vardı, ancak konuyu tartışması ve geliştirdiği paradigma açısından bu tebliğ, toplantının en çok beğenilen tebliğlerinden birisi idi. Günün son tebliğinde ("Tefsir Akademisinin Türkiye Serüveni") Ömer Kara, İlahiyat fakültelerinin kuruluşundan itibaren günümüze kadar tefsirin Türkiye serencamını hikaye etti. Ona göre, tefsir akademisi; başlangıç (1960-82), gelişme (1982-95), sonuç (1995-2005) ve yeni dönem (2005'den sonrası) olmak üzere dört devreye ayrılır. Yetişen hocaları, ortaya konan bütün Kur'ân ve tefsir çalışmaları ile gerçekten büyük bir ilmi birikime sahip olan Türkiye'deki tefsir akademisi, sorunları ile birlikte gelecekte söz sahibi olmayı vaat etmektedir.

Bu seneki Kur'ân ve Tefsir Akademisi'nin son günü (Cuma) sabahleyin üç tebliğin sunulduğu tek oturum vardı. Onları yukarıda ilgili tebliğlerle birlikte değerlendirdiğimiz için yeniden söz konusu etmiyoruz. Öğleden sonra ise beş günlük yoğun ve yorucu çalışmanın değerlendirmesine sıra gelmişti. Elbette değerlendirme, eleştiri ve öneri tarzında birçok değerli fikir dile getirildi. Tefsir terminolojisinin netleştirilmesi, Kur'ân'ı anlamının ne olduğunun ortaya konulması, bir çalıştay olduğu için çok farklı konular yerine bir ya da iki konu üzerinde yoğunlaşılması, yeni yetişen bilim insanlarına öncelik verilmesi, Türkiye dışındaki çalışmaların gündeme alınması, diaspora Türkçesi'nin de seslendirilmesine imkan verilmesi gibi bir çok teklif yapıldı. Burada bu seneki çalışmalara yurt dışından (Viyan Üniversitesi) katılan Ednan Aslan'ın bir iki düşüncesine yer vererek bitirelim: "Dünyanın bütün üniversitelerinde en aktüel konu Kur'ân'dır. Böylesi ciddi bir durum karşısında İslam dünyasının özellikle Türkiye bilim çevrelerinin dünya 'pazarı'na çıkaracak nesi vardır? Doğrusu bu toplantı ile sınırlı olmak üzere pek bir şey göremedim. Anladığım kadarıyla bilinen öğretilerin öğretilmesi çabası devam etmektedir. Ancak 'tefsirin konsepti, içerik ve amacı nedir, tefsir nereye doğru gidiyor?' gibi önemli soru ve sorunların öncelikli ve detaylı bir şekilde halledilmesi gerektiğini düşünüyorum...".

Bilindiği üzere ülkemizde 1986 yılında başlayan Kur'ân ve tefsir sahasındaki bilimsel toplantılar hem mahiyet hem kemiyet olarak giderek artış göstermiş ve daha sonra da her yıl tekrar edilen seri toplantılar haline dönüşmüştü. Halen ülkemizde intizamlı olarak devam eden üç toplantı vardır. Bunlar, 1995 yılından beri Fecr Yayınevi'nin her yıl bir şehirde yaptığı 'Kur'an Günleri' ve Kur'ân sempozyumları; İSAV (İslami Araştırmalar Vakfı)'ın 1998 yılından beri düzenli olarak yürüttüğü sempozyumlardır. Üçüncüsü de İlim Yayma Vakfı'nın maddi desteğiyle yürütülen **Kur'ân ve Tefsir Akademisi**dir. Bunların dışında zaman zaman ilmi toplantılar düzenleyerek katkılarına sürdüren fakülteler ve başka kuruluşları da anmalıyız. Elbette söz konusu faaliyetlerin her birinin kendine özgü nitelikleri vardır. Kur'an ve Tefsir Akademisi'nin atölye çalışması (ya da çalıştay) yöntemini tercih etmesi ilk dikkati çeken yanındır. Bu çalıştayın önceliklerinden birisi de yeni yetişen bilim insanlarına yer vermektir. Düzenleme heyeti doktora ve üzeri ça-

lışma yapan elemanlara öncelik vereceğini ilan etmiştir. Umarız bütün bu toplan-  
tılar, ülkemiz adına dünyadaki İşlam düşüncesine Kur'ânî bir katkı ve tefsir bili-  
mine akademik bir destek sađlar.

***Nazariyetu'n- Nahvi'l-Kur'anî, Ahmet Mekkî el-Ensâri,  
Daru'l-Kible li's-Sekafeti'l-İslamiyye, Mekke 1405h., 187  
sayfa.***

Sabri TÜRKMEN\*

Kur'an-ı Kerim'de ilk etapta yerleşik Arap dili gramer kurallarına aykırı gibi görünen bir takım ifadeler yer almaktadır. Bu ifadeler, Kur'an'ın indirilmesinden çok daha sonraları ilmi bir disiplin haline gelmiş olan Arapça'nın gramer kurallarına göre değerlendirildiğinde bir takım yanlış tutumlar içerisine girilebilmektedir. Nitekim Kur'an'ın indiği dönem içerisinde Arapça'nın belirli anonim kuralları vardı, ancak bu kurallar sistematik bir şekilde belirlenmemiştir. Dolayısıyla daha sonraki dönemlerde oluşturulmuş kurallardan hareketle Kur'an'da geçen bazı ifadelerin Arapça'nın gramer yapısına aykırı olduğunu söylemek yanlış bir yaklaşımdır.

O halde yapılması gereken Kur'an metnini gramere ilişkin meselelerde temel kaynak olarak kabul etmek ve bütün nahiv kaidelerini Kur'an'a arz etmektir. Halbuki klasik nahiv kurallarında bunun aksi istikamette bir metot izlenmiştir. Nahiv kurallarının çoğu öncelikle Arap şiirlerinden çıkarılmış, Kur'an arka planda kalmıştır. Kur'an-ı Kerim'i birinci sıraya alıp şiiri ikinci sıraya koymak, her iki kaynaktan çıkan sonuçlar birbiri ile çatıştığında çok önem arz etmektedir. Kaynaklar birbiri ile çatıştığında Allah kelamı olan Kur'an nassını kul sözü olan şiirden daha önde tutmamız icap eder. Bunu sağlayabilmek, Kur'an'a ve nahiv ilmine hizmet edecek, birçok yanlış yorum ve kanaatlerden kurtulmamıza sebep olacaktır.

Nahiv kurallarının Kur'an esas alınarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği fikrine tarih süreci içerisinde çokça dikkat çekilmiş ancak bu görüşler mazinin derinliklerinde kalmıştır. Dolayısıyla geçmişteki ulemanın bu konudaki yaklaşım-

\* Dr., DİB Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı, sabriturkmen@hotmail.com.

larına işaret ederek çağdaş ilim adamlarının görüşlerini aktarmak meselenin ehemmiyetini ortaya koymak açısından önem arz etmektedir. Prof. Dr. Ahmet Mekki el-Ensârî'nin Nazariyetu'n-Nahvi'l-Kur'anî adlı eseri mezkur konuda modern dönemde yazılmış olan önemli çalışmalardandır. İhtisas Eğitim Merkezinde okuduğumuz yıllarda kıymetli bir dostumla tercüme ettiğimiz bu eser,<sup>1</sup> araştırmanın muhtevası, metodu, sebepleri, hedefi, nahivcilerin kıraatlerle ilgili konumuna bakış, nahvin dayandığı kaynaklar ve bazı ilim adamlarının birtakım mütevatir kıraatlerle ilgili şüpheleri ve bunlara verilen cevapları ihtiva eden giriş (s.13-33) ve üç bölümden oluşmaktadır.

Birinci bölümde (s.35-47) Kur'an'ın nahiv kurallarını oluşturmada esas alınması gerektiğinin pek çok ilim adamı tarafından dile getirildiği ifade edilmiş ve bu nazariyeyi ilk seslendiren kişinin Ebu Zekeriyya el-Ferra (v. 207/822) olduğu belirtilmiş ve onun mezkûr konuda "Kur'an dili, kesinlikle Arapça'nın en fasih tarzıdır." ve "Delil olma açısından, Kur'an şiiirden daha fasih ve daha güçlüdür." dediğine dikkat çekilmiştir. El-Ferrâ'dan sonra tarih süreci içerisinde daha bir çok ilim adamının Kur'an'ın nahiv kurallarını tespit etmede ölçü olması gerektiğine ve muhkem kıraatlere itibar etmek gerektiğine dair açıklamalarda bulduklarına dikkat çekilmiş ve bunlardan, İbn Haleveyh (v. 370, h.); Ebu Amr ed-Dani (v.444, h.); İbn-i Hazm (v.456, h.); el-Kuşeyri (v.475, h.); el-Harîrî (v. 516, h.); el-Fahru'r-Râzî (v.606, h.); İbnu'l-Munîr (v.633, h.); ed-Demâmîni (v.827, h.); İbni Cezeri (v.833, h.); Suyuti(v. 911, h.)gibi alimlerin mezkur konuda söylediklerinden alıntılar yapılmıştır.

Yazar, geçmişte bu konuyu dile getiren ilim adamlarının söz konusu nazariyeyi sadece dile getirmekle yetindiklerini, buna bazı örnekler verdiklerini, ancak kuvveden fiile geçmediklerini belirtmiş ve ortaya somut bir şeyin konamadığından yakınmıştır.

Eserin ikinci bölümü (s.47-71) nazariyenin özü ve temel dayanaklarına ayrılmış, Kur'an nahvinin, nahivcilerin kabul edip benimsedikleri kısım ve nahivcilerin kabul etmedikleri kısım olmak üzere başlıca iki kısımda ele alındığı ifade edilmiştir. Nahivcilerin yedi kıraat hakkındaki konumlarına detaylı bir şekilde yer verilmiş ve onların çelişkili tutumlarına dikkat çekilmiştir. Müellif, nahivcilerin Kur'an ayeti yerleşik gramer kuralına uyuyorsa kabul ettiklerini, yoksa bir şekilde ayeti tevil yoluna gittiklerini veya ona gizli veya açık bir şekilde karşı çıktıklarını dile getirmiş, buna dair örnekler vermiştir. Yazar bu tutumun yanlış olduğunu belirterek, yapılması gereken hususun nahiv kurallarının muhkem Kur'an naslarına uygun olarak düzeltilmesi olduğu tezini ileri sürmektedir.

Yazar, üçüncü bölümde (s.71-141) asıl hedefini somutlaştırmış ve kıraatlerin nahve göre değil de nahvin kıraatlere göre tahsis edilmesi gerektiğini belirterek

<sup>1</sup> Ahmed Mekki el-Ensârî, Nazariyetu Nahvi'l-Kur'an, (Kur'an'ın Nahiv Nazariyesi), Terc. Sabri Türkmen-Mehmet Köse, Konya 2002.

nahiv kurallarını başından sonuna kadar Kur'an naslarına arz etmiştir. Nahiv kuralı Kur'an naslarıyla uyduğu zaman, onları kabul etmiş, uyumadığı durumlarda nahiv kuralını düzelterek kayıt altına almıştır.

Müellif yaptığı çalışmayı örnekler vererek somutlaştırmıştır. Arap gramerinde yerleşik olan kuralı zikretmiş sonra da onların nasıl düzeltilmesi gerektiğini belirtmiştir. Konunun önemine binaen yazarın verdiği kırk örnekten birkaçını maddeler halinde burada zikretmenin konuyu vuzuha kavuşturmak için yeterli olacağı kanaatindeyiz.

1-“Cer edeni tekrar etmeksizin, zahir ismin mecrur zamire atfedilmesi caiz değildir.” Bu kuralın şu şekilde değiştirilmesi gerekir: **Cer edeni tekrar etmeksizin, zahir ismin mecrur zamire atfedilmesi caizdir.**

2-“Nesirde muzafın, mefulu bih, zarf, car-mecrur gibi unsurlarla muzafun ileyhten ayrılması caiz değildir.” Bu kuralın şu şekilde değiştirilmesi gerekir: **Nesirde muzaf ile muzafun ileyh arasının mef'ûlu bih ile ayrılması caizdir.**

3-“سواء” kelimesinin mansup okunması çirkin bir lügattir. En uygun olanı merfu okumaktır.” Bu kural şöyle olmalıdır: “سواء” kelimesini merfu okumak caiz olduğu gibi, mansub okumak da caizdir. Her iki okunuş da varid olmuştur. Nasb okunmasında kubuh söz konusu değildir.

4-“Muzari fiil, cevap yerinde bulunmaksızın, “ف” harfinden sonra gelirse ancak merfu olur. Mensup olarak kullanılması zayıf bir görüştür, hatta lahn(hata)'dır.” Bu kural şöyle değiştirilmelidir: **Muzari fiil cevap yerinde olmaksızın “ف” harfinden sonra gelirse bu durumda daha çok merfu olmak üzere her iki kullanım şekli de caizdir. Mansub olarak kullanılması az olmakla birlikte, zayıf veya hatalı bir kullanım değildir.**

5-“İstisna-i müferrağ (kendisinden istisna yapılan şeyin zikredilmediği istisna)'ın olumlu cümlede kullanılması caiz değildir.” Bu kuralın şöyle düzeltilmesi gerekir: **İstisna-i müferrağ'ın olumlu cümlede kullanılması caizdir.**

6-“Mütekellim “ي”sını “مصرحي” gibi yerlerde fetha okumak vaciptir. Kesre okunması caiz değildir.” Bu ifadelerin şöyle düzeltilmesi gerekir: **“مصرحي” gibi yerlerde mütekellim “ي”sı çoğu zaman fetha okunur. Bazen kesra okunduğu yerler de vardır.**

7-“كل” kelimesi mefulu bih gelerek nekreye muzaf olamaz.”

Ne yazık ki Sibeveyh de كل'nin mefulu bih olarak nekreye muzaf olmasını hoş karşılamamış, zayıf olarak nitelemiştir. Bu kuralı şöyle düzeltmek gerekir: **“كل” kelimesinin mefulu bih olarak nekreye muzaf olması caizdir.** Müellif “كل” kelimesinin Kur'an-ı Kerim'de 37 yerde mefulu bih olarak nekreye muzaf olduğunu zikretmiş ve sadece En'am suresinde bile bunun çok örneklerinin olduğunu şöylece delillendirmiştir:

(En'am, 25) وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا (En'am, 80) ; يَرَوْنَ أَنَّهُمْ يُؤْمِنُونَ بِهَا (En'am, 101) ; وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ (En'am, 111) قَبْلًا (En'am, 146) ; وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قَبْلًا (En'am, 146) ; وَعَلَى الدِّينِ هَادُوا حَرْمَنَا كُلَّ ذِي ظَفَرٍ

bilecek küçük bir araştırma yapan herkesin rahatlıkla ulaşabileceği onlarca ve yüzlerce delilin bulunduğunu söylüyor. Ancak hedefinin şiir ile istişhad olmadığını öncelikli olarak Kur'an'la ilgilendiğini ifade ediyor.

8-“ماؤة” lafzı müfred kelimeye izafe edilir. Onun cemi olan kelimeye izafe edilmesi caiz değildir.” Bu kuralın şöyle değiştirilmesi gerekir. **ماؤة kelimesi çoğunlukla müfred kelimelere izafe edilir. Bazen cemi kelimeye de izafe edildiği olur.**

Yazar bu öneriyi de mütevatir yedi kıraatten ikisine istinaden yapıyor ve (Kehf, 25) لَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا ayetini örnek veriyor. Ayrıca İbni Malik'in Şerhu'l-Kafiye'sinde el-Kisâi'nin kıraatine dayanarak mezkur lafzın bazen cem'e izafe edilebileceği söylediği ifade edilmiştir.

Yazar yukarıda bir kısmına işaret ettiğimiz kurallardan kırk kuralın düzeltilmesi gerektiğini belirterek bunlara örnekler vermiş ve yukarıdaki örneklerin bir kaçında kısmen aktarmaya çalıştığımız açıklamalarda bulunmuş ve yapmış olduğu öneriyi delillerle desteklemiştir.

Müellifimiz çalışmanın sonunda genel bir değerlendirme yapmış, nasıl ki İbni Malik'in nahivdeki elfiyesi, Eşmûni'nin nahivle ilgili eseri denildiğinde bu eserler nahvi de sarfı da içeriyorsa kendisinin de nahiv kurallarının düzeltilmesinden maksadının nahiv ve sarf kurallarının her ikisiyle de ilgili olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, kıraatlere karşı çıkma hususunda Basra ekolünün Kufe ekolünden önde olduğunu dile getirmiştir. Kıraatlere yönelik tutuma karşı susmanın caiz olmadığından hareketle müellifin böyle bir kitabı yazmaya ihtiyaç duyduğu anlaşılmaktadır.

Hulasa, müellifimiz bu eserde nahvin doğuşu, gelişimi, özü ve temel esaslarını konu edinmiş, düzeltilmesini istediği 40 nahiv kuralını bir bir ele almış ve önerdiği kuralı zikretmiştir. Daha sonra genel bir değerlendirme yaparak tespit ve önerilerini aktarmıştır. Eserine bir de sonuç yazan müellif burada çalışmanın temelini oluşturan 40 nahiv kuralını özetlemiştir.

Bu eser, klasik nahvin genel çerçevesine ilişmemektedir. Bilakis nahiv kurallarını genişletmekte, onlara destek sağlamakta ve onları en güvenilir kaynak olan Kur'an nassı ile belirlemektedir. Nahivde uzman olan alimlerin nahiv konusunda içtihat kapısının açık bulunduğunu, nahiv kurallarından bir kısmın hatalı ve kusurlu olduğunu, nahvin zor bir ilim dalı olup kolaylaştırmanın gerekli olduğunu itiraf etmeleri bu konuda emek sarf etmeye kendini adanmış bir çok ilim ehlini ciddi katkılar sağlamaya sevk edecektir.

Bu çalışmanın, sahasında yapılmış uygulamalı müstakil ilk eser olması, Kur'an-ı Kerim'in nahiv ile olan münasebetini ve olması gereken konumunu vurgulaması açısından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz.