

T.C.
NECMETTİN ERBAKAN ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

Şİİ GELENEKTE FELSEFE KARŞITLIĞI: MEKTEB-İ
TEFKİK ÖRNEĞİ

SİNAN YILMAZ

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

DOÇ. DR. ÖMER FARUK ERDEM

KONYA-2024

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	iv
KISALTMALAR.....	vi

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı	1
2. Araştırmanın Önemi	2
3. Araştırmanın Yöntemi	3
4. Araştırmanın Kaynak ve Sınırları	3
5. İran Şîî Geleneğinin Siyasî Boyutu	4
6. İmâmiyye Şîası'nın Din Anlayışının Şekillenmesinde Belirleyici Ekoller	9
6.1. Ahbârîler	9
6.2. Usûlîler	12

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİÎ GELENEKTE FELSEFEYE YAPILAN ELEŞTİRİLER

1. Şîîlik-Felsefe İlişkisi.....	16
1.1. İsfahan Okulu	17
1.2. İsfahan Okulu Sonrası.....	22
2. Bireysel Felsefe Eleştirileri.....	23
3. Ekol Yönelimli Felsefe Eleştirileri.....	32
3.1. Ahbârî Ekolü'nde Tasavvuf Eleştirisi.....	38
3.2. Ahbârî Ekolü'nde Felsefe Eleştirisi	44
4. Tefkîk Ekolü	57
5. Tefkîk Ekolü'nün Başlıca Temsilcileri	67
5.1. Seyyid Mûsâ Zerâbâdî Kazvînî (ö. 1934)	68
5.2. Mirza Mehdî İsfahânî (1886-1946).....	69
5.3. Şeyh Müctebâ Kazvînî (1901-1966).....	72
5.4. Mirza Cevâd Âğâ Tehrânî (1904-1989)	74
5.5. Şeyh Hâşim Kazvînî (1891-1960)	75
5.6. Mirza Ali Ekber Novkânî (ö. 1951).....	76
5.7. Şeyh Muhammed Bâkır Melekî Miyâncî (1906-1998)	77
5.8. Şeyh Gulâmhüseyn Mehâmî Bâdkûbeî (ö. 1954)	77
5.9. Seyyid Ebu'l-Hasen Hâfizîyân (1903-1981)	78
5.10. Şeyh Ali Ekber İlâhiyân Tonkâbinî (ö. 1961).....	78
5.11. Muhammed Rızâ Hakîmî (ö. 2021).....	79
5.12. Seyyid Câfer Seydân (d. 1934).....	80
5.13. Tefkîk Ekolü'nün Diğer Temsilcileri	81
6. Ahbârî Ekolü-Tefkîk Ekolü İlişkisi	83
6.1. Ahbârî Ekolü ve Tefkîk Ekolü'nün Ayırışan Yönleri	83
6.2. Ahbârî Ekolü ve Tefkîk Ekolü'nün Benzeşen Yönleri.....	86

İKİNCİ BÖLÜM

TEFKİK EKOLÜ'NDE FELSEFE KARŞITLIĞI

1. Tefkîk Ekolü'nde Felsefenin Konumu	90
1.1. Tefkîk Ekolü'ne Göre İslâm Felsefesinin Mahiyeti	90
1.2. Tefkîk Ekolü'ne Göre İslâm Felsefesinin Meşruiyeti Sorunu	94
1.3. Tefkîk Ekolü'nün Felsefeye Yönelik Düşüncelerine Yapılan İtirazlar	106
2. Tefkîk Ekolü'nün Tercüme Hareketlerine Yönelik Eleştirisi	109
2.1. Tercüme Hareketlerine Kısa Bir Bakış	109
2.2. Halifelerin Tercümelerdeki Maksatları	111
2.3. Kültürel Etki	116
3. Tefkîk Ekolü'nün Din-Felsefe İlişkisine Yönelik Eleştirisi	121
3.1. Din-Felsefe İlişkisine Kısa bir Bakış	121
3.2. Tefkîk Ekolü'nde Din-Felsefe İlişkisi	124
3.3. Hakîmî'nin Tabâtabâî'ye Yönelik Düşüncelerine Yapılan İtirazlar	136
3.4. Din-Felsefe İlişkisi Açısından Gazâlî-Tefkîk Ekolü İlişkisi	138
4. Tefkîk Ekolü'nde Tevîl Eleştirisi	140
4.1. Tevîl Meselesi	140
4.2. Tevil Eleştirisi	144

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFKİK EKOLÜ'NÜN NEFS, BİLGİ VE VARLIK KAVRAMLARI BAĞLAMINDA FELSEFE ELEŞTİRİLERİ

1. Nefs Eleştirisi	156
1.1. Antik Yunan'da Nefs Anlayışı	157
1.2. İslâm Filozoflarında Nefs Anlayışı	158
1.3. Tefkîk Ekolü'nün Nefs Anlayışı	162
1.4. Tefkîk Ekolü'nün Filozofların Nefs Anlayışına Yönelik Eleştirisi	166
1.5. Tefkîk Ekolü'ne Yapılan İtirazlar	175
2. Akıl Eleştirisi	178
2.1. İslâm Filozoflarının Akıl Anlayışı	178
2.2. Tefkîk Ekolü'nde Akıl Eleştirisi	181
2.2.1. Işık Olan Akıl	181
2.2.2. Fitrî Akıl	194
2.3. Tefkîk Ekolü'ne Yapılan İtirazlar	200
3. Bilgi Eleştirisi	207
3.1. İslâm Felsefesinde Bilgi Anlayışı	207
3.2. Tefkîk Ekolü'nde Bilgi Eleştirisi	210
3.3. Tefkîk Ekolü'ne Yapılan İtirazlar	220
4. Varlık Eleştirisi	223
4.1. İslâm Felsefesinde Varlık-Mahiyet Anlayışı	223
4.2. Türsel Benzerlik Eleştirisi	227
4.3. Varlığın Asaletine Yönelik Eleştiri	230
4.4. İştirak Meselesine Yönelik Eleştiri	239
4.5. Vahdet-i Vücûd Meselesine Yönelik Eleştiri	250
4.5.1. Vahdet-i Vücûd Meselesi	251
4.5.2. Vahdet-i Vücûd Eleştirisi	253
5. Nedensellik Meselesine Yönelik Eleştiri	260
5.1. Nedensellik Meselesi	260
5.2. Nedensellik Eleştirisi	262
6. Tefkîk Ekolü'nde Âlem Tasavvuru	272
Sonuç	276
Kaynakça	280



ÖNSÖZ

İnsanı diğer canlılardan ayıran temel özellik onun akıl sahibi bir varlık olmasıdır. Bu özellik onun yalnızca bedensel arzularla yetinmemesine, başka arayışlara da girmesine sebeptir. Akletme gücü ile insan, varlığı, evrenin ilkelerini, bu ilkelerin arkasındaki nedenleri anlamaya ve anlamlandırmaya çalışır. Bunun yanında insan kendi varlığına ve benliğine de bir anlam vermek ister.

İnsanın hakikate yönelik bu çabasına dinler belli ölçülerde cevap verirler. Fakat dinlerin verdikleri cevaplar sınırlıdır. Bu sebeple insanın akletme gücüne dayanan felsefe ortaya çıkmıştır. Felsefe kimi zaman dini de bir kaynak olarak kullanabildiği gibi ondan bağımsız olarak varlığın ilkelerini tutarlı ve sistemli bir şekilde ortaya koymaya çalışır.

Yazıyla kayıt altına alınan felsefi etkinliğin kaynağı insanlık tarihine nispeten oldukça geç bir döneme denk gelmektedir. Buna karşın antropolojik çalışmalarla ortaya konulduğu üzere insanlık tarihinin oldukça uzun bir geçmişe dayanması, en azından sözlü geleneğe dayanan felsefi etkinliğin tarihinin de uzun olması gerektiği sonucuna bizleri götürmektedir.

Ancak felsefenin tarihsel süreç içinde sorunsuz olarak varlığını sürdürdüğünü söylemek hata olur. Bir başka deyişle felsefe sürekli iniş ve çıkışlar yaşamış ve farklı formlarda günümüze kadar gelebilmiştir. Felsefi düşünceler bazen sistemsel açıdan bizzat filozofların kendisi tarafından eleştiriye maruz kalmış, bazen de söz konusu düşünceler dine bir rakip ve düşman olarak algılanmış ve bu sebeple eleştirilmiş ya da reddedilmiştir.

İslam dünyasının Sünnî coğrafyasında felsefeyi eleştiren kişi ve gruplar olduğu gibi Şîî coğrafyada da felsefeyi eleştiren kişi ve gruplar vardır. Bu çalışmanın amacı günümüz İran Şîî havzasındaki felsefe karşıtı kişi ve grupları ele almaktır.

Kanaatimizce Şîî dünyada felsefi etkinliğin yoğun olduğuna ve felsefe karşıtı eğilimlerin çok az olduğuna ya da hiç olmadığına yönelik güçlü bir anlayış hakimdir. Ancak hakikat bunun aksini bizlere göstermektedir. Bir başka deyişle Şîî dünyada güçlü bir felsefe geleneği olduğu gibi güçlü bir felsefe karşıtlığı da bulunmaktadır. Bu karşıtlık Ahbârîler gibi hem tarihin geçmiş dönemlerinde varlığını sürdürmüş hem de Mekteb-i Tefkîk gibi ekoller vasıtasıyla günümüzde varlığını sürdürmektedir.

Şîî gelenekte felsefe karşıtlığını ele aldığımız bu çalışma giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde İran Şîî geleneğinin siyasî yapısına ve İmâmiyye Şîası'nın din anlayışına dayanan iki ekol olarak Ahbârî ve Usûlî ekollerine işaret edilmiştir. Bunda amacımız söz konusu gelenekteki eleştirilerin hangi tarihsel dönem ve ekollere ait olduğunun daha net anlaşılmasıdır.

Çalışmanın birinci bölümünde öncelikle Şîîlik-felsefe ilişki ele alınmıştır. Akabinde herhangi bir ekolün “resmi görüşü” olmadan bireysel nokta-i nazardan felsefeyi eleştiren kişilerin bazılarına işaret edilmiştir. Bundan sonra ise ekol yönelimli felsefe eleştirilerine geçilmiştir. Bu amaçla ilk olarak Ahbârî Ekolü’nün eleştirileri ele alınmış, daha sonra ise çalışmamızın örnekleme olan Tefkîk Ekolü’ne giriş yapılmıştır. Bu bölüm Ahbârî-Tefkîk Ekolü karşılaştırması ile bitirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde Tefkîk Ekolü’nün felsefe karşıtlığına yer verilmiş ve bu ekole göre felsefenin meşruiyeti sorgulanmıştır. Daha sonra sırasıyla bu ekolün tercüme hareketlerine, din-felsefe ilişkisine ve tevil anlayışına yönelik düşüncelerine değinilmiş ve bölüm bitirilmiştir.

Çalışmanın üçüncü bölümünde ise Tefkîk Ekolü’nün insan, bilgi ve varlık anlayışlarına değinilmiştir. Bu ekolün varlık anlayışında filozoflara yönelttiği Tanrı ile insan arasındaki türsel benzerlik eleştirisi, filozofların nefis anlayışları, Tefkîk Ekolü’nün insandan bağımsız olarak kabul ettiği akıl ve bilgi anlayışları bu bölümün başlıca konularını oluşturmuştur. Daha sonra bu ekolün âlem tasavvuru ile çalışma bitirilmiştir.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında ve olgunlaşmasında hiçbir şekilde maddi ve manevi desteğini esirgemeyen kıymetli hocalarıma minnettarım. Bu amaçla başta danışman hocam sayın Doç. Dr. Ömer Faruk Erdem’e, kıymetli hocalarım Prof. Dr. Tahir Uluç’a, Prof. Dr. Doğan Kaplan’a, Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Sami Özdil’e ve adlarını anmadığım diğer hocalarıma ve çalışma arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

Sinan Yılmaz

Konya-2024

KISALTMALAR

- bk. : Bakanız
c. : Cilt
çev. : Çeviren
ed. : Editör
h. : Hicri
h.ş. : Hicri Şemsi
Hz. : Hazret-i
M.Ö. : Milattan Önce
ö. : Ölüm tarihi
s. : Sayfa
t.s. : Basım tarihi yok
TDV : Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
thk. : Tahkik eden
vb. : Ve benzeri
vd. : Ve diğerleri

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

İslam dünyasının erken dönemlerinde başlayan çeviri hareketleriyle felsefe eserleri İslam kültür ve coğrafyası ile buluşmuş ve Fârâbî (ö. 399/950), İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi önemli filozoflar vasıtasıyla güçlü bir felsefî etkinlik ortaya çıkmıştır. Fakat bu felsefî geleneğin savunucuları olduğu kadar Gazâlî (ö. 505/1111) gibi eleştiricileri de aynı şekilde varlığını sürdürmüşlerdir.

Araştırmamızın konusu olan “Şîî Geleneğe Felsefe Karşıtlığı: Mekteb-i Tefkîk Örneği” hem felsefe hem de onu eleştiren eğilimler ile sıkı bir ilişki içinde olduğundan her iki yaklaşımın görüşlerinin doğru biçimde anlaşılabilmesi gerekmektedir. Fakat felsefeyi savunan ve onu eleştiren düşünceler siyasî ve kültürel ortamlarla da ilişkili olduğundan, öncelikle bu ortamlara işaret edilmesi önem arz etmektedir. Dolayısıyla felsefeyi savunan ve eleştiren yaklaşımlara geçmeden önce Şîî geleneğinin oluşum aşamalarına işaret edilecektir. Bu aşamada Şîî gelenekteki siyasî ve kültürel süreç takip edilecektir. Siyasî süreç olarak Şîîlikte bir dönüm noktası niteliğinde olan Büveyhîler (932-1062), Safevîler (1501-1736), her ne kadar Şîî olmasa da dinî ulemânın güçlendiği Kaçar Hanedanlığı (1796-1925), İran’ın yakın geleceğini şekillendiren iki ayrı devlet Pehlevî Hanedanlığı (1925-1979) ve İran İslâm Devrimi (1979) kısaca incelenecektir. Dinî süreç olarak ise İran’da dinî düşüncüyü etkileyen iki temel ekol Usûlîler ile Ahbârîler ele alınacaktır. Daha sonra ise Şîî geleneğinin felsefe ile olan ilişkisi daha ziyade İsfahan Okulu özelinde ele alınacaktır.

Siyasî ve kültürel ortamlara işaret edildikten sonra Şîî gelenekteki felsefe karşıtı yaklaşımlara değinilecektir. Bu aşamada ilk olarak bireysel olarak yapılan felsefe eleştirileri ele alınacaktır. Kimi Şîî düşünürler, herhangi bir ekolün (Usûlîler ya da Ahbârîler) resmi görüşünü yansıtmaksızın felsefeyi kendi zaviyelerinden eleştirmişlerdir. Örneğin Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Kutbuddîn Râvendî (ö. 573/1177), Ayetullah Burûcerdî (ö. 1961) ve Ayetullah Sâfî Golpâyegânî (ö. 2021) gibi isimler felsefeyi çeşitli açılardan eleştirmişlerdir.

Bireysel olarak felsefeyi eleştiren şahsiyetlere işaret edildikten sonra ekol yönelimli felsefe eleştirilerine değinilecektir. Şîî geleneğe belli bir ekol temelinde felsefeyi eleştiren iki ekol Ahbârî Ekolü ve Tefkîk Ekolü’dür. Tarihsel önceliğe sahip Ahbârîler dini anlamada akli bütünüyle dışlamışlardır. Muhammed Emîn el-Esterabâdî’nin (ö. 1033/1624) temellendirdiği bu ekol, her ne kadar yaygın ve sistemli olmasa da ondan önce de Şîî geleneğe mevcuttu. Fakat Ahbârîliğin metodunun titiz bir şekilde ele alınması ve bağımsız bir ekol haline gelmesi Esterabâdî vasıtasıyla olmuştur. Bu ekolün Esterabâdî dışında Muhammed et-Tâkî (ö.

1070/1659), Muhsin Feyz el-Kâşânî (ö. 1090/1679), Muhammed Tâhir Kummî (ö. 1098/ 1687) gibi temsilcileri de vardır. Bu kişilerin felsefe ve tasavvufa yönelik dışlayıcı ve eleştirel tutumları bu aşamada ele alınacaktır.

Şîî gelenekte Ahbârî Ekolü dışında felsefe karşıtlığını açık biçimde ortaya koyan ikinci ekol Tefkîk Ekolü'dür. Bu ekol, Şîî düşüncesi ile iç içe girmiş olan felsefî düşüncenin tam karşısında kendisini konumlandırır ve bir bütün olarak felsefeyi eleştirip dışlayan bir iddia ile ortaya çıkar. Bu ekole göre “beşerî ilimler” olarak adlandırılan felsefe, bütünüyle dinî ilimlerden ayrılmalıdır. Çünkü felsefe bütünüyle “ithal” bir bilgi olup İslâm düşüncesi ile hiçbir ilişkisi yoktur.

Tefkîk Ekolü, temsilcileri bakımından yaklaşık bir asırlık modern bir harekettir. Fakat ekolün temsilcileri tarihsel olarak kendilerini İslâm'ın ilk dönemlerine dayandırmaktadır. Bu ekolün temsilcileri arasında Seyyid Mûsâ Zerâbâdî Kazvînî (ö. 1934), Mirza Mehdî İsfahânî (ö. 1946), Mirza Alî Ekber Novkânî (ö. 1951), Şeyh Hâşim Kazvînî (ö. 1960), Muhammed Rızâ Hakîmî (ö. 2021) gibi kimseler vardır.

Tefkîk Ekolü'nün eleştirisi özellikle klasik İslâm felsefe geleneğinde tartışılıp ele alınan konuları kapsamaktadır. Bu çerçevede ekolün eleştirilerini iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi yaptıkları pratik felsefe karşıtlığıdır. Daha çok dinî kaygıların ön planda olduğu ve söylemsel boyutu oluşturan bu karşıtlıkta ekol, İslâm felsefesinin mahiyetini ve meşruiyetini sorgular. İkincisi ise yaptıkları teorik felsefe karşıtlığıdır. Bu bağlamda tercüme hareketleri, tevil meselesi, din-felsefe ilişkisi, nefis, akıl ve ilim, varlık ve mahiyet gibi felsefî konuları aklî ve dinî olarak temellendirerek felsefî yaklaşımı reddetme eğilimi sergilemişlerdir. Onların ortaya koyduğu bu iki yönlü felsefe eleştirisi çalışmamızın içeriğini oluşturacaktır.

2. Araştırmanın Önemi

Ülkemizde ilahiyat alanında Şîî dünyaya yönelik yapılan akademik çalışmaların daha çok tefsir, hadis, İslam tarihi ve mezhepler tarihi bağlamında yapıldığı, daha azının ise bu gelenekteki felsefî-tasavvufî düşünceye yönelik yapıldığı tespit edilmiştir. Üstelik felsefî düşünceye yönelik yapılanların da yalnızca bir filozof yahut bir problem ekseninde yapıldığı gözlemlenmiştir. Fakat bu gelenekteki felsefe karşıtı eğilimlerin, bütüncül ve felsefi açıdan değerlendirilmesi henüz yapılmamıştır.

Bu çalışmanın temel amacı/iddiası yaygın bir inanış olarak Şîîlik ile felsefenin iç içe olduğu anlayışına bağlı olarak, İran'da felsefe karşıtı bir eğilim olmadığı anlayışını/ön kabulünü sorgulamaktır. Bu ön kabul, Seyyit Hüseyin Nasr gibi Şîî felsefecilerin “Gazâlî'den sonra felsefenin Sünnî dünyadaki gibi Şîî dünyada akamete uğramadığına, kendisine yurt olarak

Şîî dünyasını seçtiğine” yönelik düşünceleriyle pekiştirilmiştir.

Ancak pek çok münferit eleştirilerin yanında özellikle Ahbârî Ekolü ile Tefkîk Ekolü, bu yaygın kanaatin aksini ispatlamakta ve felsefe karşıtı bir söylem ortaya koymaktadır. Bunun yanında genel olarak Şîî düşüncede, özelde ise Tefkîk Ekolü bağlamında İran’da ciddi tartışmalar olmasına rağmen ülkemizde bu geleneğe ait felsefe karşıtlığını ele alan müstakil bir akademik çalışmaya rast gelmedik. Felsefe eleştirilerinin ele alındığı bir çalışma olarak ilk akla gelebilecek Fatih Toktaş’ın yapmış olduğu *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* adlı doktora çalışması bu gözlemimize aykırılık teşkil etmemektedir. Çünkü söz konusu çalışma daha çok Gazâlî merkezinde Sünnî dünyada yapılmış eleştirileri ele almaktadır.

Temel amacımız olan “Şîîlikte felsefe karşıtı eğilimlerin ya olmadığı ya da çok cılız olduğu ön yargısını sorgulama”da kendimiz için iki hedef belirledik. Bunlardan birincisi mezhepsel kaygılar gütmekten -çünkü amacımız Şîî mezhebini eleştirmek ve bu mezhebe karşı Sünnî mezhebini yüceltmek değildir- mümkün olduğunca objektif bir şekilde, felsefe karşıtı kişi ve grupların kendi argümanları ve eserleri üzerinden felsefe eleştirilerine işaret etmektir. İkinci hedefimiz ise bu felsefe eleştirilerinin tutarlılığını sorgulamaktır. Çünkü bakıldığı zaman bu eleştirilerin çoğu dinsel reflekslerle yapılmış, gerçeklikten kopuk olan eleştirilerdir. Bu sebeple zaman zaman onların yaptığı felsefe eleştirileri hem karşıt argümanlarla hem de tarafımızca eleştiriye tâbi tutulmuştur.

3. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız nitel bir çalışmadır. Bu çalışmada literatür taraması, anlam ile metin arasındaki ilişkiyi kavramayı amaçlayan yapı-söküm ve yorumlama yöntemleri esas alınacaktır. Söz konusu çalışmada öncelikle geleneğin yapısı tespit edilecek ve bu yapının felsefe ile ilişkisi ele alınacaktır. Daha sonra bu gelenekte felsefeyi eleştiren şahıs ve ekoller tespit edilecek, ardından yaptıkları eleştirilerin içeriği mümkün olduğunca eleştiri yapanların bakış açısına sadık kalarak aktarılmaya çalışılacaktır. Sonra örneklem olarak ele almayı planladığımız Tefkîk Ekolü’nün felsefe tasavvuru ve akabinde çeşitli felsefi konu ve problemlere yönelik yaklaşımları ekolün anlayışı çerçevesinde ele alınacaktır. Bunun yanında ekole yapılan itirazlar ele alınacak ve ekolün klasik İslâm filozofları hakkındaki iddiaları yorumlanacak ve eleştiriye tâbi tutulacaktır. Aynı yöntem Tefkîk Ekolü’nün nefis, bilgi ve varlık hakkındaki düşüncelerinin ele alındığı üçüncü bölümde de takip edilecektir.

4. Araştırmanın Kaynak ve Sınırları

Ülkemizde Şîî gelenekteki felsefeyi eleştiren kişileri ele alan çalışmaların azlığı ve bunun yanında Tefkîk Ekolü’nün ülkemizde henüz bilinmemesi, bu açıdan Türkçe

kaynaklardan faydalanmamızı sınırlı hale getirmiştir. Görebildiğimiz kadarıyla Tefkîk Ekolü'ne dair Türkçede yer alan ender çalışmalardan biri, Ğulâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî'nin eseri olan ve Tahir Uluç tarafından Türkçeye çevrilen *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni* (Mâcerâyî Fikr-i Felsefî der Cihâni İslâm) adlı üç ciltlik kitabın üçüncü cildinin 17. bölümüdür. Ayrıca Tahir Uluç ile Reza Akbari tarafından yazılan "Günümüz İran'ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış" adlı makalede Tefkîk Ekolü'ne felsefe karşıtı bir ekol olarak işaret edilmiştir. Bunların dışında ekolün temsilcisi Muhammed Rızâ Hakîmî'ye ait olan ve Türkçeye çevrilen *Batı Güneşi* (Hurşîd-i Mağrib) ve *İslâm Bilim Tarihi* (Dâniş-i Müslimîn) adlı eserler bulunmaktadır.

Yabancı dillerde ise özellikle Farsça ve bunun yanında İngilizce ve Arapçada yazılan doğrudan "Tefkîk Ekolü" başlığını taşıyan iki yüzü aşkın kitap, makale, söyleşi, bildiri ve gazete yazısı mevcuttur. Bunların dışında Tefkîk Ekolü başlıklı olmayan, fakat içeriğinde söz konusu hareketi ele alan daha genel çalışmalar mevcuttur. Tefkîk Ekolü ile ilgili yapılan bu çalışmaların bir kısmının Tefkîk Ekolü'nü savunan, bir kısmının da eleştirip reddeden bir tutuma sahip olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin Muhammed Mûsevî tarafından yazılan "Mekteb-i ki Tefkîk-i Tefkîk Neyâft!" adlı makale Tefkîk Ekolü'nü eleştiren bir mahiyete sahiptir. Buna karşın Hudâyâr Hânî tarafından yazılan "İşâre-i be Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Bâb-i Me'ârif-i Beşerî" adlı makale ise bu ekolü savunan bir karaktere sahiptir.

Tefkîk Ekolü'nü gerek savunan gerekse eleştiren makaleler gibi bu ekol hakkında yazılan kitapların da benzer bir yaklaşım sergilediği görülür. Bunun yanında ekolün temsilcilerinin bizzat yazdığı pek çok eser mevcuttur. Bunu örneklendirmek gerekirse Müctebâ Kazvînî'nin beş cilt hâlinde kaleme aldığı *Beyânü'l-Furkân*, Muhammed Rızâ Hakîmî'nin *Mekteb-i Tefkîk*, Mirza Mehdî İsfahânî'nin *Ebvâbü'l-Hüdâ*, Mirza Cevâd Âğâ Tehrânî'nin *Arif ve Sûfî Çi Mi Gûyend?* adlı eserleri zikredilebilir.

Tefkîk Ekolü'ne getirilen eleştirilere örnek olarak ise Hasan İslâmî'nin *Ru'yâ-i Hulûs'u*, Muhammed Mûsevî'nin *Âyin û Endîşe'si*, İrşâdî Neyâ'nın *Ez Medrese-i Me'ârif tâ Encumen-i Hüccetiye ve Mekteb-i Tefkîk'i* gösterilebilir. Buna karşılık ekolü savunan mahiyete sahip çalışmalar arasında Mikdâd Nebedî Rızevî'nin yazılan *Mekteb-i Şeyhiyye*, editoryal bir çalışma olan *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, Abbâs Şâh Mansûrî tarafından yazılan *Ma'rifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî* gibi eserler mevcuttur.

5. İran Şii Geleneğin Siyasî Boyutu

Siyasî gelişmelerden ve toplumsal ortamdan soyutlanmış fikrî bir geleneğin oluşumu mümkün olmadığından, araştırma konumuzun tam olarak anlaşılabilmesi için bu aşamada Şii

geleneğin siyasî boyutuna işaret etmeyi gerekli görmekteyiz. Bu amaçla İran-Şîî geleneğinde etkili olmuş bazı devletler kısaca inceleme konumuz olacaktır.

Sâsânî dönemindeki gibi “İrak-ı Acem” olarak tanımlanan¹ günümüz İran bölgesinde kurulan Büveyhîler (962-1062) Şîî mezhebine mensupturlar.² Büveyhîlerin en geniş sınırlarına ulaştığı dönem Adudüddeve (978-983) dönemidir. Onun temel amacı monarşik bir yönetim oluşturmaktır.³

Büveyhîler hanedanlığı soy bakımından kendilerini Sâsânîlere dayandırır. Bu amaçla İmâdüddeve'nin kardeşi Rüknüddeve (943-976), yaptırdığı madalyonun üstüne Pehlevice “Şehînşâh'ın (Krallar Kralı) ihtişamı yücelsin”⁴ yazdırırken, Sâsânî hayranlığını sürdüren oğlu Adudüddeve, aynı ifadeyi bastırdığı sikkelerde kullanmış ve Sâsânî devlet geleneğindeki pek çok uygulamayı geri getirmiştir.⁵

Mezhep olarak bakıldığında Şîî olan Büveyhîler'in, Zeydiyye Mezhebi ile On iki İmam Şîîliği'nden hangisine mensup olduğu kesin olmamakla birlikte, On İki İmam Şîîliği ihtimalinin daha güçlü görüldüğü düşünülmektedir. Fakat bu hanedanlık, Şîî olmasına rağmen Abbasi Halifesi ile ilişkilerini sürdürmüş ve gerilemekte olan Abbâsî Halifeliği'nin 110 yıl kadar devam etmesini sağlamıştır.⁶

Büveyhîler döneminde gördüğü desteğin de etkisiyle Şîî hadis literatüründen temel eserlerinin yazıldığı görülmektedir. Örneğin, en büyük Şîî hadis külliyyatını yazan Ebu Ca'fer Muhammed b. Yakûb el-Küleynî (ö. 329/941) bu dönemde eserini meydana getirmiştir. Yine Şîîlik açısından önemli ulemâdan Şeyh Sadûk olarak bilinen İbn Bâbaveyh el-Kummî (ö. 381/991), kelam âlimi Muhammed el-Ukberî (ö. 412/1022) gibi kimseler bu döneme denk gelirler. Fakat bu dönemdeki ulemâ kapsayıcı bir Şîî siyasî düşüncesinden çok imâmet, gaybet gibi Şîîliğin temel meselelerindeki şüphelere cevap vermeye yoğunlaşmıştır.⁷

Büveyhîlerden sonra önemli bir Şîî devleti olarak Safevîler (1501-1736) ortaya çıkmıştır. Bu devlet, tasavvufî bir yapıya sahip olan Erdebîlî Tarikatı'nın siyasallaşıp güçlenmesi

¹ Gene R. Garthwaite, *The Persians* (Malden: Blackwell Publishing, 2005), 118-124.

² Garthwaite, *The Persians*, 127; Heribert Busse, “Iran Under the Bûyids”, ed. N. Frye Richard, *The Cambridge History of Iran 4* (2007), 250-251.

³ Busse, “Iran Under the Bûyids”, 269-273.

⁴ Rüknüddeve'nin madalyonun üstüne yazdırdığı bu ifade Sâsânî hükümdarlarının kullandığı bir uygulamaydı. Örneğin Sâsânî hükümdarı I. Şapur (239/40-270/2) hükümdarlığı esnasında ele geçirdiği Nusaybin, Urfa ve Antakya gibi bölgelerdeki halkın farklı milliyet ve dinlere mensup olmasından dolayı yaptırdığı madalyonun üstüne “İranlıların ve İranlı olmayanların krallar kralı” yazdırmıştır. Bk. Mehmet Alıcı, “İslâm Öncesi İran'da Dinî Düşünce”, *İran Düşünce Tarihi*, ed. Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi (Ankara: İram Yayınları, 2019), 26.

⁵ Garthwaite, *The Persians*, 127-128.

⁶ Garthwaite, *The Persians*, 127; Busse, “Iran Under the Bûyids”, 250-251.

⁷ Hakkı Uygur, “İran'da Şîî Siyasî Düşüncenin Evrimi”, *İran Tarihi*, ed. Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi (Ankara: İram Yayınları, 2019), 204.

neticesinde “Şeyh”likten “Şah”lığa bir geçişle ortaya çıkmıştır. Bu tarikatın kurucusu -nesebi konusunda bir kesinlik bulunmayan- Şeyh Safiyüddin İshak Erdebî’dir (ö. 735/1334).⁸

Bu tarikatın siyâsî ve dinî bir anlamın ifadesi olarak “Kızılbaş” adını alması ise Şeyh Cüneyd’den (ö. 864/1460) sonra başa geçen Şeyh Haydar (ö. 893/1488) dönemine denk gelir. Şeyh Haydar, müritlerinin ayırt edilebilmeleri için “On İki İmam”ı temsilen, on iki dilimli kırmızı bir başlık taktırmış ve bundan sonra tarikatın müritleri “Kızılbaş” olarak anılmışlardır. Bu başlık aynı zamanda “Tacu’l-Haydariyye” olarak da adlandırılır.⁹

Şeyh Cüneyd ve oğlu Şeyh Haydar, Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan (1452-1478) ile iyi ilişkiler kurmuştur.¹⁰ Fakat daha sonra bu devletle arası bozulunca Şeyh Haydar’ın ailesi İran bölgesine sürülmüş ve oğlu Şah İsmail 13 yaşına geldiğinde devlet kurma girişimlerine başlamıştır. Şah İsmail, Tebriz’de 1501 tarihinde resmi olarak Safevî hükümdarlığını ilan etmiştir.¹¹

Safevîlerde I. Şah Abbas (1587-1628) döneminde Kızılbaşlar etkisizleştirilmiştir. Bu aynı zamanda tasavvuf ve felsefeye de büyük bir darbe olmuştur.¹² Daha sonra başa geçen Şah Sultan Hüseyin (1694-1722) döneminde -her ne kadar hükümdarın kendisi bizzat felsefe karşıtı olmasa da- Ahbârî din adamlarının etkisiyle hadis, tefsir ve fıkıh üzerine daha fazla yoğunlaşmak adına medreselerde felsefe öğrenimi kısıtlanmıştır.¹³

Safevîlerden sonra bir Türk hanedanlığı olarak kurulan Kaçarlar (1796-1925) ise daha çok çeşitli ıslahlarla, gerisinde kaldığı Avrupa’yı takip etmek durumunda kalmıştır. Ayrıca hanedanlık merkezi bürokrasi bakımından da zayıf idi. Bu yüzden daha çok aşiret reislerine, din adamlarına, büyük tüccarlara ve toprak ağalarına güvenmek zorundaydı.¹⁴

Kaçarlar döneminde devlet ile ulemâ ilişkisi Safevîler’e göre belirgin bir farklılık taşımaktaydı. Safevî hükümdarları yedinci imam kabul edilen Musa Kazım (ö. 745 /799) vasıtasıyla kendi soylarını doğrudan Hz. Peygamber’e dayandırmışlardır. Fakat Kaçarlar ise

⁸ Esgar Haydarî, “Mezheb-i Şeyh Safiyüddin Erdebî”, *Tarih-i der Âyine-i Pejûheş* 4 (1389), 64-66.

⁹ Doğan Kaplan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 29-30.

¹⁰ Akkoyunlularla bu tarikatın ilişkisi Şeyh Haydar’ın babası Şeyh Cüneyd döneminde başlamıştır. Şeyh Cüneyd tarikatın lideri olarak posta oturmak istemiş ve sırasıyla Bursa’ya (Osmanlı), Konya’ya (Karamanoğulları Beyliği) ve İçel’e (Memlükler) gitmiş ancak bunların hiçbirinden onay alamayınca Samsun’a (Canik Beyliği) gitmiştir. Daha sonra Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan onu Amed’e davet etmiş ve kız kardeşi ile evlendirmiştir. Bu evlilikten Şeyh Haydar dünyaya gelmiş, Uzun Hasan, Şeyh Haydar’ı kızı ile evlendirmiş ve ondan da Şah İsmail dünyaya gelmiştir. Böylece bu tarikat Akkoyunlu devletinin resmi varislerinden biri haline gelmişlerdir. Bk. Kaplan, “Şiîliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiîleştirme Politikaları”, 184-185.

¹¹ Abdülmuttalib Abdullah, “Din ve Devlet der Asr-ı Safevî”, *Rehyâft-i İnkılâbi İslâmî* 1 (1386), 100-101.

¹² Faruk Sümer, *Safevî Devleti’nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992), 147-158.

¹³ Andrew J. Newman, *Safavid Iran Rebirth of an Persian Empire* (Londra: I.B. Tauris, 2006), 104-116.

¹⁴ Ervand Abrahamian, *A History of Modern Iran* (London: Cambridge University Press, 2008), 8-16.

soy iddiasında bulunamamış, bunun yerine “Allah’ın yeryüzündeki gölgesi” unvanını benimsemişler ve “On İki İmam’ın temsilcisi olma” unvanını ulemâya bırakmışlardır.¹⁵ Böylece din adamları sıfatıyla Şîi ulemâ da manevî ve hukukî rehberler olarak toplum nazarında saygı görmüş, “İmamların Temsilcileri” olarak “humus” adı altında vergi almıştır.¹⁶

Güçlenen dinî ulemâya karşı Kaçarlar ise Şîilik üzerinden kendilerine dinî bir hava vererek bunu dengede tutmaya çalışmışlardır. Kendilerini Şîilik ve Kur’ân’ın koruyucusu, mü’minlerin komutanı ve Hz. Ali kılıcının kını olarak ilan etmişlerdir.¹⁷

Kaçarlardan sonra başa geçen Pehlevî (1925-1979) hanedanlığına bakıldığında ise bu devletin bütün amacının “İran milleti” düşüncesine dayanan ulusçu bir devlet kurmak olduğu görülmektedir.¹⁸ Rızâ Pehlevî, Batı’nın ilerlemesinin taklit edilmesini ülkesi için amaç edinmiş ve çeşitli yenilikler getirmiştir.¹⁹ Bu amaçla Kameri Takvim yerine Güneş Takvimi’nin kabul edilmesi (1306 h.ş.), İran Dil Akademisi’nin kurulması (1314 h.ş.), -her ne kadar Kum medreselerindeki öğrenciler direnseler de- kılık kıyafete düzenleme getiren Şapka Kanunu’nun çıkarılması (1314 h.ş.)²⁰ onun getirdiği bazı yeniliklerdir.

Şah Muhammed Pehlevî döneminde (1941-1979) ise şahın elini güçlendiren şey artan petrol gelirleriydi. Bu gelirler şahın hareket alanını genişletmiş ve şah Kızıl Devrim’i²¹ önlemek amacıyla 1963’te Beyaz Devrim²² adıyla büyük bir reform paketi açıklamıştır. Fakat bu paket ulemânın tepkisini çekmiş ve güçlü bir muhalif kanadı oluşturacak ulemâ ile şahın karşı karşıya

¹⁵ Gülşen Yağır Ahmetoğlu, “Ulemanın Etkisi Bağlamında Kaçarlar Dönemi Din-Devlet İlişkileri”, *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı’ndan İslâm Devrimi’ne*, ed. Osman Karacan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 536.

¹⁶ Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 8-16. Adem Arıkan, “Homs (Humus)”, *Modern İran Ansiklopedisi* (Ankara: İram Yayınları, 2022), 1/354-358.

¹⁷ Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 15-20.

¹⁸ Fûâd Pûrârîn vd., “Reza Şah ve Modernizasyon-i İran, Zıddiyet-i bâ Mezâhir-i Ferhengî-i İslâmî-i İran”, *Târihnâme-i Harezmi* 1 (1394), 8-9.

¹⁹ Pûrârîn vd., “Reza Şah ve Modernizasyon-i İran, Zıddiyet-i bâ Mezâhir-i Ferhengî-i İslâmî-i İran”, 4-8.

²⁰ Rıza Şah öncelikle “Kolâh-i Pehlevî” adlı şapkayı erkeklere zorunlu kılmıştır. Fakat Türkiye’ye seyahatinden sonra Atatürk’ten etkilenen şah, Pehlevî şapkasını da yasaklamış ve onun yerine kenarları fütürlü, “Kolâh-i Şâpû” olarak meşhur olan şapkayı erkeklere zorunlu kılmıştır. Bk. Nasrullah Pürmuhammedî Emleşî vd., “Ta’yîrât-i Ferhengî der Dovre-i Atatürk ve Reza Şah”, *Faslnâme-i Târih-i Revâbit-i Hâricî* 64 (1394), 100-101.

²¹ İran’da komünist faaliyetler özellikle Kuzey İran’da etkili olan ve 1920’de kurulan, Rusya Bolşevik Partisiyle sıkı bir ilişkisi olan *İran Komünist Partisi*’dir (Fırke-i Komünist-i İran/Persian Communist Party/PCP). Gilan Sovyet Cumhuriyeti’nin 1921’de yıkılmasından sonra bu parti merkezini Tahran’a taşımış ve burada geniş bir taban bulmuştur. Fakat Rıza Şah taç giydikten kısa bir süre sonra bunları bastırmıştır. Bundan sonra *Hozehs* adıyla özellikle Kuzey İran’da faaliyetlerine devam etmişlerdir. Bk. M. Reza Ghods, “The Iranian Communist Movement Under Reza Shah”, *Middle Eastern Studies* 26 (1990), 506-512.

²² Beyaz Devrim (İnkılâb-i Sefid) Muhammed Rıza Şah tarafından 1963’te başlatılan ulusal kalkınma programıdır. Bu programa göre toprak reformuyla kırsalda yaşayan köylülerin toprak sahibi olması, büyük toprak sahiplerinin sermaye aktarımının teşvik edilerek endüstrileşmenin gerçekleştirilmesi, eğitim sisteminin güçlendirilmesiyle okuryazarlık ve modernleşmenin sağlanmasıdır. Beyaz olarak adlandırılması kansız ve şiddetsiz bir şekilde uygulanmasının amaçlanması sebebiyledir. Bk. Burcu Ermeydan, “Beyaz Devrim”, *Modern İran Ansiklopedisi* (Ankara: İram Yayınları, 2022), 1/123-127.

gelmesine sebep olmuştur. Ayrıca Beyaz Devrim, ülke çapında beklenen büyük gelişmeyi de gerçekleştirememiştir.²³

Bu dönemde Humeynî'nin “önlenemez yükselişi” 1963 Aşure Anmaları programı neticesinde şaha söylediği sözlerden²⁴ sonra hedef noktasına gelmesiyle başlamıştır. Bundan sonra Humeynî yaptığı eleştiriler neticesinde göz altına alınmış,²⁵ sonrasında sırasıyla Türkiye, Necef ve Fransa'ya sürgüne gönderilmiştir.²⁶

Devrim gerçekleşince Humeynî, 1 Nisan 1979'da İran İslâm Cumhuriyeti'ni ilan etmiş; daha sonra 2-3 Aralık 1979'da yeni devletin anayasasını referandum ile kabul etmiştir. Böylece 1906 Anayasası hükmü kalkmış yeni Anayasa yürürlüğe girmiştir. Yeni Anayasa siyasal olarak demokratik kurumların işleyişini düzenlemekle beraber Humeynî'nin Fakih Yönetimi (*Velâyet-i Fakîh*)²⁷ doktrininin hukukî bir zemine oturtulması amacını taşımaktadır.²⁸

Bu aşamaya kadar İran siyasî geleneğinin tarihsel olarak ne tür dönüşümler yaşadığını ana hatlarıyla ele almaya çalıştık. Bu devletlerden Safevîler, Ahbârî Ekol'ün güçlendiği dönemdir. Bu ekol felsefe ve tasavvufu dışlamıştır. Safevîlerden sonra gelen Kaçarlar döneminde ise Ahbârîler zayıflamaya yüz tutmuş ve Usûlîler güçlenmiştir. Bu ekol beşerî düşünceye de bir imkân tanımıştır. Daha sonra Pehlevîler döneminde ulusçu bir devlet

²³ Abrahamian, *A History of Modern Iran*, 123-133, 140-142.

²⁴ 1963 Aşure anmalarında Humeynî, şaha şöyle seslenmiştir: “Sana nasihatte bulunuyorum efendi! Sayın şah efendi! Ey şah efendi... Bu işlerden el çekmeni öğütlerim sana! Oyuna geliyorsun! Günün birinde gitmen istenirse buna herkesin şükretmesini istemem! Eğer dikte ettiriyor ve yazıp senin eline tutuşturarak “oku” diyorlarsa üzerinde düşün biraz... Nasihatimi dinle... şah ile İsrail arasında ne ilişki var ki Emniyet Teşkilatı “İsrail'i konuşmayın” diyor! Şah İsraili mi ki?!” Humeynî'nin bu konuşması neticesinde şah, Kum kentindeki Feyziye Medresesi'ne istihbarat örgütü SAVAK'ı göndermiş ve mollalar ile öğrencileri kurşunlatmıştır. Humeynî de bu olay neticesinde tutuklanmıştır. Bu olay İran tarihine “15 Khordad Kıyımı” olarak geçmiş ve devrimi başlatacak kıvılcımı tutuşturmuştur. Bk. Mehmet Kaya, “Muhammed Rıza Şah Pehlevî Dönemi ve Modernleşme Hareketleri (1941-1979)”, *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 412-413.

²⁵ İran kanunlarınca “Ayetullah” makamındaki bir kimse hapisde tutulamazdı. Bu makam Humeynî'nin hapisten ve ölümden kurtuluşunun tek yolu idi. Bundan dolayı Milânî ve Şeriatmedârî gibi ulemanın ileri gelenleri tarafından Humeynî “Ayetullah” makamına yükseltildi. Böylece şah Humeynî'yi serbest bırakmak zorunda kalmıştır. Fakat Humeynî muhalefete devam edince 1964 yılında sürgüne gönderilmiştir. Bk. Kaya, “Muhammed Rıza Şah Pehlevî Dönemi ve Modernleşme Hareketleri (1941-1979)”, 412-413.

²⁶ Mehmet Akif Koç, “Modern İran Tarihinin Oluşumunda Tebriz'in Rolü”, *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı'ndan İslâm Devrimi'ne* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 289-293.

²⁷ Devrim Rehberi (Makam Muazzam-ı Rehberi), İran'daki en üst dinî ve siyasî makamdır. Dinî Liderlik ya da Velayet-i Fakih olarak da adlandırılır. Bu makam son karar mercii ve en üst siyasî temsilcidir. Bu makam İran Anayasası'nda “Yüce Rehberlik Makamı” olarak anılmakta ve yetkileri Anayasa kayıt altına alınmıştır. Devrim Rehberliği Makamı, Humeynî'nin yeni devletin oluşum ideolojisini yansıtan Velâyet-i Fakih düşüncesine dayanır. Bu makamdaki kişi devlette İslâm fihhının uygulanmasını denetlemek ve yürütmekle görevli “fihhın yetkilisi” (veliyi fakih) olarak sorumludur. Humeynî'den sonra Devrim Rehberi'nin seçilmesi Uzmanlar Meclisi'ne bırakılmıştır. Elif Ezgi Keleş, “Devrim Rehberliği”, *Modern İran Ansiklopedisi* (Ankara: İram Yayınları, 2022), 1/205-211.

²⁸ Elif Ezgi Keleş, “Anayasa Reformu (1989)”, *Modern İran Ansiklopedisi* (Ankara: İram Yayınları, 2022), 1/66-71.

anlayışına bağlı olarak ulemâ baskı altına alınmış, ancak İran İslam Devleti ile ulemâ tekrar güçlenmiştir.

6. İmâmiyye Şîası'nın Din Anlayışının Şekillenmesinde Belirleyici Ekoller

İmâmiyye Şîası günümüz İran'ında resmi mezhep konumundadır. Bu mezhebin tarihsel olarak fıkıh usulünde bağlı olduğu iki ekol Ahbârî ve Usûlî ekolleridir. Bu ekoller fıkıhta takip ettikleri yöntemlere göre farklılıklar göstermişler. Bu ekollerin benimsedikleri yöntemsel farklılıklar, söz konusu gelenekte felsefî düşüncenin gelişimi açısından belirleyici olmuştur.

6.1. Ahbârîler

Haberin çoğulu olan ahbâr, dış dünyada ya kendisiyle uyumlu olan bir ilişkiye karşılık gelir ya da dış dünyadaki ilişki ile uyumsuz bir kelam için kullanılır. Muhaddisler nezdinde ise ahbâr, hadisler için kullanılır.²⁹ Ancak Şîa düşüncesinde hadise daha geniş bir anlam verilmiş ve Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetlerin yanında “imamlar”ın da söz, fiil ve takrirleri hadis anlamına dahil edilerek bunlara genel olarak “ahbâr” adı verilmiştir.³⁰

İstilahî olarak bakıldığında ise “Ahbârî”, Usûlî ve ictihat ehline karşı olanlar anlamında kullanılır. “Ahbârî” ıstilahını zahirî olarak ilk kullananlardan biri Abdülkerîm Şehristânî'dir (ö. 548 /1153). O, bu ıstilahı rivayetleri takip edenler anlamında kullanmıştır.³¹ Şehristânî'den kısa bir süre sonra Abdülcelîl Kazvînî (ö. 565 /1170), “Ahbârî” ve “Usûlî” ıstilahlarını birbirinin karşısında kullanmıştır.³²

İmamiyye Şîası'nın önemli ekollerinden biri olan Ahbârî Ekolü, tarihsel olarak iki döneme taksim edilebilir. Bunlardan birincisi *Hadîşgerâyî* (Hadisçilik) dönemidir. Hicrî 4. asırda zirvesine ulaşan bu dönemde, Muhammed b. Yakup Küleynî (ö. 329 /941), Ebü'l-Hasan b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 329 /941), Şeyh Sadûk b. Bâbeveyh (ö. 381 /991) gibi kimseler tarafından Şîa düşüncesinde önemli kabul edilen temel hadis metinleri oluşturulmuştur. Hadisçiliğin esas olduğu bu anlayış küçük gaybet döneminde Şîî düşüncesinin merkezine yerleşmeye başlamıştır. Şîî fakihlerin çoğu hicrî 4. asrın sonuna kadar Kum merkezli bu

²⁹ Seyyid Câfer Seccâdî, *Ferheng-i Me'ârif-i İslâmî* (Tahran: İntişârât-i Kûmeş, 1373), 1/102.

³⁰ Mazlum Uyar, *Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000), 52.

³¹ Şehristânî, *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 150.

³² Muhsin Sabûriyân - Hamîd Pârsânyâ, “Tahlîl-i Peyrâmûn-i Ferâz-i ve Fûrûd-i Ahbâriyân”, *Pejûheş-i Târih-i İslâm ve İran Dânişgâh-i Zehrâ* 38 (1397), 90-91.

eğilimin hadişçiliğini takip etmişlerdir. Fakat daha sonra gelen şeyh Mũfid, ğrencisi şerif el-Murtazâ gibi kimselerin abalari ile bu anlayiş etkisini yitirmeye başlamıştır.³³

Ancak ifade etmek gerekir ki bu dönemdeki ulemâ için kullanılan Ahbârî sıfatı sonraki dönemlerden farklıdır. Bu dönemdeki ulemâ, muhaddis idi ve kullanılan Ahbârî sıfatı onların aklın delil olduğunu inkâr etmeleri anlamında değil, daha ziyade “masumlar”ın rivayetlerine bağlı kalmaları anlamındadır. Dolayısıyla bu kesim, genel anlamda Ahbârî olarak kabul edilirken, özel bir dũřune ekolũ anlamında kullanılan “Ahbârî” ıstılah ve sıfatı için bunlar kastedilmez. Bu kesimin ictihadı kullanmaması bu yöntemi bâtil ve gayrimeşru kabul etmelerinden dolayı değil, bu yönteme ihtiyaç duymamalarından dolayıdır. ũnkũ “imamlar”ın bu dönemdeki varlığı fakihlerin çabalarını gereksiz kılmaktadır.³⁴

İkinci dönem Ahbârî Ekolũ, ekolũn gerçek kurucusu kabul edilen Muhammed Emĩn Esterâbâdî (. 1036 /1627) ile başlar ve bir fıkıh anlayışı olarak, Kaçarlar Dönemi’nde yaşayan Mirzâ Muhammed Ahbârî (. 1233 /1818) ile son bulur.³⁵

Murtaza Mutahharî, Esterâbâdî ile ortaya çıkan bu ekolũn Avrupa’daki duyumculuğu/sensualizmi temsil edenlerle yaklaşık olarak aynı döneme denk geldiğini belirtir. Ona göre duyumcular, ilimlerde aklın delilini inkâr ederken; bu ekol de dinî ilimlerde aklın delilini inkâr etmektedir.³⁶

Mutahharî’nin de etkisiyle Francis Bacon (. 1626) ile Esterâbâdî’nin vefatlarının birbirine yakın olması sebebiyle bu ikisi arasında bir ilişki kurmaya yönelik yorumlar yapılmıştır.³⁷ Ancak bize göre bu, çok tutarlı ve isabetli bir yorum olarak grũnmemektedir.

Neticede bir fıkıh ekolũ olarak Ahbârîliğin gerçek anlamda kurulduğu dönem Esterâbâdî dnemiştir. Esterâbâdî, hocası Mirza Muhammed Esterâbâdî’nin (. 1028 /1618) bũtũn hadis ilimlerini kendisine öğrettikten sonra ondan Ahbârî Ekolũ yolunu canlandırmasını istediğini belirtir. Onun bu konudaki ifadeleri şoyledir: “O, bũtũn hadis ilimlerini bu fakire öğrettikten sonra fakire işaret etti ve dedi ki Ahbârî Ekolũ yolunu ihya et ve o yola karşı yapılan muhalefetin řũphelerini gider. Bunu ben kendim yapmak istedim. Fakat Yũce Allah bunun senin kaleminle

³³ Cihanbehş Sevâkıb, “Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usũlî bâ Te’kid-i ber Vâkoniş-i şeyh Bahâi”, *Pejũheř-i Pejũheřnâme-i Tarih-i İslâm* 9 (1392), 41-42.

³⁴ Sevâkıb, “Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usũlî”, 42.

³⁵ Sevâkıb, “Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usũlî”, 44.

³⁶ Murtaza Mutahharî, *Deh Gofar* (Tahran: İntişârât-i Sadrâ, 1382), 113.

³⁷ Muhammed Caferî - Dâvud Fâzıl Felâvercânî, “Berresî Ahbârîgerî ve İmkân-i Te’sirpezir-i Ân ez Cereyân-i Hisgerâyi Ğerb”, *Ma’rifet-i Kelâmî* 2 (1392), 66.

olmasını takdir etti.”³⁸ Esterâbâdî bu nasihatten sonra Medine’de kaldığını ve bu amaçla *El-Fevâidü’l-Medeniyye* adlı eseri yazdığını ifade eder.³⁹

Esterâbâdî’nin etkisiyle kısa bir süre içinde Ahbârî Ekolü düşüncesi İran, Irak, Hindistan ve Bahreyn gibi yerlerde yayılmış ve hicrî 11. asır ve 12. asırda yaklaşık 150 yıl boyunca Ahbârîler Şîi beldelerin neredeyse hepsine hâkim olmuşlardır. Örneğin Molla Abdullah Şusterî (ö. 1029 /1610) ve öğrencisi Muhammed Takî Meclisî (ö. 1070 /1659) İsfahan’da, Molla Halil Kazvînî (ö. 1089 /1678) Kazvin’de, Molla Muhsin Feyz Kâşânî (ö. 1090 /1679) Kâşân’da, Muhammed Tâhir Kummî (ö. 1098 /1686) Kum’da varlığını sürdürmüş bazı Ahbârîler’dir.⁴⁰

Ahbârîler’in bütün hareket noktasını “masumlar” oluşturur. Onlara göre insanlar “masum” olanlar ile sıradan insanlar olarak ikiye ayrılır. Sıradan insanların masum insanlara tâbi olması gerekir.⁴¹ Bu bakımdan Ahbârîler, yalnızca “masumlar”ın tefsirine dayanan Kur’ân hükümlerine sarılırlar ve *el-Kütübü’l-Erba’a*’daki⁴² bütün hadisleri sahih kabul ederler.⁴³

Ahbârîliğin yükseldiği Safevîler döneminde devlet, Sünnî olan Osmanlı Devleti ile rekabet hâlinde idi. Bu iki devlet açısından mezhepçiliğin belirginleşmesi, Sünnî anlayış ve yöntemlerin Safevî coğrafyasında tepkiyle karşılanmasında etkili olmuştur. Şîileri, Sünnîlerden ayıran bir ideolojiyi benimseyen Safevîler, kendi politikaları ile uyumlu bir görüntü çizen Ahbârîliği desteklemişlerdir.⁴⁴ Nitekim Esterâbâdî’nin temel iddiası Sünnîlerden alınıp Şîi fikhına dahil edilen unsurları temizlemek ve “masumlar”ın rivayetlerine dönüşü sağlamaktır.⁴⁵

Safevîler’in desteğiyle kısa zamanda güçlenen bu ekol Safevîler’den sonra zayıflamaya başlamış ve etkinliğini yitirmiştir. Fakat bu ekolün etkin olduğu yaklaşık 150 yıllık dönem, Şîi düşünce yapısını özellikle felsefe ve tasavvuf açısından derinden etkilemiştir. Mutaharrî, Ahbârîliğin aklın delillğine ve düşünsel hareketlere karşı olumsuz yaklaşımını ifade etmek maksadıyla bu ekol için Şîi gelenek içinde ortaya çıkmış “önemli” ve “tehlikeli” bir hareket olarak bahseder. Ona göre bu hareketin önünü kapatmak maksadıyla Şîi ulemeden açık ve cesur kimseler bulunmasaydı bugünkü vaziyet belirsiz olacaktı.⁴⁶

³⁸ Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhî*, 71-72.

³⁹ Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhî*, 71-72.

⁴⁰ Sabûriyân - Pârsânyâ, “Tahlîl-i Pîrâmûn-ı Ferâz û Fîrûd-i Ahbâriyân”, 97-98.

⁴¹ Sabûriyân - Pârsânyâ, “Tahlîl-i Pîrâmûn-ı Ferâz û Fîrûd-i Ahbâriyân”, 101.

⁴² *el-Kâfî*, *Men lâ yehdunefsü’l-fakîh*, *Tehzîbü’l-ahkâm*, *el-İstîbâr*.

⁴³ Hüseyin Mokyese, “Menzilet-i Akl der Sâhet-i Ma’rifet-i Dîn (Ez Ba’di Kelâmî ve Fıkhî)”, *Pejuheş-i Âyine-i Ma’rifet* 10 (1391), 147.

⁴⁴ Musâ er-Rıza Bahşî Ostâd, “Te’sîr-i Cereyânâyî Fikrî ber Âmuzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”, *Tarih-i Felsefe* 4 (1394), 76.

⁴⁵ Sabûriyân - Pârsânyâ, “Tahlîl-i Pîrâmûn-ı Ferâz û Fîrûd-i Ahbâriyân”, 90.

⁴⁶ Mutaharrî, *Deh Gofâr*, 112.

Sonuç olarak bakıldığında İmâmiyye Şîası'nda ortaya çıkmış rivayet merkezli bir ekol olan Ahbârî Ekolü, Şîî hadis literatürünün oluştuğu erken dönem ile Safevîler dönemi olarak iki temel kategoriye ayrılmaktadır. Erken dönem Ahbârî Ekolü bir ekol olmaktan ziyade “imamlar”ın rivayetlerine başvurma anlamında kullanılırken, Safevîler döneminde Esterâbâdî ile ortaya çıkan Ahbârî Ekolü ise bir hareket olarak ortaya çıkmış ve uzun süre bu gelenek içinde varlığını sürdürmüştür. Bu ekolden sonra ise Usûlî Ekolü ortaya çıkmıştır.

6.2. Usûlîler

Şîî fırkalar arasında İran'da merkezi bir düşünce haline gelen İmâmiyye Şîâsı büyük gaybetin ardından (260/874) “imamlar”ın rivayetlerini *Kütüb-i Erba'a* adı altında toplamış ve mevcut dinî hükümler bu haberler ışığında uygulanmaya çalışılmıştır. Fakat zamanla bu haberler şer'î problemleri çözmede yetersiz kalınca aklî istidlâl yöntemleri bir ihtiyaç olarak bu gelenekte görülmeye başlamıştır.⁴⁷

Aklî istidlâl yönteminin ilk savunucuları olarak bu anlamda iki isim ön plana çıkar. Bunlar aynı zamanda “kadîmeyn” olarak da adlandırılan İbn Ebû Akîl (ö. IV/X) ile İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî'dir (ö. 381/991). Bu ikisi Şîî fıkıhında, Kum merkezli hadisçilikten sonra Usûlî olarak bağımsız bir ekolün ilk öncüleri olarak kabul edilirler.⁴⁸ Bunlardan Ebû Akîl, önemli bir fıkıhçı olmasının yanında mütekellim olarak da bilinir.⁴⁹ Ayrıca metot olarak Kur'ân'ın küllî kaideleri ile meşhur hadisleri benimser, fakat haber-i vâhidi delil olarak kabul etmez. İbnü'l-Cüneyd ise daha ziyade bir fıkıhçıdır. Onun dönemi bu anlamda Şîî fıkıhı için bir hazırlık safhası olarak görülebilir. Fakat onun anlayışı fıkıh usulünde sistemli bir yöntemden ziyade eklektiktir. Ayrıca kendisi hem Ahbârîler hem de sonraki Usûlîlerce Ehl-i Sünnet yöntemi olan kıyas ve rey ile amel etmekle suçlanmıştır.⁵⁰

Söz konusu iki öncüden sonra Şîî gelenekte Usûlî yöntemi güçlendirip rivayet merkezli fıkıh anlayışının zayıflamasında etkili olan isimler Şeyh Müfid (ö. 413/1022-3), Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî'dir (ö. 460/1067).⁵¹ Bunlardan kalamcı ve fıkıhçı olan Şeyh Müfid, yalnızca rivayetlere dayanmayı uygun görmeyerek Usûlî yöntemin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bunun en önemli göstergesi onun akla verdiği değerdir.⁵²

⁴⁷ Mustafa Öz, “Usûliyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/214-215.

⁴⁸ Sevâkıb, “Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usûlî”, 45.

⁴⁹ Saffet Köse, “İbn Ebû Akîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/420-421.

⁵⁰ Uyar, *Şîî Ulemâın Otoritesinin Temelleri*, 19-21.

⁵¹ Muhammed Takî Nazarî, “Ahbârîgerî ve Te'sîrât-ı Ân der Fıkh-i Şîa”, *Misbâh* 36 (1376), 113.

⁵² Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid (d. 413/1022)* (Beyrut: Dar al-Mashreq, 1986), 49-53.

Şeyh Müfid'in talebesi olan ve aynı zamanda yaşadığı dönemde Şîî İmamiyye Mezhebi'nin fıkıh otoritesi haline gelen Şerif el-Murtazâ ise Usûlî Ekolü'nün bir diğer önemli öncülerinden biri olarak kabul edilir. El-Murtazâ fıkıh, kelam ve fıkıh usulü yanında şiirle de ilgilenmiştir. Ayrıca Mutezîle'nin dinî metinleri yorumlama yöntemini kullanmış ve haber-i vâhidi tek başına bir hüccet olarak kabul etmemiştir.⁵³ Hocasının yolunu takip eden el-Murtazâ, fikhî konularda akla önem vermiş ve dinî bir delil bulunmayan durumlarda aklın kullanılması gerektiğini savunmuştur.⁵⁴

Murtazâ'dan sonra ise onun talebesi Şeyhü't-Tâife olarak bilinen Şeyh Tûsî bu alanın öncüsü kabul edilmiştir. O, fıkıhta aklî yöntemi kullanması ve tahlil yapmasının yanında âhâd haberlere de yönelmiş ve Şîî fikhında yeni bir yolun öncüsü olmuştur.⁵⁵ Tûsî, yöntem olarak Ahbârîlerle mücadele etmiş ve onların fıkıh anlayışını eleştirmek amacıyla *'İddetü'l-Usûl* adlı bir eser de yazmıştır. Onun nazarında Ahbârî düşünce yöntemi, Kur'ân'da akla ve düşünmeye vurgu yapan ayetler tarafından yanlışlanmıştır.⁵⁶

Ancak ifade etmek gerekir ki Usûlîlerin öncüleri kabul edilen bu âlimler her ne kadar akıl/istidlal gibi kavramlara önem verseler de kıyas ve icthad gibi fıkıh usulü yöntemlerini uygun görmemişlerdir. Onlara göre bunlar Ehl-i Sünnet yöntemidir. Dolayısıyla bu anlayışın aşılabilmesi için "Hillîler" döneminin gelmesi gerekecektir.⁵⁷

Hillîler döneminde İmâmiyye fikhının önemli simaları arasında Muhakkık Hillî (ö. 676/1277), Allâme Hillî (ö. 726/1325) ve Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) gibi kimseler vardır. Bunlar vasıtasıyla Usûlî anlayış, Şîî İmamiyye düşüncesinde iyice kökleşmiştir.⁵⁸ Irak'ın merkezinde bir şehir olan Hille'ye mensup olanlara atıfla, Şîî literatürde Hille Ekolü olarak adlandırılan bu dönemin temel özelliği, Ahbârî Ekolü'nün iyice zayıflaması ve küçük gruplar arasında devam etmesinin yanında, Gulât'ın yok olma seviyesine gelmesidir.⁵⁹

Hillîlerin seleflerinden farklı olarak yaptıkları en önemli şey icthad ve müctehidliğe Şîîlik açısından meşruiyet kazandırmaları ve ona özgün bir anlam yüklemeleridir. Onlar Şîî

⁵³ Mehmet Zülfi Cennet, *Şîî/Usûlî Geleneğin Kur'an Yorumu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 51-52; Mihrdâd Abbâsî - Seyyid Ali Akâyî, "Mebânî ve Reveş-i Seyyid Murtaza der Fehm-i Ahbâr-i Âhâd bâ Tekye-i Kitâb-i Amâlî", *Sahîfe-i Mübîn* 46 (1388), 178-184.

⁵⁴ Hamidrezâ Şeriatmedârî - Murtazâ Tevekkülî Muhammedî, "Akl Gerâyî ve Nass Gerâyî der Kelâmî İslâmî (Bâ Berresîyi Dîdgâh-i Şeyh Tûsî ve İbn İdrîs)", *Pejûheş-i Pejûheşnâme-i Kelâm* 1/1 (1393), 36.

⁵⁵ Sevâkıb, "Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usûlî", 46.

⁵⁶ Şeriatmedârî - Muhammedî, "Akl Gerâyî ve Nass Gerâyî der Kelâmî İslâmî (Bâ Berresîyi Dîdgâh-i Şeyh Tûsî ve İbn İdrîs)", 37-38.

⁵⁷ Uyar, *Şîî Ulemâın Otoritesinin Temelleri*, 67-71.

⁵⁸ Nazârî, "Ahbârîgerî ve Te'sîrât-ı Ân der Fıkh-i Şîa", 113.

⁵⁹ Uyar, *Şîî Ulemâın Otoritesinin Temelleri*, 67-68.

toplumunu “müctehidler” ve “mukallidler” olarak ikiye ayırmış ve müctehidleri “imamın” yegâne temsilcisi statüsüne yükseltmişlerdir.⁶⁰

Usûlîliğin bir diğer evresi Safevîler dönemine denk gelir. Bu dönemde Şehîd Sâni olarak şöhret bulmuş Şeyh Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî (ö.966/1558) ile Şeyh Ali Kerekî (ö. 940/1533-34) öne çıkmıştır. Bu ikisi Safevî hükümdarları ile de yakın ilişkiler kurarak Hillîler dönemindeki Usûlî düşüncüyü daha da geliştirmişler ve niyâbet-i âmme⁶¹ kavramı ile Şiî toplumun problemlerini çözmeye çalışmışlardır. Fakat bunlardan Kerekî, Şiî toplumunun bilgili olan bir müctehidi taklit etmeyi zorunlu görürken, Şehîd-i Sâni (İkinci Şehid) bunu bir tercih olarak görmüştür.⁶²

Usûlî Ekol’ün bir diğer devresi Afşarlar ve Zend dönemlerinde ortaya çıkan Muhammed Bâkır el-Behbehânî (ö. 1205/1790) dönemine denk gelir. Bu dönem İmâmiyye Şiâsına Ahbârîliğin yeniden bütünüyle hâkim olduğu dönemdir. Behbehânî’nin Ahbârîler’e yönelttiği teorik ve dinin pratiği ile ilgili güçlü eleştiriler onu Usûlî Ekol’ün önde gelen şahsiyetlerinden biri yapmıştır.⁶³ Bu konumundan dolayı ona “mezhebi canlandıran”, “Şiî taifesinin temeli”, “mezhebin müceddidi”, “ictihad yöntemini canlandıran” gibi unvanlar verilmiştir. Onun özellikle *Risâletü’l-İctihâd ve’l-Ahbâr* adlı eseri, Ahbârî yöntemine karşı Usûlî yöntemini savunmada etkili olmuştur.⁶⁴

Behbehânî, Irak’taki Ahbârîlerin etkisizleşmesinde önemli bir çaba harcamış ve buralara Şiî Usûlî geleneğinin yerleşmesini sağlamıştır. Ondan önce katı bir şekilde Ahbârî anlayışın hâkim olduğu Kerbela’da kimse Usûlî yöntemi açıktan savunmaya ve usul kitaplarını açıktan taşımaya cesaret edemezken, Behbehânî ömrünün sonuna geldiğinde buralarda Ahbârî düşüncenin etkinliğini azaltmayı başarmıştır.⁶⁵ Onun ardından İmâmiyye Şiîliğinin resmi yöntemi olarak yeniden Usûlîlik benimsenmiştir. O, kendini müctehide vazifelerini öğretmeye adanmış ve iyiliği emredip kötülükten sakındırmanın müctehidin temel vazifesi olduğunu belirtmiştir. Kendisinden sonra çeşitli öğrenciler de yetiştiren Behbehânî, Feth Ali Şah dönemindeki önemli müctehidlerin çoğunu etkilemiştir.⁶⁶

⁶⁰ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 71-72.

⁶¹ Bir fıkıh terimi olan niyâbet, başkası adına iş görmek ya da başkası adına hüküm vermek gibi anlamlara gelir. Fakat ibadet alanlarından ziyade hukukî alanlar bu kapsama dahildir. Bilal Aybakan, “Niyâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/161-163.

⁶² Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 119-120.

⁶³ Mokyese, “Menzilet-i Akl der Sâhet-i Ma’rifet-i Dîn (Ez Ba’di Kelâmî ve Fıkhî)”, 146-147.

⁶⁴ Kasım Fâez - Muhammed Şerîfi, “Peydâyeş, Seyr-i Tetavvur ve Tedâvum-i Ahbârîgerî”, *Faslnâme-i Kitâb-i Kum* 11 (1393), 161.

⁶⁵ Hamid Algar, “Behbehânî, Mohammed-Bâqer”, *Encyclopedia Iranica* (Calendar of Events, 1989), IV/98-99.

⁶⁶ Sevâkıb, “Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usûlî”, 48-49.

Usûlî düşünce, Kaçarlar döneminde Behbehânî'nin Ahbârlere karşı kazandığı mücadeleden sonra -özellikle günümüz Şîî fıkıh anlayışını da derinden etkileyen- Şeyh Murtazâ Ensârî (ö. 1281/1864) ile yeniden şekillenmiştir. Ünlü bir taklit mercii olmasına rağmen oldukça münzevî bir hayat yaşayan Ensârî, muhakemesi güçlü bir fıkıhçıdır. O, belirli bir problemle ilgili görüş sunar, bunu destekleyen bütün kanıtları değerlendirir, karşı görüşü aynı titizlikle inceler ve daha sonra yeni bir pozisyon alır.⁶⁷

Bu aşamaya kadar Usûlî Ekolü'ne ve tarihsel olarak bu ekolün öne çıkan bazı şahsiyetlerine kısaca işaret edildi. Bu ekol küllî ve kategorik olarak felsefe karşıtı değildir. Bilakis Şîî İmâmiyye geleneği içinde felsefî düşüncenin gelişme imkânı bulduğu ekol, Usûlî Ekol'dür. Usûlîler içinde bir ekol olarak felsefe karşıtı tavır sergileyenler ve bireysel olarak felsefeyi eleştiren kimseler vardır. Felsefeye yönelik söz konusu eleştirilere değinmeden önce Şîîlik-felsefe ilişkisine işaret etmemiz gerekmektedir.

⁶⁷ S. Murata, "Ansârî, Shaikh Mortazâ", *Encyclopedia Iranica* (Calendar of Events, 2011), 2/102-103.

BİRİNCİ BÖLÜM

Şİİ GELENEKTE FELSEFEYE YAPILAN ELEŞTİRİLER

1. Şiilik-Felsefe İlişkisi

Şiî geleneğinin felsefe ile olan ilişkisinin klasik İslâm felsefesi döneminden günümüze kadar gelen uzun bir tarihsel dönemi kapsadığını söylemek mümkündür. Fakat bin yılı aşkın bu sürece bütün boyutlarıyla değinmek çalışmanın kapsamı ve sınırları açısından mümkün olmadığından, bizler özellikle “İsfahan Okulu” üzerinden bu ilişkiye işaret etmeye çalışacağız.

Ancak İsfahan Okulu’na geçmeden önce ifade etmek gerekir ki İran’da felsefe geleneği kesintisiz bir silsileye sahiptir. Bu silsile İbn Sînâ (ö.428/1037), Behmenyâr (ö.459/1067), Şihâbeddîn Sühreverdi (ö.587/1191), Celâleddîn Devvânî (907/1501), Sadreddîn Deştégî (ö.903/1497), Mîr Dâmâd (ö.1040/1632) ve Molla Sadrâ (ö.1050/1641) gibi büyük filozoflardan oluştuğu gibi İsfârâyînî (ö.418/1027), Gazâlî (ö.505/1111), Fahreddîn Râzî (ö.606/1210) ve Nasîruddîn Tûsî (ö.672/1273) gibi felsefeyle de ilgilenmiş büyük kelâmcıları da kapsamaktadır. Bu gelenek vasıtasıyla İranlılar tarihsel süreç içerisinde felsefeyle güçlü bir bağ kurmuş ve bu alanda önemli eserler ortaya koymuşlardır.⁶⁸

Söz konusu gelenek içinde bilhassa İbn Sînâ’nın (ö. 428/1037) konumu özeldir. O, felsefî birikimi ile Sünnî dünyanın yanında Şiî dünyasını da derinden etkilemiştir. Onun felsefe ve mantık eserleri özellikle *Şifâ* ile *İşârât*’ı Miladî on birinci asırda medrese müfredatının bir parçası hâline gelmiştir. 13. asrın sonundan itibaren İbn Sînâ’nın *İşârât*’ı Nasîruddîn Tûsî’nin *Şerhu’l-İşârât*’ı ile birlikte çalışılmıştır. Yine aynı dönemde Tûsî’nin *Tecrîdü’l-İ’tikâd* adlı eseri, On İki İmam Şiîliği’nin kelim konusundaki ders kitabı hâline gelmiş ve hem Sünnî hem de Şiî medreselerde okutulmuştur. Sonraki takip eden süreçte bu eserler üzerine çeşitli müellifler şerh yazmıştır. Bunların en önemlileri arasında Allâme Hillî ile Ali Kuşçu (ö. 879/1474) gibi kimseler vardır.⁶⁹

Medreselerde ders kitabı olarak okutulan felsefe kitapları ve felsefe ile meşgul olan çeşitli düşünürler, İslâm dünyasında Gazâlî (ö. 505/1111) eleştirileriyle felsefenin Endülüs’ten sonra bitmediği düşüncesine yönelik bir dayanak olarak sunulur. Bu düşüncenin sahibi olan Seyyit Hüseyin Nasr, ilk olarak Nasîruddîn Tûsî’ye işaret eder. Ona göre Tûsî, Gazâlî ve Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210) eleştirileri sonrasında İbn Sînâ felsefesini yeniden canlandırmıştır. Daha sonra Tûsî’nin çizgisini devam ettiren *Hikmetü’l-Ayn*’ın yazarı Dabîrân

⁶⁸ Tahir Uluç - Reza Akbari, “Günümüz İran’ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 60.

⁶⁹ Janis Esots, *Patterns of Wisdom in Safawid Iran; The Philosophical School of Isfahan And the Gnostic of Shiraz* (Londra: I.B. TAURIS, 2021), 73-74.

Kâtibî (ö. 675/1277) ve *Dürretü'l-Tâc*'ın yazarı Kudbüddîn Şîrâzî (ö. 710/1311) gibi müellifler gelir.⁷⁰

Kudbüddîn Şîrâzî ve Şemsuddîn Şehrezûrî (ö. 687/1288) İşrâk felsefesini bütün yönleriyle ele alan Şihâbuddîn Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserine şerh yazmış iki önemli ilim adamıdır. Bu iki âlim tarafından yazılan şerhler, sonraki dönemde İşrâk felsefesinin şekillenip yayılmasına katkıda bulunmuştur.⁷¹

Bunlardan sonra ise 14. ve 15. asırlarda çeşitli filozoflar Şiraz ve çevresinde felsefe ile meşgul olmuşlardır. Bunlar arasında Sadrüddîn Muhammed Deşteki (ö. 903/1497) ve oğlu Gıyasüddîn Mansur Deşteki (ö. 948/1541) öne çıkar.⁷²

Deştekiyle aynı dönemde yaşayan Celâleddîn Devvânî (ö. 908/1502) de bu dönemin önemli düşünürlerindedir. Kelam, felsefe, tasavvuf ve tefsirle ilgilenen Devvânî, bölgeye Şîlik politikasını benimseyen Şah İsmail'in hâkim olmasıyla İran bölgesinden ayrılmıştır. Devvânî, düşünsel açıdan İşrâkî mahiyet anlayışını ve buna bağlı olarak varlığı soyut, hakikatten yoksun ve somut gerçeklikte herhangi bir karşılığı olmayan bir mesele olarak kabul eder. Bu anlayış ise kendisinden sonra gelecek olan Molla Sadrâ'nın eleştirisine konu olacaktır.⁷³

Fakat Devvânî, Molla Sadrâ'dan önce Deşteki tarafından sertçe eleştirilmiştir. Bunlardan oğul Mansur Deşteki, çağının fıkıh ve fıkıh usulü alanında önemli âlimlerindedir. O aynı zamanda tefsir, ahlak, geometri, mantık ve metafizik konusunda eserler yazmış ve Sühreverdî'nin *Heyâkilü'n-Nûr*'una bir şerh de kaleme almıştır. Fakat Şîi âlimi Muhakkık-ı Sâni Kerekî (ö. 940/1534) ile rekabeti esnasında, siyasî irade Kerekî'nin yanında yer alınca etkisini yitirmiştir. Onun öğrencileri ile İsfahan Okulu'na giden süreç tamamlanmıştır.⁷⁴

1.1. İsfahan Okulu

Dönemin hem felsefe hem de fıkıh merkezlerinden biri haline gelen⁷⁵ Safevîlerin yeni başkenti İsfahan (önceki başkent Kazvin idi), I. Şah Abbas döneminde sosyal ve maddi koşullar ve de entelektüel gelişim için uygun bir ortama dönüşmüştür. Bu iklimde ortaya çıkan İsfahan

⁷⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period", ed. Peter Jackson, *The Cambridge History of Iran* 6 (2006), 658-659.

⁷¹ Tahir Uluç, "Kutbüddîn Şîrâzî'nin İşrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16 (2016), 207.

⁷² Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period", 658-659.

⁷³ Esots, *Patterns of Wisdom in Safavid Iran*, 74.

⁷⁴ John Cooper, "Et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulu'nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslâm Felsefesi", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 2/250-251.

⁷⁵ Ebulfâzıl Kâkûyî - Murâd Kiyâipûr, "Vâkâvî-i Mekteb-i Felsefi İsfahân (Bâ Te'kid-i ber Câvegâh-i Mîr Dâmâd)", *Târihnâme-i Harezmi* 16 (1396), 162.

Okulu, Safevî dönemi için bir “Şîî Rönesans”ı olarak kabul edilir.⁷⁶ Fakat bu isimlendirme İsfahan’daki tek bir düşünce okulunu tanımlamak anlamında kullanılmaz. Bir başka deyişle İsfahan Okulu, özellikle Nasr ve Corbin’in kullanımıyla yaygınlaşan ve Mîr Dâmâd (ö. 1041/1631) dönemindeki çeşitli okulların ortak bir söylemi anlamında kullanılan bir terimdir.⁷⁷ Kurucusu Mîr Dâmâd olarak kabul edilen bu okulun bütün temsilcileri On İki İmam Şîîliği’ne mensuptur.⁷⁸

Bu okulun müntesipleri felsefe, tasavvuf ve kelam geleneğinden oluşturdukları terkihi Şîa’nın temel esaslarıyla birleştirmeye çalışmışlardır. Bu amaçla vahdet-i vücûd, varlığın asaleti, akledenin ve akledilenin birliği ve cevhersel hareket gibi kavramlar üzerinden felsefî düşünceyi irfanî/tasavvufî kavrayış alanına da yaymışlardır. Bu eklektik felsefî söylemin temel amacı hikmettir. Bu hikmeti; “imamlar”ın öğretilerini felsefe, tasavvuf ve kelamdaki nazari düşüncelerle birleştirmek sûretiyle elde etme amacı vardır.⁷⁹

Bu düşünceyi dillendirenlerin başında Nasr gelir. O, Safevîler döneminde başlayan ve günümüze kadar devam eden hikmetin kendine özgü bir biçiminin olduğunu iddia eder. Ona göre bu hikmet “imamlar”ın batınî öğretileri, kadim İran’ın düşünceleri, Hermetik içerikli Sühreverdi’nin İsrâkî bilgeliği, İbn Arabî gibi klasik dönem sûfilerinin öğretileri ve Yunan filozoflarının düşüncelerinin birleşiminden oluşmuş ve tek bir potada eritilmiş bir bütündür.⁸⁰

Henry Corbin ve Celaleddîn Aştîyânî bu okulun filozofları ve düşüncelerini erişilebilir kılmak amacıyla 1970’lerde bunları Farsça ve Fransızca yayımlamışlardır. Amaç, İbn Sînâ sonrası felsefî geleneğin tespitini yapmak; İbn Rüşd’den (ö. 595/1198) sonra İslâm felsefesinin bittiği iddialarını çürütmek ve bunları Şîî entelektüel gelişimine bir kanıt olarak sunmaktır.⁸¹

Yukarıda da ifade edildiği üzere bu isimlendirmeler tarihsel bir sürecin devamlılığını yansıtır. Çünkü İsfahan Okulu’nun kurucusu kabul edilen Mîr Dâmâd’a giden süreçte geçmişten gelen düşünsel hareketliliğin de önemli bir etkisi olmuştur. Bu düşünsel hareketlilik yalnızca felsefî düşünceyi değil, aynı zamanda irfan ve kelamı da kapsamaktadır.

İbn Arabî’nin öğrencisi Konevî’nin (ö. 673/1274) etkisiyle nazari/felsefî tasavvuf, İran’da yayılmaya başlamıştır. Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Azîz Neseî (ö. 700/1300), Fahreddîn Irakî (ö. 688/1289), Abdurrahmân Câmî (ö. 898/1492) gibi kimseler İbn Arabî

⁷⁶ Sajjad H. Rizvi, “İsfahan School of Philosophy”, *Encyclopedia Iranica* (Calendar of Events, 2012), 14/119-125.

⁷⁷ Hamid Debâşî, “Mîr Dâmâd ve ‘İsfahan Okulu’nun Kuruluşu”, çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 2/280.

⁷⁸ Kâkûyî - Kiyâîpûr, “Vâkâvî-i Mekteb-i Felsefî İsfahân”, 162.

⁷⁹ Debâşî, “Mîr Dâmâd ve ‘İsfahan Okulu’nun Kuruluşu”, 2/283.

⁸⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, “İsfahân Okulu”, çev. Mustafa Armağan, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, ed. Mian Muhammed Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 2/152-153.

⁸¹ Rizvi, “İsfahan School of Philosophy”, 14/119-125.

düşüncesinden etkilenmiş ve İran’da bu düşüncenin yayılmasına vesile olmuşlardır.⁸² İbn Tûrke (ö. 835/1432) gibi bazı kimseler ise 15. asırda nazarî tasavvuf ve felsefeyi birleştirmeye çalışmışlardır. İsfahan ulemasından bir aileye mensup olan İbn Turke, Şîî bâtınılığı çerçevesinde Meşşâî, İşrâkî ve Ekberî akımları birleştirmeye gayret etmiştir. Önceleri Meşşâî görüşleri benimseyen İbn Tûrke, daha sonra ise İbn Arabî öğretilerine bağlı olarak varlığın birliği doktrinini ele almaya çalışmıştır.⁸³

Tûrke’den sonra benzer şekilde İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî (ö. 904/1499) de kelim, Meşşâîlik, İşrâkîlik ve İbn Arabî tasavvufunu sentezlemiş ve bu düşünceleri Şîî İmâmîyye anlayışına uygun olarak yazmaya çalışmıştır. Bu sentez çalışma, Molla Sadrâ (ö. 1050/1641) ile zirveye ulaşır.⁸⁴

Bu dönemde benzer bir yaklaşım kelim için de geçerlidir. Tasavvuf ile felsefe gibi kelim ile felsefe de iç içe geçmeye devam etmiştir. Örneğin Seyyid Şerif Cürcânî (ö. 816/1413) ile Devvânî’nin bazı eserlerinde kelim ile felsefe kaynaşmıştır. Aynı zamanda Safevî döneminde Tûsî’nin *Tecrîd*’i üzerine yazılan şerhlerle bu iki alan birbirine yaklaşmıştır.⁸⁵

Dolayısıyla İsfahan Okulu’nda ve özellikle Molla Sadrâ’nın şahsında ileri bir boyuta ulaşan bu eklektik anlayışı, tarihsel olarak devam eden bir sürecin neticesi olarak görmek mümkündür. Bu okulun kurucusu kabul edilen Mîr Dâmâd da kendisinden önce var olan bu anlayışı devam ettirmiştir.

İsfahan Okulu’nun kurucusu kabul edilen Mir Dâmâd çok yönlü bir düşünürdür. O; bir filozof, mistik ve fıkıhçı olarak felsefe, kelim, tefsir, Şîa’nın prensipleri, ahlak, tasavvuf, nebevî ve “imamî” sünnet, şiir ve mantıkla ilgili çeşitli eserler yazmıştır. Fakat bütün bunlara rağmen kendisini bir filozof olarak tanımlamayı tercih etmiştir.⁸⁶

Aynı zamanda *dehri hüdûs*⁸⁷ anlayışının da temsilcisi olan Mîr Dâmâd, İbn Sînâ felsefesini İşrâkî bir anlayışla ele almıştır. Fakat onun İbn Sînâ metafiziğini ele alış biçimi daha

⁸² Nasr, “Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period”, 659-660.

⁸³ Cooper, “Et-Tûsî’nin Ölümünden İsfahan Okulu’nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslâm Felsefesi”, 2/248-249.

⁸⁴ Cooper, “Et-Tûsî’nin Ölümünden İsfahan Okulu’nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslâm Felsefesi”, 2/249.

⁸⁵ Nasr, “Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period”, 659-660.

⁸⁶ Debâşî, “Mîr Dâmâd ve ‘İsfahan Okulu’nun Kuruluşu”, 2/260-261.

⁸⁷ Mîr Dâmâd, hüdûs sorununu zaman, dehr ve sermed üzerinden çözmeye çalışır. Bunlardan ilki sonlu iken kalan ikisi sonsuzluğa işaret eder. Sermed; mutlak sonsuz olan Allah ve O’nun zatı ile sıfatları arasındaki ilişkidir. Bu mertebeye zaman ve onunla herhangi bir ilişkinin ötesindedir. Dehr ise salt zaman âlemi anlamına gelir. Değişime tâbi olmayan sıfatlar ya da filozofların sabit ay üstü akılları ile değişim dünyası arasındaki ilişkiye dehr denir. Zaman ise değişen âlemin kendi arasındaki ilişkiye denir. Dehr-i hüdûs, âlemin yaratılmadan evvel var olan bir zamanda değil, âlemin üzerinde bulunan bir dehr’e göre var kılınmıştır. Fazlurrahman, “Mîr Dâmâd’ın Hüdûs-i Dehri Kavramı: Safeviler Dönemi İran’da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara bir Katkı”, çev. Nesim Doru, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 234-236.

ziyade İşrâkî bir anlayışa dayanan Őîi dūřuncesini yansıtılmaktadır. O, nebevî hikmet ile Yunan hikmeti arasında bir ayrıma gider. Ona göre birincisi vahiy ve işrâka dayanırken ikincisi akılcı bilgiye dayanılmaktadır. Nebevî sembolik olarak Hz. Musa'nın Allah'tan vahiy aldığı vadinin sađ tarafını/doğuyu temsil eder. Sađ taraf vahiy, maneviyat ve aydınlanma anlamına gelirken; sol taraf ise karanlığın yahut akılcı bilginin kaynağı olarak kabul edilir.⁸⁸

Mîr Dâmâd kendisinden sonraki dūřunçe dūnyasına iki türlü miras bırakmıřtır. Birincisi yazdıđı yaklařık yüz cildi bulan kitap ve risalelerdir. İkincisi ise yetiřtirdiđi öđrencilerdir. En önemli đrencisi kendisinden sonra özellikle İnan'daki felsefi dūřunçeyi derinden etkileyen Molla Sadrâ'dır.⁸⁹

İsfahan Okulu için önemli kabul edilen dūřunrlerden bir diğeri Mîr Dâmâd'ın çağdaşı Őeyh Bahâ'ddîn Âmulî'dir (. 1031/1622). O; İsfahan'da Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ ve Kâřânî gibi kimselerle arkadaş olmuştur. Őiirle de ilgilenen Âmulî; tefsir, hadis, fıkıh ve astronomi alanında çalışmalar yapmıştır. Tasavvufa eğilimi vardır ve yaşayış itibariyle bunu açıkça ortaya koymuştur. Fakat onun tasavvufa yönelik eğilimi Ahbârî olan Muhammed Bâkır Meclisî'nin tepkisini çekmiştir. Ahbârilerin baskıları artınca Őeyhülislâmlık görevini bırakmış ve çeşitli İslâm ülkelerini ziyarete çıkmıştır.⁹⁰

Nasr'a göre Âmulî aşkın felsefe yahut hikmet bakımından Mîr Dâmâd ya da Molla Sadrâ seviyesinde görülmez. Fakat buna rağmen o; Şîi fıkıh, kelam, tasavvuf ve matematiğe yaptığı katkılarla Safevî döneminin önemli bir simasıdır. Yaşadığı dönemde Şîi kültürünün gelişimine katkıda bulunmuş, irfan ile Őariat arasında bir uyum sağlamaya çalışmıştır.⁹¹

Mîr Dâmâd'ın çağdaşı olan ve İsfahan Okulu açısından önemli kabul edilen diğer dūřunr Mîr Findiriskî'dir (. 1050/1640-41). O, Hindistan'a pek çok kez seyahat etmiş; burada Hinduizm, Budizm ve Zerdūřt inancından etkilenmiş hem Hindistan'da hem de İnan'da saygıyla karşılanmıştır. Fakat devlet büyükleri tarafından ona gösterilen teveccühe rağmen o, sade bir hayat yaşamış ve dervişlerle vaktini geçirmiştir.⁹²

Mîr Findiriskî, İbn Sînâ'nın sadık bir takipçisi olarak cevhersel hareketi reddetmektedir. Molla Sadrâ dışındaki bütün öğrencileri de benzer Şekilde İbn Sînâcıdır. Özellikle Molla Recep Ali Tebrîzî (. 1080/1670), Molla Sadrâ'nın cevhersel hareketini ve bilen ile bilinenin birliği anlayışını reddetmektedir. Tebrîzî dışında dönemin önemli simalarından olan Abdlrezzâk

⁸⁸ Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period", 671-672.

⁸⁹ Kâkyî - Kiyâîpr, "Vâkâvî-i Mekteb-i Felsefi İsfahân", 163.

⁹⁰ E. Kohlberg, "Bahâ'-al-Dîn Âmeli", *Encyclopedia Iranica* (Calendar of Events, 2012), 3/429-430.

⁹¹ Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period", 669.

⁹² Takâ Tafdalî, "Âsâr ve Makâmât-i İlmî Mîr Findiriskî", *Neşriye-i Gurh-i Tahkîkâtî* 28-29 (1356), 85-89.

Lâhîcî (ö. yaklaşık 1072/1661) ise Safevî dönemindeki Şîi teolojisini ortaya koyan eserlerden biri olan *Gevher-i Murâd* adlı eserin yazarıdır. Lâhîcî, oğlu Mirza Hasan Lâhîcî (ö. 1121/1709) ile Kadı Said Kummî (ö. 1103/1691?) gibi kimseleri yetiştirmiştir.⁹³

Bütün bu isimlerin yanında İsfahan Okulu'nun kuşkusuz en önemli şahsiyeti Molla Sadrâ'dır. Varlık filozofu olarak bilinen Sadrâ, *Hikmet-i Müteâliye* düşüncesini ortaya atmıştır. Ona göre bu anlayışın üç esası vardır. Bunlar varlığın asaleti, teşkik ve cevhersel harekettir. Sadrâ varlığı zihnin dışındaki bir hakikat olarak kabul eder ve onun şiddetlenmeye muktedir olduğuna inanır. Ona göre varlık mertebeleri arasındaki fark, varlığın yoğunluğu ve zayıflığından kaynaklanır. Varoluş yoğunlaşan bir hareketi kabul ettiğinden cevherde, cevhersel bir dönüşüm mümkün olur.⁹⁴

Ancak Sadrâ'nın kabul ettiği cevhersel hareket doktrini ile varlığın yoğunluğu anlayışının Platon (m.ö. 427-347) ve Aristo (m.ö. 384-322) felsefesine ve dolayısıyla İbn Sînâ düşüncesine uymayışı, bu düşüncenin Kâşânî (ö. 1090/1679) dışında diğer Molla Sadrâ öğrencileri tarafından ya kısmen ya da bütünüyle reddedilmesinin gerekçesini açıklar.⁹⁵

Molla Sadrâ'nın takipçisi ve öğrencisi Kâşânî ise İsfahan'da Molla Sadrâ'nın yanında yaklaşık 10 yıl irfan ve felsefe dersleri almış ve hocasını bazı eserlerinde hayırla yad etmiştir. Her ne kadar felsefe ve tasavvufta Molla Sadrâ ile bazı konularda aralarında farklılıklar olsa da onun düşüncesinde hocasının belirgin bir etkisi vardır.⁹⁶ Kâşânî'nin Molla Sadrâ'dan etkilendiğini gösteren en önemli deliller *Ayne'l-Yakîn*, *İlme'l-Yakîn*, *Usûlü'l-Me'arif*, *el-Me'arif* ve *Risâle-i Şerh-i Sadrâ* gibi eserlerde hocasına onu onaylar mahiyette yaptığı atıflardır.⁹⁷

Kaçarlar döneminde ise Molla Hâdî Sebzivârî (ö. 1289/1797) İsfahan Okulu'nun önemli bir temsilcisi olarak öne çıkar. Sebzivârî, babası vefat ettikten sonra akrabası tarafından Meşhed'e götürülmüş ve orada Arap dili, fıkıh, felsefe, kelim ve mantık gibi ilimlerle meşgul olmuştur. Daha sonra Sebzevar'a ve oradan İsfahan'a felsefe eğitimi için gitmiştir. İsfahan'da Molla Sadrâ çizgisini takip eden önemli filozoflardan Molla Ali Nûrî'nin (ö. 1246/1831) öğrencisi Molla İsmail yanında yaklaşık beş yıl Molla Sadrâ özelinde felsefe okumuştur. Molla

⁹³ Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period", 676-677, 690-692.

⁹⁴ Janis Esots, *Patterns of Wisdom in Safawid Iran; The Philosophical School of Isfahan And the Gnostic of Shiraz* (Londra: I.B. TAURIS, 2021), 69.

⁹⁵ Esots, *Patterns of Wisdom in Safawid Iran*, 165.

⁹⁶ Muhammed Sâdık Kâmilân, "Mekteb-i Felsefi Feyz Kâşânî", *Pejuheş-i Dânişgâh-i Kum* 3 (ts.), 21-22.

⁹⁷ Kâmilân, "Mekteb-i Felsefi Feyz Kâşânî", 23-24.

İsmail'in vefatından sonra ise Medrese-i Şemsiyye'de Molla Ali Nûrî'nin yanında yaklaşık üç yıl felsefe okumaya devam etmiştir.⁹⁸

İsfahan'daki felsefe eğitiminden sonra Meşhed ve Mekke gibi yerlere seyahatlere çıkmış ve seyahatlerinin sonunda Sebzivar'a kalıcı olarak dönmüştür. Sebzivârî, Medrese-i Fasihiyye adıyla bilinen medresede öğretime başlamış ve bu medrese kendi adıyla Medrese-i Molla Hâdî Sebzivârî olarak anılmıştır. Kısa sürede ünü yayılan medrese, felsefe hocaları ve öğrencilerini kendisine çekmeyi başarmıştır.⁹⁹ Ancak Sebzivârî'den sonra İsfahan Okulu felsefî düşünce açısından cazibe merkezi olmaktan çıkmış ve yerini Tahran'a bırakmıştır.

1.2. İsfahan Okulu Sonrası

Sebzivârî'den sonra İsfahan Okulu'nun düşüğe geçmesi ile Tahran'ın felsefî merkez olması hızlanmıştır. 19. asrın (h.13) sonlarına doğru Tahran'daki başlıca felsefe hocaları Âğâ Ali Tehrânî (ö. 1305/1888), Âğâ Muhammed Rızâ Kumşei (ö. 1306/1888) ve Ebu'l-Hasan Cilve'dir (ö. 1314/1897). Bu üç şahsiyet de İsfahan'da felsefe eğitimi almış ve pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Tehrânî ile Kumşei'nin vefatından sonra Tahran'daki felsefe eğitimi ağırlıklı olarak Cilve ve çevresi ile sınırlı kalmıştır. Cilve dönemin kıdemli fıkıhçıları, saray çevresi ve özellikle Nasirüddin Şah ile iyi ilişkiler kurmuştur.¹⁰⁰

İran'da son asrın önemli filozofları arasında ise üç isim öne çıkmaktadır. Bunlar Seyyid Muhammed Kâzım Assâr (ö. 1974), Seyyid Ebu'l-Hasan Kazvînî (ö. 1975) ve Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'dir (ö. 1981). Bunlardan aynı zamanda bir fakih de olan Kâzım Assâr, Molla Sadrâ ve Sebzivârî felsefesi yanında irfan ve nazarî tasavvuf alanında da çalışmalar yapmıştır. Kazvînî ise Molla Sadrâ'nın *Hikmet-i Müteâliye*'sine önemli katkılar sağlamış ve felsefe konusunda çeşitli risaleler yazmıştır. Nasr'a da hocalık yapan bu iki şahsiyetten Kazvînî, Seyyid Celâl Aştîyânî'nin de yetişmesini sağlamıştır. Tabâtabâî ise *el-Mîzân* adlı tefsirinin yanında *Bidâyetü'l-Hikme* ve *Nihâyetü'l-Hikme* gibi felsefî eserler yazmış önemli bir filozoftur. Kum'da *Şifâ* ve *Esfâr*'ı okutan Tabâtabâî ayrıca küçük bir guruba tasavvuf dersi de vermiştir. Tabâtabâî, Nasr'a ve Mutaharrî'ye hocalık yapmıştır.¹⁰¹

Mehdî Eminrazevî, Molla Sadrâ sonrası İran felsefî düşüncesinin meseleler bakımından değişmediğini, fakat metodoloji bakımından dört guruba ayrıldığını belirtir: 1- "Sadri"ler olarak

⁹⁸ Fatemeh Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", *Philosophy in Qajar Iran*, ed. Reza Pourjavady (Boston: Brill, ts.), 179-182.

⁹⁹ Fana, "Mullâ Hâdî Sabzawârî", 185-186.

¹⁰⁰ Fatemeh Fana, "Mîrzâ Abû l-Hasan Jilwa", *Philosophy in Qajar Iran*, ed. Encieh Barhah (Boston: Brill, ts.), 286-287.

¹⁰¹ Mehdi Eminrazevî, "İran", çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu, *İslâm Felsefesi Tarihi*, ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman (İstanbul: Açılım Kitap, 2017), 3/288-289.

varlığın mahiyete önceliğini benimseyen ve Molla Sadrâ'nın *Hikmet-i Müteâliye*'si üzerinden Yeni-İbn Sînâcı bir yorum geliştirenlerdir. 2- “Sadrî-İşrâkî” bir grup olarak akıl ile sezgi arasında (bahs-zevk) bir terkip sunanlardır. Bunlara göre bilgi husûlî yöntemle değil, huzûrî yöntemle¹⁰² elde edilir. 3- Meşşâî anlayışı benimseyen ve sezgisel anlayışın tasavvufa ait olduğunu düşünen gruptur. Bunlar daha ziyade İbn Sînâ felsefesini ihya etmeye çalışmaktadırlar. 4- “felsefî tasavvuf” grubudur. Hareket noktaları varlığın birliği olan bu grup İbn Arabî, Konevî, Fenârî ile Ekberî anlayışları üzerinden bir yorum geliştirmeye çalışır. Ayrıca sudûr, birlik-çokluk ilişkisi gibi konular “İlâhî birlik” çerçevesinde ele alınır.¹⁰³

İran İslâm Devrimi'nden sonra felsefe, geleneksel din öğreniminin aslî cüzlerinden biri kabul edilmiş ve ulemânın etkisiyle devlet desteğini almıştır. Özellikle 1990'lı yıllardan sonra Molla Sadrâ felsefesi olan Hikmet-i Müteâliye yanında Meşşâî ve İşrâkî Felsefe, Batı Felsefesi, Karşılaştırmalı Batı ve İslâm Felsefesi günümüz İran'ın felsefî çalışma alanlarından başlıcalarıdır.¹⁰⁴

Bu aşamaya kadar İran coğrafyasının felsefî yapısı aktarılmaya çalışıldı. Bunun ele alınmasındaki amaç söz konusu gelenekte ortaya çıkmış felsefe karşıtı kişi ve grupların hem tarihsel hem de düşünsel olarak hangi döneme denk geldiklerinin ve hangi düşüncenin temsilcileri olduklarının daha iyi tespit edilebilmesidir. Bu aşamadan sonra Şîî gelenekteki felsefe karşıtı düşünceler ele alınacaktır.

2. Bireysel Felsefe Eleştirileri

İslâm dünyasında felsefe ve mantık eleştirilerinin erken dönemlere dayanan uzun bir geçmişi vardır. Dışarıdan gelen bu ilimlere Müslüman düşünürlerin bir kısmı dini koruma saikiyle olumlu bakmamış ve benimsememiştir. Toktaş'ın çeşitli kategorilerde ele aldığı bu eleştirilerin ilki hadisçilere aittir. Onlar mantığı bidat, faydasız ve zararlı bir ilim olarak görmüş ve bu zaviyeden bu ilmi eleştirmişlerdir.¹⁰⁵ Fakat hadisçiler sadece mantığı değil, filozofları da eleştirmişlerdir. Örneğin İbn Teymiyye'ye (ö. 728/1328) göre hem Yunan filozofları hem de İslâm filozoflarının ilahiyat konusunda söyledikleri şeylerin çoğunda sayısız eksiklik, hata ve

¹⁰² Husûlî bilgi; nesnelere sùretlerinin zihinde canlanması anlamındadır. Bu bilgi türünde algılarımız nesnelere kendilerine doğrudan ulaşamazlar. Mahiyetler dış ve somut olan varlık ile zihne tâbi olan varlık olarak iki çeşittirler. Huzûrî bilgi ise bilinecek nesnenin bilen öznenin önünde herhangi bir engel olmaksızın hazır olması anlamındadır. Bu bilgi türü soyut olan varlıkların kendi kendilerini bilme ve algılama biçimine benzer Bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât; Tercüme ve Şerh*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 1/190-191.

¹⁰³ Eminrazevî, “İran”, 3/297-298.

¹⁰⁴ Uluç - Akbari, “Günümüz İran'ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış”, 74-75.

¹⁰⁵ Fatih Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2013), 13-16.

çelişki bulunmaktadır.¹⁰⁶ O, filozof ve sûfilerle ilgili şöyle söyler: “Onlar ne Müslüman ne Yahudi ne de Hristiyan’dırlar. Müşriklerin çoğu onlardan daha iyidir. Onlar felsefî ve sûfî düşüncelerin önderleri ve onların taraftarıdır.”¹⁰⁷ Bu ifadeler İbn Teymiyye’nin filozof ve sûfilere yönelik katı tutumunu açıkça göstermektedir.

Hadisçiler dışında mantığı eleştiren bir diğer grup ilk dönem kalamcılardır. Onlar mantığı felsefenin bir parçası saymış ve Gazâlî dönemine kadar ona karşı çıkmışlardır. Fıkıhçılar ise mantığa dinî bir açıdan bakmış ve ona karşı çeşitli fetvalar vermişlerdir. Mantığa karşı yapılan bir diğer eleştiri ise mutasavvıflara aittir. Onlar aklın ve onun doğru işleyiş biçimi olan mantığın hakikate ulaşmada yetersiz olduğuna, bunun yerine keşf ve ilham gibi yöntemlerin gerekliliğine vurgu yapmışlardır.¹⁰⁸

Ancak bu gruplar dışında İslâm dünyasında sistematik bir şekilde özellikle metafizik alanında felsefeyi eleştiren ilk kişinin Gazâlî olduğunu söylemek mümkündür. Gazâlî, yazdığı *Tehâfütü’l-Felâsife* adlı eseriyle hem “tehâfüt” geleneğini başlatmış¹⁰⁹ hem de Meşşâî filozofları felsefî açıdan ciddi eleştirilere tâbi tutmuştur. O, söz konusu eserinde yirmi mesele ile filozofları eleştirmiş ve bu meselelerden üçünde filozofların küfre düştüklerini söylemiştir. Bu üç mesele âlemin kıdemi, Allah’ın bilgisinin cüz’ileri kuşatmadığı ve ahirette cesetlerin haşrinin inkârıdır. Ona göre bu anlayışlar İslâm’la asla bağdaşmaz. Ayrıca bu iddialar Hz. Peygamber’in hakikati söylemediği anlamına geldiğinden küfürdür.¹¹⁰

Felsefeye yöneltilen eleştiriler ve yazılan reddiyeler Sünnî dünya ile sınırlı değildir. Benzer şekilde Şîî gelenekte de felsefeye yönelik çeşitli eleştiriler yapılmış ve filozofların görüşleri pek çok açıdan eleştirilmiştir.

Şîî gelenekte felsefeye yönelik bireysel eleştiriler ve ekol yönelimli eleştiriler olmak üzere iki türlü eleştiri yapılmıştır. Ekol yönelimli eleştirilerin ilki Ahbârî Ekolü, diğeri de

¹⁰⁶ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*, çev. Abdullah Âdemoğlu (İstanbul: İ’tisam Yayınları, 2021), 155-156.

¹⁰⁷ Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Kitâbü’r-red Ale’l-mantukıyyîn* (Beyrut: Müessesetü’r-Reyyân, 2005), 567-568.

¹⁰⁸ Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 22-33.

¹⁰⁹ Gazâlî ile başlayan tehâfüt geleneği, Osmanlı’nın son Şeyhü’l-İslâmlarından Musa Kazım Efendi (ö. 1918)’nin yazdığı *İbn Rüşd’ün Felsefî Metodu ve İmam Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası* adlı eserine kadar devam etmiştir. Yaklaşık 800 yıllık bir süre içinde on iki eser yazılmıştır. Bunların bazıları şöyledir: 1- Gazâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 2- Kutbuddîn Râvendî (ö. 1177) *Tehâfütü’l-felâsife* 3- İbn Rüşd (ö. 1198) *Tehâfütü’t-tehâfüt*, 3- Muslihu’d-Din Mustafa Hocasade (ö.1487) *Tehâfütü’l-felâsife*, 4- Alaaddin Ali Tusî, (ö. 1482) *Kitabu’z-zuhr*, 5- Kemalpaşazâde (ö. 1533) *Haşiye ala Tehâfütü’l-felâsife*, 6-Muhyiddin Muhammed Karabaği (ö. 1535) *Ta’lika ala Tehâfütü’l-felâsife li Hocasade*, 7- Musa Kazım Efendi (ö. 1918) *İbn Rüşd’ün Felsefî Metodu ve İmam-ı Gazzâlî ile Bazı Konulardaki Münazarası*. Ayrıca bunların dışında dört tane daha tehâfüt tarzında eserin yazıldığı bibliyografik kaynaklarda zikredilmiştir. Ancak kitapları hakkında pek fazla bilgi bulunmamaktadır. İbrahim Hakkı Aydın, “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 61-62; Hasan Ensârî, *Reddiye-i Kutb-u Râvendî ber Felâsife* (Erişim 03 Mayıs 2023).

¹¹⁰ Ebu Hamîd el-Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmud Kaya - Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2014), 225.

Tefkîk Ekolü'dür. Fakat Usûlî ekolüne bağlı olan, bunun yanında ekolün "resmî" görüşünü yansıtmayan ancak felsefeyi bireysel nokta-i nazardan eleştiren kimseler de vardır. Bu aşamada bu kimselerden bazılarına işaret edebiliriz.

Şîî geleneğin erken dönemlerinde yaşamış ve felsefe karşıtlığıyla ismi anılanların başında Hişâm b. Hakem'in (ö. 179/795) geldiğini söylemek mümkündür. Hişâm, hicrî ikinci asrın önemli Şîî âlimlerinden biridir ve Şia'daki imamet anlayışının şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Onun ayrıca Şîî imamlardan kabul edilen Câfer-i Sâdık ve Mûsâ Kâzım'dan rivayetlerde bulunduğu ve bu kimselerin övgüsüne mazhar olduğu aktarılmıştır.¹¹¹

Hişâm b. Hakem'in felsefe karşıtı olduğunu iddia edenler onun *Kitâbu'r-Redd ala Aristâlîs fi't-Tevhîd*¹¹² adlı eserini iddialarına dayanak olarak sunarlar.¹¹³ Ayrıca onun felsefe karşıtı yazılarını gören Yahya b. Hâlid Bermekî'nin Hişâm b. Hakem'i, kendisiyle arasının iyi olduğu Abbâsî halifesi Hârûn er-Reşîd'e (786-809) şikâyet ettiği ve Hişâm b. Hakem'in öldürülmesine sebep olduğu rivayet edilir.¹¹⁴

Hişâm b. Hakem gibi erken dönem felsefe karşıtlığıyla adı anılanlardan biri de Fazıl b. Şâzân Nîşâbüri'dir (ö. 260/873). Kendisine yaklaşık 180 eser nispet edilen Nîşâbüri, *Kitâbü'r-red Ale'l-felâsife*¹¹⁵ adında filozoflara karşı bir eser yazmıştır.¹¹⁶

Nîşâbüri'nin filozoflara karşı yazdığı eserle aynı ada sahip bir eser nisbet edilenlerden biri de Ali b. Muhammed b. Abbâs'tır. O, şiir, hadis, tarih gibi konularda eserler vermiş önemli düşünürlerdendir. Başlangıçta Mutezile mezhebine mensup olan Abbâs daha sonra ise Şîî İmâmiyye mezhebini seçmiştir.¹¹⁷

İsmi felsefe karşıtlığı ile anılanlardan bir diğeri Usûlî fıkıhçısı olan Şeyh Müfid'dir (ö. 413/1022-3). O, her ne kadar Ahbârî Ekolü'ne karşı dini anlamada akla önem verse ve Allah'ın

¹¹¹ Doğan Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları* (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 29-30, 98.

¹¹² Bu eser, Mısırlı âlim Ali Sâmî Neşşâr (ö. 1980) tarafından Abbâsîler dönemindeki resmi tercüme faaliyetleri başlamadan önce de Yunan felsefesinin erken dönem İslâm kelimcileri tarafından bilindiğine bir dayanak olarak kabul edilir. Kaplan, *Hişâm b. el-Hakem*, 46.

¹¹³ Alî Nemâzî Şahrûdî, *Târih-i Felsefe ve Tasavvuf: Yâ Münâzere-i Doktor bâ Seyyâh-i Piyâde* (Meşhed: Velâyet, 1392), 151-152; Mehdî Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve Itret* (Tahran: Kitâb-i Sobh, 1385), 451.

¹¹⁴ Muhammed b. Ömer Keşî, *Ricâlü'l-Keşî: İhtiyâr Ma'rifetü'l-ricâl*, thk. Mehdî Recâi (Kum: Müesse-i Âl el-Beyt Aleyhisselâm, 1363), 2/530.

¹¹⁵ Bu eserin bir diğeri şudur: *en-Nakz 'alâ men Yedde' el-Felsefete fi't-Tevhîdi fi'l-'Arâzi ve'l-Cevâhiri ve'l-Cüz'i* Bk. Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve Itret*, 451-452.

¹¹⁶ Ahmed b. Alî en-Necâsî, *Ricâlü'n-Necâsî*, thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî (Müessetü'n-neşri'l-İslâmî, ts.), 307; Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve Itret*, 451.

¹¹⁷ en-Necâsî, *Ricâlü'n-Necâsî*, 269; Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve Itret*, 452.

varlığını bilmede akla vurgu yapsa da¹¹⁸ felsefeye karşı çok ılımlı değildir ve çeşitli biçimlerde eleştirmiştir.¹¹⁹

Şîî gelenekte felsefe karşıtı olarak bilinenlerden biri de Kutbuddîn Râvendî'dir (ö. 573/1177). Önemli bir fıkıhçı olmasının yanında hadis ve kelam alanında da çalışmıştır. Râvendî'nin önemli özelliklerinden biri Gazâlî'den kısa bir süre sonra onun da etkisiyle aynı adı taşıyan *Tehâfütü'l-felâsife* adlı bir eser yazmasıdır.¹²⁰

Râvendî'nin *Tehâfütü*'ü her ne kadar bize ulaşmasa da onun diğer eserlerinde felsefe karşıtlığını açıkça görmek mümkündür. Örneğin onun *el-Herâic ve'l-cerâih* adlı eserinde filozoflar başlangıçta İslâm'ın yolunu benimsemiş, daha sonra ise İslâm'ı kendi görüşleri çerçevesinde saptırmış kişiler olarak ele alınırlar. Ona göre filozoflar zâhirde Müslümanlarla aynı fikirde görünürler, fakat gerçekte amaçları İslâm'ı yok etmek ve İslâm'ın ışığını söndürmektir.¹²¹

Râvendî ayrıca peygamberleri ve mucizeleri inkâr edenler grubuna filozofları da dahil eder. Ona göre nübüvveti inkâr edenler mülhitler ve dehrîler olarak iki grupturlar. Ancak Brahman Muvahhidleri ve filozoflar da bu iki guruba dahildir. Bunlar peygamberliği iptal etmek ve mucizeleri inkâr etmek için görüş birliği yapmışlardır. Çünkü onlara göre mucizeler tabiatın değişmesini gerektirdiğinden imkânsızdır.¹²²

Usûlî Ekol'ün önemli temsilcilerinden olan Allâme Hillî de felsefe karşıtı olarak kabul edilir. O, Nasîrüddîn et-Tûsî ve Kâtib Kazvînî'den felsefe ve mantık dersleri almış ve İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sını Tûsî'yle çalışmıştır. Ayrıca Hillî, Sühreverdî'nin *Telvîhât*'ı üzerine bir şerh yazmıştır.¹²³ Fakat buna rağmen onun bazı eserlerinden hareketle felsefe ve tasavvufa karşı olumsuz bir tavır takındığını söyleyebiliriz.

Allâme Hillî, söz konusu eserlerinde haram ilimler arasında felsefeyi de sayar. Ona göre yalanlamak dışında felsefeyle uğraşmak, müzik ilmi, sihir ve büyü gibi ilimler İslâm'da haram sayılmışlardır. Ayrıca o, cihat edilmesi gereken "kâfir" grupları sıralarken putperestler ve ateşperestlerle beraber, dinin farzlarını inkâr ettiğini iddia ettiği filozofları da sayar.¹²⁴

¹¹⁸ McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd (d. 413/1022)*, 49-53.

¹¹⁹ Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve Itret*, 453.

¹²⁰ Ensârî, *Reddiye-i Kutb-i Râvendî ber Felâsife*.

¹²¹ Kutbuddîn Râvendî, *el-Herâic ve'l-cerâih*, thk. Müessetü'l-İmâm el-Mehdî Aleyhisselâm (Kum: Müessese-i İmâm Mehdî, 1409), 3/1061.

¹²² Râvendî, *el-Herâic ve'l-cerâih*, 3/1044.

¹²³ Cooper, "Et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulu'nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslâm Felsefesi", 2/244-245.

¹²⁴ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Tezkiretü'l-fukahâ'*, thk. Müessetü Âl el-Beyti'l-ihyâi't-Turâs (Kum: Müessetü Âl el-Beyti'l-ihyâi't-Turâs, 1374), 9/37, 41.

Hillî'ye göre âlemin ezeli olması ve Allah'ın kudretinin sınırlandırılması imkânsızdır. O, İslâm ile felsefe arasındaki karşıtlıklardan birinin filozofların Allah'ın kudretinin sınırlandırması anlayışı olduğunu ve bunun da küfür olduğunu belirtir.¹²⁵ Ona göre Müslümanlarla kâfirler arasındaki bir fark da âlemin kıdemi meselesidir. Eğer bir kimse tevhid, adalet, nübüvvet ve imamete inanıyor fakat bununla beraber âlemin kıdemine de inanıyorsa o kimse kâfirdir. Böyle birinin durumu ahirette diğer kâfirlerle aynı olacaktır.¹²⁶

Hillî, felsefenin yanında tasavvufu da eleştirir. Ona göre iki şeyin birleşmesi imkânsızdır. Fakat sûfiler bu açık olan hükme karşı çıkmış ve Allah'ın ariflerin bedenleriyle birleştiğini iddia etmişlerdir. Bazıları Allah'ın varlık olduğunu ve her mevcudun da Allah olduğunu iddia etmişlerdir. Bu ise ona göre açıkça küfür ve ilhaddır.¹²⁷

Hillî'nin bu iki alana yönelik eleştirileri Tefkîk Ekolü'nün temsilcilerinden olan Muhammed Rızâ Hakîmî'nin (ö. 2021) de önemli bir dayanağıdır. Hakîmî, Tefkîk Ekolü'nün Ahbârî Ekolü'nden farklı olduğunu kanıtlamak için Allâme Hillî'yi örnek gösterir. Hakîmî'ye göre felsefe ve tasavvufu eleştiren herkes Ahbârî olarak adlandırılmaz. Ona göre bunun açık örneği Allâme Hillî'dir. Hillî, Usûlîliğin önemli bir temsilcisi olarak felsefe ve tasavvufu eleştirmiştir.¹²⁸

Kaçarlar döneminde Ahbârî Ekolü'nü şiddetle eleştiren Usûlî müntesibi Behbehânî, çeşitli öğrenciler yetiştirmiştir. Onun oğlu ve aynı zamanda öğrencisi olan Muhammed Ali Behbehânî (ö. 1216 /1801) de bunlardan biridir ve önemli bir felsefe ve tasavvuf karşıtıdır. Oğul Behbehânî, Kerbela'da eğitim aldıktan sonra bir süre Mekke'ye gitmiş ve döndüğünde veba salgını sebebiyle Kirmanşah'a yerleşmiştir. Onun en dikkat çekici özelliklerinden birisi tasavvuf düşmanlığıdır. Kendisine, tasavvufa olan düşmanlığından dolayı "sûfikûş" (sûfi öldüren) lakabı verilmiştir. O, müctehidin yargılama yetkisine sahip olduğunu düşünmüş ve evine bitişik bir mahkeme kurarak bizzat şer'î hükümleri uygulamıştır. Özellikle Kaçar hükümdarı olan Feth Ali Şah üzerindeki etkisi, sûfileri baskı altına almasını kolaylaştırmıştır.¹²⁹

Ali Behbehânî, tasavvufu reddetmek amacıyla *Hayrâtiyye der İptâl-i Sûfiyye* adlı bir eser yazmıştır. Temel amacı tasavvufu bütün boyutlarıyla eleştirmek olan Behbehânî, söz konusu eleştirilerine çeşitli bakımlardan filozofları da dahil etmiştir. Örneğin o, On İki İmam

¹²⁵ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Nahcü'l-hak ve Keşfü's-sıdk*, thk. Şeyh Aynüllahi'l-Hüsna El-Ermevî (Kum: Dârü'l-Hicret, 1414), 124-125, 130.

¹²⁶ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Ecvibetü'l-mesâili'l-muhennâiye* (Kum: Matbaatü'l-Hayyâm, 1401), 88-89.

¹²⁷ el-Hillî, *Nahcü'l-hak ve Keşfü's-sıdk*, 57.

¹²⁸ Muhammed Rızâ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1383), 366-369.

¹²⁹ Hamid Algar, "Behbehânî, Muhammed Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/142-143.

Şîhîliği'nde "onuncu imam" kabul edilen Ali Hâdî'den (ö. 254/868) filozof ve sûfilere eleştiren bir rivayet aktarır:

Filozof ve sûfilerle arkadaşlık ve dostluk yapmaktan kaçınmayı vacip biliniz, onların sözlerini duymaktan kaçınınız, selam verirlerse cevap vermeyiniz, hasta olurlarsa tedavisine gitmeyiniz, ölürlerse cenazelerini kaldırmayınız ve onların namazlarını kıldırmayınız.¹³⁰

Ali Behbehânî'ye göre filozofların çirkin fikirlerinden biri de Allah'a cevher demeleridir. O, "İnkâr edenleri imana çağırın (peygamber) ile inkâr edenlerin durumu, bağırıp çağırılmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir. Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler. Bundan dolayı anlamazlar" (Bakara, 2:171) ayetinde geçen kulakları olup duymayanların ve gözleri olup görmeyenlerin "dinsizler" ve "zındıklar" olarak felsefe ve tasavvufun reisleri olduğunu iddia eder. Ona göre mülhitlerin ve sûfilerin çoğu filozofturlar. O, kendi zamanında avamdan ve havastan pek çok kimsenin mülhit olmakla şöhret bulduklarını, bunlardan bazılarının ilim öğrenirken dinî ilimleri değersiz olarak adlandırdıklarını, dinî ilimleri okuma ve anlama kapasitesi olmadığından felsefe ve tasavvuf kitaplarıyla meşgul olup bilgisiz kimseleri saptırdıklarını iddia eder. Ona göre bir kimse özellikle dinî ilimleri okumadan önce felsefe ve tasavvuf kitaplarını okursa derhal onların şüphelerine kapılır. Bu kimseleri bu kitaplardan uzaklaştırmak ve hüsrandan kurtarmak gerekir.¹³¹

Ali Behbehânî ayrıca çeşitli rivayetleri delil göstererek felsefe yolunun hakikat yoluna muhalif olduğuna yemin eder. Ona göre bazı kimseler, İslâm yolunu felsefenin "bâtıl" yoluyla karıştırmış ve gerçeğe uyuşmayan tevellere yönelmişlerdir. O, Me'mun'un "şeytana kanarak" Yunanlıların düşüncelerini, vehimlerini ve hayallerini İslâm dinine soktuğunu söyler. Ayrıca hikmetin Arap diline ait bir kavram olduğunu ve ilk dönemlerde hikmetin felsefe için kullanılmadığını belirtir. Ona göre felsefe varlıkların temelini akla bağlar ve Allah'ın yalnızca ilk akli yarattığını diğer varlıkların ise ondan sudûr ettiğini kabul eder. Ayrıca felsefe Allah'ın fiilinin zorunluluk olduğunu iddia eder.¹³²

Behbehânî'nin felsefî ve tasavvufî düşünceyi hedef almasını, onun döneminde yükselen Babîler düşüncesinde aramak mümkündür. Bu düşüncenin kurucusu Mirza Ali Muhammed (ö. 1266/1850), Irak'ta Şîî-İsnâaşeriyye temelli bir tarikat olan Şeyhîliğin etkisinde kalmış ve İran'a döndükten sonra öncelikle kendisinin mehdiye açılan "bâb" (kapı) olduğunu, sonrasında

¹³⁰ Muhammed Ali Bihbehânî, *Hayrâtiyye der İbtâl-i Sûfiyye*, thk. Seyyid Mehdi Recâi (Kum: İntişârât-i Ensâriyân, 1991), 2/182-183.

¹³¹ Bihbehânî, *Hayrâtiyye der İbtâl-i Sûfiyye*, 2/189-192.

¹³² Bihbehânî, *Hayrâtiyye der İbtâl-i Sûfiyye*, 2/218-221, 226-230.

ise bizzat mehdi olduğunu, Kur'ân'ın hükmünün kalktığını ileri sürmüş ve kurşuna dizildiği 1850 tarihine kadar çokça taraftar toplayarak isyan etmiştir.¹³³

Bâb, Şeyhîlik ile ilişkisinin yanı sıra Şiîlik'teki din adamları sınıfını da geçersiz kılmak istemiştir. O, daha ilk dönemlerden itibaren yalnızca kendi eserlerindeki bilgilerin geçerli olduğunu, ulemânın (Usûlî) bilgisinin geçersiz olduğunu yazmıştır. Daha sonra ise fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarını yasaklamış; Şiî ulemânın "Sessiz Kitapları"nın (Silent Books/کتاب های خاموش) gerçeği perdelediğini, bu yüzden "Konuşan Kitap" (Speaking Book/کتاب صحبت کردن) olan kendisine başvurulması gerektiğini iddia etmiştir.¹³⁴

Kaçarlar döneminde yaşamış felsefe karşıtlarından biri de Nerâkî'dir (ö. 1245/1829). Nerâkî, ahlaka dair yazdığı eserinde kelam ve felsefe karşıtı düşünceler ortaya koyar. Ona göre, çocuklar idrak etmeye başlar başlamaz onlara inanç esasları aşılmalıdır. Bu yaştaki çocuk için delil ve burhan olmasa da Allah, imanı onun kalbine yerleştirecek şekilde onu yaratmıştır. Ancak bu iman zayıftır ve bazı zaafı vardır. Bu yüzden bazı şüphelerle yok olması mümkündür. Fakat bu şüpheleri gidermenin yolu kelam ve felsefe kitapları değildir. Aksine Kur'ân, tefsir ve hadis gibi dinî ilimler okumalı; kulluğun anlamını öğrenmelidir. Ona göre çocuk, bozguncu mezhebe sahip olanlardan, bâtıl görüşlerden, münazara yapanlardan, cedel ve şüphe sahiplerinden uzak durmalıdır. Nerâkî ayrıca, kelam ve felsefeyle meşgul olanların itikadının rüzgârda sallanan bir ip gibi olduğunu söyler. Bu ipin yönü rüzgâra göre her an farklı bir yöne doğru eğilir. Filozof ve kelamcılar da bu ip gibi duydukları her şeye meylederler.¹³⁵

Yukarıda verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Şiî gelenekte erken dönem felsefe karşıtları bulunmaktadır. Fakat erken dönemde olduğu gibi çağdaş dönemde de Ahbârî yahut Tefkîk Ekolü'ne bağlı olmaksızın bazı felsefe karşıtları vardır. Örneğin Nefes ulemasından Muhammedrıza Muzafferî'yi (ö. 1968) bu kategoride değerlendirmek mümkündür. O, felsefenin konusunun varlık olduğunu, meselelerinin ise illet-malul, Allah'ın varlığı ile sıfatları gibi konular olduğunu aktarır. Ona göre kelamın felsefeden farkı kelamın dini savunma amacıyla olmasıdır. Felsefe ise dini savunma amacı gütmeyen gibi belli bir dini de takip etmez. Filozofların bu yöntemi onların düşüncelerin şeriatla çelişmesine sebep olur. Bunun anlamı ise ona göre dinden çıkmaktır.¹³⁶

¹³³ Nikki R. Keddie, *Qajar Iran and The Rise of Reza Khan 1796-1925* (California: Mazda Publishers, 1999), 14-31.

¹³⁴ Moojan Momen, "Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family", *The Society for Iranian Studies* 36/3 (2003), 330-331.

¹³⁵ Molla Ahmed Nerâkî, *Mi'râcü's-saâde* (Tahran: Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, ts.), 64-65.

¹³⁶ Muhammedrıza Muzafferî, *Felsefe ve Kelâm-i İslâmî*, çev. Muhammed Muhamedi Rezâyî - Ebu'l-Fâzıl Mahmûdî (Kum: Müessesesi-i Bûstân-i Ketâb, 1382), 101; Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve İtret*, 472-473.

Muzafferî'ye göre Yunan felsefesi İslâm dünyasına sokulduğunda bazı Araplar körü körüne ve yüzeysel olarak onu taklit etmiş ve Müslümanların sapmasına sebep olmuşlardır. O, benzer şekilde kendi dönemlerinde yeni felsefe akımlarının da insanların düşüncelerini “perişan” ettiğini söyler. Çünkü ona göre felsefe belli bir akideyi takip etmez, yalnızca doğru olduğuna inandığı şeyin peşinden gider. Ancak Muzafferî'ye göre bazı Müslümanlar bu felsefeler tarafından İslâm'a bir saldırı olduğunu görmüşler ve Yunan felsefesinde İslâm'la çelişen bazı konuları uygun bir biçimde yorumlamaya çalışmışlardır. Ona göre kelam ilminin çıkış gerekçesi budur. Kelam ilmi, İslâm'ın Yunan felsefesi tarafından saldırıya uğraması neticesinde İslâm'ı savunmak amacıyla ortaya çıkmıştır.¹³⁷

Muzafferî, kelamın ortaya çıkmasıyla insanların hakikatle uğraşmak yerine delillerle uğraştıklarını, felsefe ve filozofların Şiî toplumunda gizlendiklerini ve filozofların felsefe faaliyetlerini gizlice yürüttüklerini aktarır. Ona göre felsefe insan zihninin özgürlüğünü ön plana çıkarmış ve bu durum toplumun fesadına, fitnenin yayılmasına sebep olmuştur. İnsanlar, İslâm'ın esaslarından uzak durmuşlar; İslâm'ın kesin olan hükümlerine önem vermemişlerdir. Ona göre fitnelerin sebebi yanlış fikirlerin ele alınması ve tevil yoluyla onların İslâm'ın muteber düşünceleri olarak kabul edilmesidir.¹³⁸

Muzafferî'nin çağdaşı ve Kum havzasının önde gelen âlimlerinden olan Ayetullah Burûcerdî'nin (ö. 1961) de felsefe karşıtlığı bilinen hususlardandır. O, karşıtlığını açıkça ortaya koymuş ve havzada felsefe öğrenilmesine rıza göstermemiştir.¹³⁹

Burûcerdî'nin Kum havzasında felsefeye yaklaşımını Allâme Tabâtabâî'ye dayandırılan bir anıda görmek mümkündür. Söz konusu anı Tabâtabâî'nin hayatını ve ilmi kişiliğini aktaran *Mihr-i Tâbân* adlı eserde geçmektedir. Esere göre Tabâtabâî, Tebriz'den Kum'a geldiğinde ve *Esfar*'ı okutmaya başladığında yaklaşık yüz öğrenci derse gelmiştir. Taklit mercii olan Burûcerdî derse gelen öğrencilerin aylıklarının kesilmesi emrini vermiştir. Bu haberi şaşkınlıkla karşılayan Tabâtabâî aylık olmadan çocukların geçinmesinin imkânsız olduğunu, öğrencilerin aylıklarından dolayı felsefe okutmayı bırakırsa ilme ve öğrencilerin itikadına bir darbe vurulacağını düşünmüştür. Düşündüğü esnada gözü Hafız'ın *Divan*'na takılmış ve kendisine bir fikir verir umuduyla rastgele bir sayfayı açmıştır. Denk geldiği gazeli felsefe okutmaya devam etme ve onu terk etmeyi küfür olarak yorumlamıştır. Daha sonra kendisini ziyarete gelen Hacı Ahmed Hâdim'e kendisinden Burûcerdî'ye bir mesaj götürmesini istemiştir. Mesajında Tabâtabâî, kendisinin de bu dersi fıkıh ve usul gibi okuduğunu ve sonucun zararsız olduğunu

¹³⁷ Muzafferî, *Felsefe ve Kelâm-i İslâmi*, 102.

¹³⁸ Muzafferî, *Felsefe ve Kelâm-i İslâmi*, 105-106.

¹³⁹ Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur'ân ve Itret*, 470.

aktarmasını istemiştir. Ayrıca öğrencilerin akaidini sağlamlaştırmak ve materyalist fikirlerle mücadele için Tebriz’den Kum’a geldiğini, derse gelen öğrencilerin pek çok şüphe ile geldiğini, bunların çözüm yolunun gerçek İslâm felsefesi olduğunu, bu yüzden *Esfar*’ı okutmayı terk etmeyeceğini söylemiştir. Bunun üzerine Tabâtabâî, Burûcerdî’nin artık kendilerine itiraz etmediğini ve uzun yıllar boyunca *Şifa* ve *Esfar* okuttuğunu aktarmıştır.¹⁴⁰

Kum havzasının önemli felsefe karşıtlarından bir diğeri aynı zamanda Burûcerdî’nin de öğrencisi olan Ayetullah Sâfi Golpâyegânî’dir (ö. 2021). O, felsefeyi sapkın ilimler kategorisinde görmüştür. Ondan nakledilen bazı ifadeler şöyledir:

Felsefe ve ıstilahî irfanî öğrenmek ve öğretmek; bu ilimleri fıkıh, tefsir, hadis ve diğer ilimler gibi havzalara ve özellikle onu fakülte ve havzaların ders programına sokmak açıkça tehlikelidir. Bu programı icra etmek, savunmak ve onaylamak savunulabilir değildir. Eğer bu havzalarda bir kişi sapıtırsa kendisinin mesul olmasının yanında, bu sapkınlıktan öğretmen ve hocası da sorumlu olacaktır.¹⁴¹

Golpâyegânî’ye göre Kur’ân ve sünnetin dışında başka yoldan gitmek, rehbersiz karanlık bir yoldan gitmek demektir. Bunun neticesi ise şaşkınlık, sapkınlık, şüphe ve tereddütten başka bir şey değildir.¹⁴²

Golpâyegânî, Allah’ın Kur’ân’da benzersiz olduğunun açıkça geçtiğini söyler. Ona göre varlığın asaleti, teşbih, manevî iştirak, Allah’ı diğer varlıklarla özünde bir kabul etmek, teşkik gibi hiçbir felsefî ya da irfanî ıstilah O’na tatbik edilemez. Bu ıstilahlar Kur’ân, sünnet ve şer’î itikada muhaliftir ve onunla çelişir. Allah ile mahlukat arasında mutlak zıtlık vardır. Allah, âlemi yaratmayla var etmiştir. Nedensellik gibi anlayışlar âlemin kıdemini gerektirir. O, aktardığı bir rivayetten de destek alarak âlemin kıdemine inanan kimsenin İmamiyye’den dahi olsa kâfir olacağını, Müslümanlarla kâfirler arasındaki farkın bu olduğunu aktarır.¹⁴³

Golpâyegânî, İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren başta “imamlar”, Ebu Zer, Selman, İbn Bâbâveyh ve Şeyh Tûsî gibi kimseler ve bunların öğrencileri vasıtasıyla İslâm’ın doğru bir şekilde geldiğini aktarır. Ona göre bu kimseler olmasaydı felsefî düşüncelerden ve sûfilerin sözlerinden dolayı “halis ve sağlam” bir İslâm’dan geriye bir şey kalmazdı. İslâm’ın itikadî konuları tahrif ve tevil afetinden korunamazdı. Ona göre İslâm’ı doğru bir şekilde öğrenip gelecek nesillere aktarmak bu sayılan kişilerin üstlendiği bir vazife olmuş ama ne filozoflar ne de sûfiler böyle bir amaç içinde olmuşlardır.¹⁴⁴

¹⁴⁰ Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tehrânî, *Mihr-i Tâbân* (Meşhed: Nur-i Melekût-i Kur’ân, 1425), 103-106.

¹⁴¹ Nasîrî, *Felsefe ez Menzer-i Kur’ân ve Itret*, 476-477.

¹⁴² Sâfi Golpayegânî, *Şerh-i Hadis Arz-i Dîn* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1378), 25-26.

¹⁴³ Golpayegânî, *Şerh-i Hadis Arz-i Dîn*, 26-29.

¹⁴⁴ Golpayegânî, *Şerh-i Hadis Arz-i Dîn*, 39-41.

Son olarak günümüz İran tarihinin mimarı olan Humeynî'nin (ö. 1989) felsefeye yaklaşımına kısaca değinmekte fayda vardır. Ona göre felsefe ve istidlal amaca ulaşmak için bir vasıtadırlar. Bu yüzden bunların kendileri maksat olarak alınıp asıl maksada ulaşmaya engel olmamalıdır. Felsefe de ibadetler gibi bir amaç değil, amaca ulaştırıcı bir yoldur.¹⁴⁵ Dolayısıyla Humeynî'nin felsefe karşıtı olduğunu söylemek zordur. Bilakis o, özellikle İslâm felsefesini öven ifadeler de kullanır. O, İslâm'dan önce "en iyi felsefe" kabul edilen Aristo felsefesini mülâhaza ettiğimizde onunla İslâm felsefesi arasındaki farkın yerle gök arasındaki fark kadar olduğunu söyler. Ayrıca ona göre bu farkın yanında İslâm felsefesi çok değerlidir.¹⁴⁶

Ancak bu yaklaşım biçimi Humeynî'nin felsefeyi koşulsuz kabul ettiği anlamına da gelmez. O, zaman zaman filozofları da eleştirmiştir. Örneğin Humeynî, filozofların Allah'ın isim ve sıfatlarının çoğunu kabul etmediklerini, irade sıfatını inkâr edip yalnızca ilim sıfatını kabul ettiklerini söyler. Ona göre bu bâtil bir anlayış ve çok çirkin bir iftiradır. Çünkü bu anlayış, Allah'ın irade ve ihtiyar olmaksızın âlemin yaratıcısı olması demektir.¹⁴⁷

Bu aşamaya kadar Şîî gelenekte Usûlî Ekolü'ne bağlı olarak felsefeye karşı yapılmış bireysel eleştirilerden bazıları aktarıldı. Fakat söz konusu gelenekte bireysel olarak yapılmış eleştirilerin dışında ekol yönelimli eleştiriler de bulunmaktadır. Bu aşamadan sonra bunlara değinilecektir.

3. Ekol Yönelimli Felsefe Eleştirileri

Şîî gelenekte ekol yönelimli felsefe eleştirisi yapanlar Ahbârî Ekolü ve Tefkîk Ekolü'dür. Bu bölümde önce Ahbârî Ekolü'nün felsefe eleştirilerine değineceğiz, daha sonra çalışmamızın örneklemini oluşturan Tefkîk Ekolü'nün eleştirilerine mümkün olduğunca bütün boyutlarıyla değinmeye çalışacağız.

Ahbârî Ekolü'nün hüküm çıkarmada yalnızca rivayetlere dayanması ve akıl, icma, kıyas gibi diğer yöntemleri reddetmesi, bu ekolü zorunlu olarak rivayetler dışında her türlü entelektüel düşüncenin de karşısına konumlandırmaktadır. Bu ekolün fıkıh usulünde akla karşı olan tavrının doğal bir sonucu, aklî düşünceye dayanan her türlü felsefî etkinliğin de onların nazarında olumsuz karşılanması ile neticelenmiştir. Fakat bu anlayışın iki istisnası vardır. Bunlardan birincisi Ahbârî Ekolü'nün gerçek kurucusu kabul edilen Esterâbâdî iken ikincisi ise Şîî düşüncesinin önemli ilim adamlarından biri olan Feyz Kâşânî'dir.

¹⁴⁵ İmâm Nefsullah Mûsevî Humeynî, *Sahîfe-i İmâm* (Kum: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-i Humeynî, 1389), 16/220.

¹⁴⁶ İmâm Nefsullah Mûsevî Humeynî, *Sahîfe-i İmâm* (Kum: Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-i Humeynî, 1389), 18/263.

¹⁴⁷ İmâm Nefsullah Mûsevî Humeynî, *Şerh-i Çehel Hadis* (Müessesesi-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-i Humeynî, 1380), 212.

Esterâbâdî, “masumlar”ın yoluna dönüş adı altında fıkıhta mutlak bir rivayetçiliği savunurken, ilginç bir şekilde düşüncesinde ne akla ne de felsefeye karşı olumsuz bir tavır sergiler. Bilakis onun tavrı beklenenin aksine olumludur. Feyz Kâşânî de benzer şekilde “özellikle gençlik yıllarında” Ahbârîliği benimserken tasavvufla iç içe girmiş felsefi düşüncesinden taviz vermez. Dolayısıyla Ahbârîliğin felsefe ve tasavvuf konusundaki yaklaşımlarını ele almadan önce bu iki düşünüre kısaca değinmekte fayda görüyoruz.

Ancak öncesinde ifade etmek gerekir ki Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki en önemli anlaşmazlık konusu aklın hücciyeti meselesidir. Bu konu iki ekol arasındaki diğer ihtilafların da temelidir. Aklın bir bilgi kaynağı olarak rivayetleri inceleme, onların isnadı, delaleti ve bu rivayetlerle ilgili hüküm çıkarması akılla ilgili temel tartışma meseleleridir.¹⁴⁸

Ahbârîler akli, dinî ilimlere karıştırmayı ve dini anlamada kıyas ve rey gibi akli çıkarımlarda bulunmayı reddederler. Onlara göre şeriatı takip etmeksizin akıl yoluyla hiçbir hakikatin varlığı bilinemez.¹⁴⁹ Bu anlayışı Ahbârî müntesibi Meclisî’nin düşüncelerinde de görmek mümkündür. O, eğer Allah insanları akıllarıyla baş başa bıraksaydı peygamberleri insanlar için göndermemesi gerektiğini söyler. Fakat ona göre hakikat bunun tersi olduğundan insanların işlerde akla dayanmalarının, Kur’ân ve hadisleri filozofların “zayıf şüphe”lerine göre tevil etmelerinin bir hata olduğunu belirtir.¹⁵⁰

Ahbârîler, bu görüşlerini temellendirmek için “masumlar”dan aktardıkları bazı rivayetlere dayanırlar. Fakat rivayetlerle beraber onlar iddialarını gerekçelendirmeye de çalışırlar. Onların dayandığı gerekçelerden biri “akli delil”den maksadın ne olduğu sorusuna yöneliktir. Buna göre akli delilden maksat bütün akılların ve akıllıların üzerinde ittifak ettiği bir delilse onlara göre böyle bir delil mevcut değildir. Eğer bu delilden maksat istidlal sahibinin kabulüne dayanan şey ise bu durumda bu kıyasın tâlîsi üstlenemeyeceği bazı bozukluklara sahip olur. Çünkü her grup kendi inancı ve iddialarına göre bir takım akli deliller ortaya atmaktadır. Örneğin filozoflar, kâfirler, Mutezilîler ya da Eşarîler hepsi de kendi iddialarına yönelik bir takım “sağlam ve faydalı” delillere sahip olduklarını iddia ederler. Bu bakımdan böyle bir delili dinî ilimlere tatbik etmek ve onu hüccet olarak kabul etmek mümkün değildir.¹⁵¹

Ahbârîlerin gerekçelerinden bir diğeri burhanların kesinliğine yöneliktir. Buna göre eğer “burhan” olarak adlandırılan şeyler gerçekten burhan iseler bunları duyan ve anlayan herkesin

¹⁴⁸ Sabûriyân - Pârsânyâ, “Tahlîl-i Pîrâmûn-ı Ferâz û Fîrûd-i Ahbârîyân”, 101-102.

¹⁴⁹ Resul Caferiyân, *Safeviyye der Arse-i Din, Kültür ve Siyaset* (Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, 1379), 2/121-122.

¹⁵⁰ Zebîhullah Sefâ, *Târih-i Edebiyât der İrân* (Tahran: İntişârât-i Firdows, 1369), 5/282.

¹⁵¹ Ahmed Hüseyin Şerîfî, “Akl ez Dîdgâh-i Ahbârîyân-i Şîa”, *Faslnâme-i Şîa Şînâsî* 2/6 (1383), 43-50.

bu delilleri kabul etmesi ve muhalefet etmemesi gerekir. Fakat gerçekte bir tarafın burhan olarak adlandırdığı şey, karşı görüşteki için zayıf bir düşünce olarak reddedilmektedir. Dolayısıyla Ahbârîler nazarında bunlar burhan değildir. Bilakis birilerinin “heva ve taassuplarıyla” ortaya attıkları “zayıf ve kusurlu” görüşleridir. Dolayısıyla bu delile dayanan Ahbârîler’e göre akli deliller apaçık durumlarda bile kabul edilmemelidir. Bunların hepsi bâtil ve fasittir.¹⁵²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere aklın hüküm çıkarmada bir hüccet olarak kabul edilmemesi ve ondan elde edilen delilin şüphe konusu olması Ahbârîlerin üzerinde ittifak ettiği bir husustur. Fakat bu noktada Esterâbâdî’nin konumu biraz farklılaşmaktadır. O da fikhî hüküm çıkarmada akli bir delil kabul etmemesine¹⁵³ rağmen nazarî ilimlerde akla bir değer atfeder.

Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye* adlı eserinde duyusal olarak algılanabilen ilimlerin hatasız olduğunu, buna karşın duyusal olarak algılanamayan nazarî ilimlerde mutlaklık iddiasında bulunulamayacağını belirtir. Ona göre nazarî ilimler ikiye ayrılır. Birincisi, duyuya yakın olan maddeye yönelik nazarî ilimlerdir. Örneğin geometri, matematik ve mantığın çoğu bölümü bu şekildedir. Esterâbâdî bu ilimler konusunda âlimler arasında bir ihtilaf olmadığını söyler. Çünkü bir ilimde hata ya sûret yönüyle ya da madde yönüyle olmalıdır. Sûretin bilgisi - birbirinden bağımsız zihinler için- apaçık bir konu olduğundan, sûret yönüyle hata âlimler arasında yoktur. Bu ilimlerde madde yönüyle de bir hata tasavvur edilemez. Çünkü bu ilimlerin maddesi de duyuya yakındır. Dolayısıyla onun nazarında duyusal ilimlerden gelen bilgi kabul edilebilir. Fakat ikinci nazarî ilim çeşidi duyunun dışında maddeden uzak olan ilimlerdir. Örneğin metafizik, kelam ilmi, fıkıh usulü, bazı fıkıh nazariyeleri ve mantığın bazı konuları bu şekildedir. Ona göre bu ilimlerin temsilcileri arasında sonuçsuz kalan pek çok tartışma mevcuttur. Bunun sebebi mantık kaidelerinin madde yönünden değil sûret yönünden hatasız olmalarıdır. Dolayısıyla bizler mantıkla sûret yönüyle hatadan korunuruz, fakat madde yönündeki bir yanlış mantık bize gösteremez.¹⁵⁴

Esterâbâdî’nin geometri, matematik ve mantığın bazı bölümlerini duyuya yakın nazarî ilimler olarak tasnif etmesi ve bunlardan gelen bilgilerin doğru olduğunu belirtmesi, fakat buna karşın metafizik gibi ilimleri bunlardan ayrı değerlendirmesi, Gazâlî’nin ilimler tasnifini akla getirmektedir. Gazâlî, filozofların “metafiziği anlamak için matematik ve mantık bilmek

¹⁵² Şerîfi, “Akl ez Dîdgâh-i Ahbârîyân-i Şîa”, 50-51.

¹⁵³ Muhammed Emîn Esterâbâdî, *el-Fevâidü’l-Medeniyye ve eş-Şevâhidü’l-Mekkiye*, thk. Rahmetullah Rahmetî İrâkî (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1426), 58.

¹⁵⁴ Esterâbâdî, *El-Fevâidü’l-Medeniyye*, 256-257.

gereklidir” şeklindeki iddialarına itiraz eder ve bunlarla metafizik arasında bir ilişki olmadığını, bunlardan elde edilen kesinliğin metafizik için geçerli olmadığını aktarır.¹⁵⁵

Esterâbâdî, aklî delilin geçerliliğini her ne kadar yalnızca duyusal olarak algılanabilen ilimlerle sınırlasa da herhangi bir konuyu ele alırken bu iddiasına sadık kalmamış gibi görünür. Bir başka deyişle o, çoğu zaman ele aldığı konuyu doğrudan rivayetlere başvurmadan ziyade nazarî olarak tahlil eder ve bu konuda söz söylemiş filozof ve mütekellimlerin görüşlerini de aktararak bir sonuca varmaya çalışır.¹⁵⁶

Gleave, Esterâbâdî’nin bu yaklaşımının onun felsefe ve kelam konusundaki arzusuyla ilgili olduğunu belirtir. Ona göre Esterâbâdî’nin felsefe ve kelama yönelik yaklaşımı çoğu Müslüman kelamcının tartışmasına benzerdir. O, Esterâbâdî’nin felsefî-kelamî meselelere yönelik yaklaşımını şöyle açıklar: Genel olarak eldeki konuyla ilgili farklı bilimsel yaklaşımları ortaya koyma, ortaya koyduğu görüşlerden bir tanesini (bu kişi çoğu zaman Celâleddin Devvânî’dir¹⁵⁷ ö. 908/1502) ele alma, bu görüşün tutarsızlığını gösterme, son olarak da ortaya koyduğu görüşlerden mantıklı olanı seçme şeklindedir.¹⁵⁸

Esterâbâdî “İmamiyye” gibi Şîî doktrinlerini uzun uzadıya tartışmak yerine felsefî-kelamî meselelere odaklanır. O; Allah’ın varlığını kanıtlama, Allah’ın doğasını, sıfatlarını açıklama, kader ve özgür irade gibi konuları ele alır. Onun düşünsel tartışmalarının yapısını belirleyen şey “imamlar”ın rivayetlerinden ziyade, kelamî ve felsefî araştırma geleneğidir. O, düşüncesinin zeminini sağlamlaştırdıktan sonra “imamlar”ın haberlerine başvurmaktadır.¹⁵⁹

Esterâbâdî, işlediği konularda felsefe ve kelamî tartışmalara girme arzusuyla yetinmez. O, bu ilim erbabına karşı da olumlu tavrını bizzat dillendirir ve nazarî ilim sahiplerinden güzel sıfatlarla bahseder. Örneğin Nasîrüddin Tûsî’den “Sultanu’l-Muhakkikîn”, “Sultanu’l-Mille ve’l-Dîn” gibi sıfatlarla bahsederken Fârâbî, İbn Sînâ gibi filozoflara da atıflarda bulunur.

¹⁵⁵ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 10-11.

¹⁵⁶ Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhî*, Mukaddime.

¹⁵⁷ Esterâbâdî çoğunlukla Devvânî’yi hedef olarak seçer ve onun görüşlerini reddeder. Onun Devvânî’ye yönelik tavrını gösteren bir örnek şöyledir: “Fâzıl Devvânî ve Seyyid Şîrâzî kavme itiraz etmeye çokça meyilli olduklarından, ilimden sermayeleri kısıtlı olduğundan ve bütün aklî, lügavî ve şer’î ilimlerde maharetsiz olduklarından, acele ile muhakkiklere itiraz etmişlerdir. Bu boş itirazlarını ise tahkik olarak adlandırmışlardır. Bu vesileyle şeytan onların fasit hayallerini yaymıştır. Öyle ki Fâzıl Devvânî’yi Muhakkik Devvânî olarak adlandırdılar. Fakat ona konulması gereken asıl isim Müşekkek Devvânî-i Evveli’dir.” Bk. Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhî*, 104-105.

¹⁵⁸ Robert Gleave, *Scripturalist Islam; The History and Doctrines of the Akhbârî Shî’î School* (Boston: Brill, 2007), 104-105.

¹⁵⁹ Gleave, *Scripturalist Islam; The History and Doctrines of the Akhbârî Shî’î School*, 105-106.

Ayrıca Fahreddîn Râzî, Cürcânî gibi Sünnî mütekellimlerden de güzel sıfatlarla bahseder ve hocası Mirza Muhammed Esterâbâdî'ye de "Feylesûf-i Müdekkik"¹⁶⁰ sıfatını layık görür.¹⁶¹

Dolayısıyla Esterâbâdî, Ahbârîliğin gerçek kurucusu olarak kabul edilmesine rağmen onun nazarî akla ve felsefeye tam olarak karşı olduğunu söylemek zordur. Onun bu yaklaşımı diğer Ahbârî müntesiplerinden farklıdır. Esterâbâdî'ye benzer şekilde Feyz Kâşânî'nin de felsefeye ve tasavvufa yaklaşımı diğer Ahbârî temsilcilerinden farklıdır.

Kâşânî, Ahbârî Ekolü açısından önemli kabul edilen bir kimsedir. O, eserlerinde "imamlar"ın haberlerine yer vermesinin yanında bizzat onların rivayetlerini toplayan hadis külliyatları da yazmıştır. Kâşânî, *Vâfî* adıyla telif ettiği 4 ciltlik eserinde Şiîlikte muteber olan dört hadis kitabındaki (*Kâfî*, *Tehzîb*, *İstibsâr* ve *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*) hadisleri toplamıştır. O daha sonra bu eserin özetini *Şâfî* adıyla yazmıştır. Ayrıca o, bazı hadisleri derlediği ve adına *Nevâdirü'l-Hikme* adını verdiği bir eser telif etmiştir. Onun devrinde Ahbârî Ekolü ilim mahfillerinde güçlü bir ekol olarak varlığını sürdürmekteydi.¹⁶²

Kâşânî, *Vâfî* adlı eserinin başında kendisini Ahbârî olarak tanımlar; ictihata itibar etmez ve haberlere tâbi olmanın önemini belirtir. Bu durum onun Ahbârî olarak kabul edilmesinde önemli bir delil olarak görülür. Onun nazarında Ehl-i beyt'ten gelen rivayetler Hz. Peygamber'den gelenler gibidir. Bu yüzden o, bu haberleri kutsal kabul eder ve felsefî-tasavvufî düşüncesini bu haberler ışığında açıklamaya çalışır. Fakat o, bazı yönleriyle diğer Ahbârîler'den ayrılır. Örneğin Kur'ân'ın tahrif olmasını imkân dahilinde görmez ve diğer Ahbârîler'in aksine Kur'ân'ın zâhirinin hüccet olduğuna inanır. Ayrıca o, bazı ayetleri Kur'ân'ın kendisine dayanarak tefsir eder.¹⁶³

Kâşânî'nin Ahbârîliğin yanı sıra -İsfahan Okulu bölümünde de ifade edildiği üzere- hocası Molla Sadrâ'nın etkisiyle irfan ve felsefeye özel bir ilgisi vardır. Fakat felsefe ve tasavvufun iç içe geçtiği Kâşânî'nin düşüncesinde felsefî-bâtınî anlayışa yönelik eğilim daha çok onun gençlik yıllarındaki düşünce yapısını yansıtmaktadır. Bir başka deyişle Kâşânî, ilerleyen yaşlarında "bâtından zâhire doğru bir dönüşüm" geçirmiştir. Yaklaşık altmış yaşına kadar onda irfan ve hikmet düşüncesi baskın iken, son dönemlerinde Ahbârî fıkıh anlayışının etkisiyle zâhirî anlayış baskın hale gelmiştir. Kummî'nin etkisiyle tasavvuf karşıtı eğilim

¹⁶⁰ Esterâbâdî'nin hocası hakkındaki ifadeleri şöyledir: "Fıkıh, hadis ve rical ilimlerindeki son şeyhime gelince mevlâmız olan o, muhakkik âlim, müdekkik feylesof, muhaddislerin en faziletlisi, sonraki rical ehli âlimlerinin en bilgisi ve dindarı Mirza Muhammed Esterâbâdî, harem bölgesine komşu Hâticetü'l-Kübrâ'nın yakınına defnedilmiştir..." Esterâbâdî, *El-Fevâidü'l-Medeniyye*, 59.

¹⁶¹ Esterâbâdî, *Dânişnâme-i Şâhî*, Mukaddime.

¹⁶² Furûğ Parsâ, "Tahlîl-i Mebâni-i Fikrî ve Gerâyeşhâyî Endîşegî-i Feyz Kâşânî", *Kâşânî'nâsi* 2 (1400), 129-130.

¹⁶³ Parsâ, "Tahlîl-i Mebâni-i Fikrî ve Gerâyeşhâyî Endîşegî-i Feyz Kâşânî", 130.

yaygınlaşınca, Kâşânî felsefî-tasavvufî düşüncelerini savunmamış, tam tersine tasavvuf ve felsefeyi eleştiren *el-İnsâf* adlı bir risale yazmış ve geçmişindeki kelam, felsefe ve irfan eğilimlerine yönelik pişmanlığını belirtmiştir.¹⁶⁴

Kâşânî, *el-İnsâf* adlı risalesinde filozof ve sûfîler için şu ifadeleri kullanır: “Bu grup Kur’ân ve hadiste bulunmayan bazı bilgiler olduğunu sanmıştır. Bu ilimler felsefe ve tasavvuf kitaplarından öğrenilir. Bu yüzden bu eserleri takip etmek gerekir. Zavallılar bilmezler ki kusur ve bozukluk hadis ve Kur’ân cihetiyle bulunmaz. Bilakis anlama ve kusur onların iman derecelerindedir. Bu kesimlerin iman ve anlamalarında kusur ve bozukluk olduğundan felsefe ve tasavvuf kitaplarından bir fayda gelmez, çünkü bunlar felsefe ve tasavvuf eserlerini de doğru anlayamazlar.”¹⁶⁵

Kâşânî bir başka risalesinde ise filozof, mutasavvıf, mütekellim ve mütekellif (herhangi bir buyruk olmaksızın bir işi üstlenen kimse) olmadığını, tam aksine Kur’ân, hadis ve Ehl-i beyt’in takipçisi olduğunu söyler. O, bu dört ekolü “dört melül taife” olarak tanımlar ve onların sözlerinden uzak olduğunu, Kur’ân’a, hadise ve bu ikisine aşına olmayan her şeye yabancı olduğunu belirtir.¹⁶⁶

Kâşânî’nin bâtından zâhire doğru bir dönüşüm yaşamasını onun döneminde Ahbârî anlayışın Şîî gelenekte zirveye ulaşmasına bağlamak mümkündür. Tasavvuf ve felsefeye karşı yükselen tepki Kâşânî’yi de eleştirilerin hedefi haline getirmiştir. Çünkü o, Ahbârî anlayışını benimsemesine rağmen Molla Sadrâ’nın etkisiyle Meşşâî, Gazâlî ve İbn Arâbî felsefesinden etkilenmiştir. Onun bu yöndeki düşünceleri eleştiri konusu olmuştur.¹⁶⁷ Örneğin Şeyh Yusuf el-Behrânî’ye göre (ö. 1186/1772) Kâşânî, “neredeyse küfrü gerektiren” felsefe ve tasavvufla ilgili risalelerinde vahdet-i vücûd gibi konularda “zındık” İbn Arabî’nin akaidini benimsemiş ve ondan çeşitli nakillerde bulunmuştur.¹⁶⁸ Behrânî dışında da Kâşânî, irfan ve felsefeye yönelik görüşlerinden dolayı Kummî ve Meclisî gibi Ahbârîler tarafından tekfir edilmiştir. Fakat daha sonra Kâşânî bu görüşlerinden döndüğünü söyleyince Kummî ondan özür dilemiştir.¹⁶⁹

¹⁶⁴ Caferiyân, *Safeviyye der Arse-i Din, Kültür ve Siyaset*, 1379, 2/39-40.

¹⁶⁵ Molla Muhsin Feyz Kâşânî, *Mecmûa-i Resâil*, thk. Behrâd Caferî (Tahran: Medrese-i Âlî Şehid Mutaharri, 1387), 1/154.

¹⁶⁶ Kâşânî, *Mecmûa-i Resâil*, 1/163-164.

¹⁶⁷ Caferiyân, *Safeviyye der Arse-i Din, Kültür ve Siyaset*, 1379, 2/37-38.

¹⁶⁸ Şeyh Yusuf el-Behrânî, *Lü’lü’ el-Bahreyn, fi’l-İcâzâtı ve’t-Terâcümü Ricâli’l-Hadis*, thk. Seyyid Muhammed Sâdık (Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1429), 116-117.

¹⁶⁹ Muhammed Bâkır Meclisî, *İ’tikâdât-i Allâme Meclisî*, thk. Hamidrezâ Âjîr (İsfahân: Merkez-i Tahkikât-i Râyâne-i Kâimiyye-i İsfahân, 1387), 55; İbrahim Beheştî, *Ahbârîgerî (Tarih ve Akâid)* (Kum: Müessese-i İlmî Ferhengî Darü’l-Hadîs, 1391), 138.

Gerek Esterâbâdî gerekse Kâşânî, düşünsel etkinliklere karşı Ahbârîliğin diğer müntesiplerinden nispeten daha olumlu ve müsamahakâr bir yaklaşıma sahiptir. Fakat ekolün diğer temsilcileri felsefe ve tasavvufa karşı hoşgörülü bir tavır sergilemez. Bu aşamadan sonra onların bu yöndeki görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

3.1. Ahbârî Ekolü'nde Tasavvuf Eleştirisi

Ahbârîler nazarında felsefe ve tasavvufun çoğu zaman aynı kategoride değerlendirildiğini ve bunların her ikisinin genelde İslâm ve özelde Şîlik ile bir ilgisinin olmadığı anlayışının hâkim olduğunu söylemek mümkündür. Onların eleştirileri bütünsel açıdan felsefe ve tasavvufu hedef alsa da bu alanlara yapılan eleştirileri ayrı ayrı başlık altında tasnif etmek günümüz sistematigi açısından daha uygun görünmektedir.

Fakat bu konudaki eleştirilere geçmeden önce ifade etmek gerekir ki tasavvuf fırkaları zâhiren birbirinden ayıran farklılıklar vardır. Bu farklılıkların en belirgin olanlarından biri onların kıyafetleridir. Örneğin Abbâsîler dönemindeki sûfiler siyah, Alevîler yeşil, küçük çocuklar ve talebeler sarı, büyük çocuklar ise şalvar giymişlerdir.¹⁷⁰ Fakat tasavvuf fırkalarını ayıran tek şey görünüşleri değildir. İslâm dünyasında Sünnî ve Şîî mezheplerine bağlı olarak varlığını sürdüren tasavvuf fırkaları mezhepsel bağlamda da farklılaşırlar. Örneğin Nakşibendilik Sünnî bir tasavvuf fırkasını temsil ederken, Bektaşîlik ise Şîî bir tasavvuf fırkasıdır.¹⁷¹

Şîlik-tasavvuf ilişkisine bakıldığında özellikle 13. ve 14. asırlarda Moğol saldırılarından yorulan kitlelerin Şîlik bağlantılı tasavvufa sığınmaları ile bu ilişki güçlenmiştir. Bununla beraber masumluk-mahfuzluk ve Hurufilik-cifr (sayılar sembolizmi) inancı, kabirlerine kutsallık atfetme, tevil konusu, “imam”a ve şeyhe mutlak bağlılık, mehdi, ricalu'l-gayb, imam-ı muntazar inancı, ilmin kaynağı meselesi, Ehl-i beyt sevgisi, imamet-velayet inancı gibi meselelerde ortaklık olduğu düşüncesi, bu ikisi arasındaki ilişkinin güçlenmesine gerekçe olarak gösterilebilir.¹⁷²

Buna karşın Şîî gelenekte doğrudan tasavvufu hedef alan müstakil eserlerin varlığı daha ziyade Ahbârîliğin zirveye ulaştığı Safevîler dönemine denk gelir. Nasr'a göre Kızılbaşların isyan etme niyetleri, dünyevî menfaatler uman kimselerin tarikatlara sızması bu harekete karşı siyasî ve dinî bir tepkinin doğmasına neden olmuştur.¹⁷³

¹⁷⁰ Kâmil Mustafâ Eş-Şâibî, *Es-Silletu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'* (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1982), 1/455.

¹⁷¹ eş-Şeybî, *es-Sillatu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*, 1/13-14.

¹⁷² Kaplan, “Şîiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şîileştirme Politikaları”, 190.

¹⁷³ Nasr, “Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period”, 662-663.

Bu gelişmeler neticesinde bir tarikat devleti olarak ortaya çıkan Safevîler'in son dönemlerinde "tasavvuf" kelimesi, sûfilerin muhalifleri olan fakihler yoluyla tamamen olumsuz bir anlama evirilmiştir. Tasavvuf kötü bir lakap ve mekruh olarak kabul edilmiş, kötü olarak şöhretlenen herkes sûfî olmakla suçlanmıştır.¹⁷⁴ Sûfilerin öncüleri ise "dalalette olan ve dalalete saptıran", "yalancı kâfirlerin reisleri", "zındık", "mülhit",¹⁷⁵ "eşkıyanın şeyhi" "şeytanın şeyhi", "kötü iş yapanlar" ve "kuzu elbisesi giymiş kurtlar" gibi sıfatlarla nitelenmişlerdir.¹⁷⁶ Bu dönemde sûfiler daha çok vahdet-i vücûd, ittihad, hulûl, bidat gibi konular hakkında eleştirilmiştir.¹⁷⁷

Ahbârîler'de tasavvufa yönelik en katı mücadeleyi başlatan kişi kuşkusuz Muhammed Tâhir Kummî'dir (ö. 1098/ 1687). O, önceleri Musul'da hayatını sürdürürken Musul'un Osmanlı'nın eline geçmesiyle Kum'a yerleşmiştir. Fakat asıl ününü ilerleyen yaşlarında almış ve şeyhülislâmlık makamına getirilmiştir. O, yalnızca bir felsefe ve tasavvuf muhalifi değildir. Aynı zamanda kendisiyle Ahbârî Ekolü bakımından aynı düşünceye sahip olan Feyz Kâşânî, Molla Halil Kazvînî gibi kimseleri de anlaşılamadığı konularda tekfir etmiştir.¹⁷⁸

Mevcut siyasi iradeyle de arası iyi olan Kummî'nin temel amacı Şîî dünyadaki dinî algıyı dönüştürmek ve daha büyük kitlelere ulaşmaktır. Bu çabasına bağlı olarak, felsefe ve tasavvufun etkisini kırmayı amaç edinmiştir. Kummî bu amacına ulaşmak için bazı semantik tercihlerde bulunmuş, Kur'an merkezli alternatif bir paradigma da sunmaya çalışmıştır. Örneğin o, sûfilerin "tasavvufî aşk"ı yerine "muhabbet" kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Yine "marifet" kavramını da sûfilerin sürekli atıf yaptığı "Kendini bilen Rabbini bilir" hadisi yerine Şîî literatürde "imamlar"a atfedilen "İmamını bilmeden ölen bir kimse cahillik içinde ölmüştür" rivayetini tercih etmiştir. Fakat Kummî yalnızca tasavvufa yönelik semantik tercihlerde bulunmaz. O, felsefe için de aynı şeyi hedefler. Örneğin felsefede de "hikmet" kavramını filozofların kullandığı anlamın dışında kullanır.¹⁷⁹

¹⁷⁴ İmân Emînî - Şehrâm Pâzûkî, "Tasavvuf der Sûretbendî Goftomânî Risâle-i Redd-i Sûfiye", *Târih-i ve Temeddûn-i İslâmî* 29 (1398), 173-174.

¹⁷⁵ Hasan b. Ali el-Karakî el-Âmilî, *'Umdetü'l-Mekâl fî Küfri Ehli'd-Dalâl*, thk. Seyyid Mehdî Er-Recâî (Kum: Mektebetü Semâhatü Ayetullah el-Azîmî el-Mer'aşî en-Necefi el-Kübrâ, 1389), 170.

¹⁷⁶ Hüseyin Abidî - Seyyid Mehdî Zerkânî, "Tahlîl-i Goftomânî-i Risâlehâ-i Reddiye ber Tasavvuf der Asr-i Safeviye", *Pejûheşî Edebiyât-i İrfânî Dânişgâh-i Zehrâ* 16 (1396), 131-132.

¹⁷⁷ Ahmed b. Muhammed Erdebîlî, *Hadikatü's-Şîa*, thk. Sâdık Hasanzâde - Ali Ekber Zemânî Nejâd (Kum: İntişârât-i Ensâriyân, 1378), 1/755-815; Muhammed Tâhir Kummî, *Tuhfetü'l-Ehyâr*, thk. Dâvûd İlhâmî (Kum: Ketâbfürüşî Tabâtabâî, 1393), 62; Ferzâne Hurr Âmilî, *Nakd-i Câmi' ber Tasavvuf*, çev. Abbâs Celâlî (Kum: İntişârât-i Ensâriyân, 1382), 87-105.

¹⁷⁸ Muhammed Tâhir Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî's Hikmat al-'Ârifîn)*, thk. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami (Boston: Brill, 2018), Mukaddime.

¹⁷⁹ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî's Hikmat al-'Ârifîn)*, Mukaddime.

Ona göre Kur'ân'da bahsedilen hikmet “bozguncu” filozofların kastettiği anlamda değildir. Kur'ân'da hikmet Allah'a ve zamanın “imamlar”ına itaat anlamındadır. Hikmet “imamlar”ın bilgisidir ve hakîm kimse de “hak olan imamlar”ı bilen ve ondan dinî bilgiyi alanlardır. O, “masum imamlar”ın hak ve hikmetin kaynağı olduklarını, hikmeti Hz. Peygamber'den aldıklarını aktarır.¹⁸⁰

Kummî gibi öğrencisi Meclisî (ö. 1110/1698-99) de siyasî iradeye yakındı. O, Safevî hükümdarı Şah Hüseyin (1694-1722) üzerinde etkili olmuş ve Şîi Mezhebi'nin hedefine yönelik bir ferman hazırlayıp şahın onayını almıştır. Onun hazırladığı fermana göre dine aykırı faaliyetler yasaklanmış ve sûflerin dinî kurallara riayet etmeleri zorunlu kılınmıştır.¹⁸¹

Böylece siyasî iradeyi de arkasına alan Ahbârîler çeşitli reddiyeler yazmışlardır. Ahbârîler'in yazdığı reddiyelerin genel olarak tasavvufun temel unsurlarına yönelik olduğunu söylemek mümkündür. Fakat eleştirilerinin merkezinde çoğu zaman ötekileştirme vardır. Bir tarafta “ben” ve “benden olan” varken karşı tarafta “öteki” vardır. Bu anlayışta ben ve benden olan taraf Kur'ân, sünnet ve “imamlar”ın yolu olarak sunulurken; onun karşısına “ahmak ve hilekâr” olarak nitelendirilen “öteki” düşünce konumlandırılır.¹⁸²

Tasavvufu ötekileştirme eğilimi çerçevesinde Ahbârîlerin yaptığı temel eleştirilerden biri tasavvufun kökenine yöneliktir. Tasavvuf köken olarak hiçbir şekilde Şîilik ile ilişkilendirilmez; bilakis Antik Yunan, Hristiyanlık, Ehl-i Sünnet yahut Uzak Doğu ile ilişkilendirilir.

Örneğin mevcut tasavvufun İslâm dışı bir yapı olduğunu göstermek amacıyla Meclisî, tasavvufa bir reddiye niteliğinde olan *Aynü'l-Hayât* adlı eseri yazmıştır. Söz konusu eserine Ebu Zerr ve Selman'ın faziletlerini anlatmakla başlayan Meclisî, insanları mevcut tasavvufun çeşitli anlayış ve uygulamalarından uzaklaştırmaya ve “gerçek” İslâm irfanının kaynağını bu şahsiyetlere dayandırmaya çalışır.¹⁸³

Meclisî, tasavvufun, daha doğrusu mistisizmin bütün dinlerde kökleri olan, İslâm'dan önce Yunan, Hristiyan, Hint gibi din ve kültürlerde mevcut bir yapı olarak İslâm'a girdiğini belirtir. Ona göre bir dini olmayan tasavvufu reddetmek için özel bir ayete ihtiyaç yoktur. O, bunu gereksiz görür ve bunun misalini bir mezhebin ya da ekolün bâtıl olmasının ortaya

¹⁸⁰ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî's Hikmat al-'Ârifin)*, 71-72.

¹⁸¹ Hülya Menşârî - Fehime Mehber Dozfülü, “Nakd-i Sûfiye der Rûzgârî Safeviyye: Mukâyese-i Ârâi Mollâ Muhammed Tâhir Kûmî ve Allâme Meclisî”, *Tarih ve Temeddün-i İslâmî* 31 (1399), 297-298.

¹⁸² Abidî - Zerkânî, “Tahlîl-i Goftomânî-i Rişâlehâ-i Reddiye ber Tasavvuf der Asr-i Safevîye”, 130-131.

¹⁸³ Muhammed Bâkır Meclisî, *Ayne'l-Hayât*, thk. Seyyid Mehdî Recâi (Kum: İntişârât-i Envârü'l-Hüdâ, 1382), 1/9-41.

konmasıyla aynı görür. Ona göre İslâm'la ilgisi olmayan bu tür uygulamalar, bir ayete başvurmaksızın akaidlerine bakılarak doğrudan reddedilebilir.¹⁸⁴

Tasavvufun Ehl-i Sünnet kaynaklı bir uygulama olduğu iddiası ise Hurr Âmilî gibi şahsiyetler tarafından öne sürülse¹⁸⁵ de bu iddia daha çok Kummî tarafından dillendirilmiştir. Kummî'ye göre sûfi tarikatların Şîî mezhebi ile bir ilgileri yoktur. Onun bu iddiadaki maksadı geçmiş dönemdeki sûfilerin dine muhalif olduğunu göstermek, böylece kendi dönemindeki Şîî sûfilerin tasavvuf anlayış ve uygulamalarını nazar-ı itibardan düşürmektir.¹⁸⁶

Çünkü ona göre bu anlayış bütünüyle Ehl-i Sünnet'e ait bir uygulamadır. Ona göre Sünnî padişahlar bu tarikatlara her zaman itibar göstermiş ve onlar için “hankah”¹⁸⁷ inşa etmişlerdir. O, buna delil olarak Şîî nüfusun yoğunlukta olduğu Kum, Esterâbâd, Cebel-i Âmil, Sebzevâr ve Hille gibi şehirlerde kadim hankâh bulunmadığını söyler. Buna karşın Şîilik açısından mukaddes olan Kum gibi şehirlerde “künbed”lerin¹⁸⁸ fazlaca bulunması, Sünnî yerleşim yerlerinde ise bunun aksine bolca hankâh bulunması tasavvufun Şîilikte bulunmadığının bir delili olarak sunulur.¹⁸⁹

Tasavvufu Sünnîlik ile ilişkilendiren Kummî, tasavvufta otorite olan Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234 /848?), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309 /922) ve İbn Arabî (ö. 638 /1240) gibi kimseler üzerinden bu anlayışı eleştirir ve tasavvufun Şîiler üzerindeki etkisini ortadan kaldırmayı amaçlar.¹⁹⁰ Onun bu amacını yansıtan bir örnek şöyledir: “Ey Şîiler ve Ehl-i beyt dostları! Söz konusu bu tarikat; Hallâc, Bistâmî ve onların benzerlerinin tâbileri ve takipçileridir. Zinhar bu tarz, tavır ve tarikattan uzak durun!”¹⁹¹

Kummî aynı şekilde İbn Arabî'yi de hedef alır. O, İbn Arabî'den “Hristiyanlar, Hz. İsa Tanrı'dır dedikleri için kâfir olmadılar; bilakis Tanrı'yı Hz. İsa ile sınırlandırdıkları için ve

¹⁸⁴ Seyyid Kâsım Ali Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1395), 71-72.

¹⁸⁵ Âmilî, *Nakd-i Câmi' ber Tasavvuf*, 227.

¹⁸⁶ Halil Işılak, “11/17. Asırda Bir Şîî Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları Muhammed Tâhir Kummî: Risâle-i Su'âl u Cevâb -Neşir ve Tahlil-”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (2022), 182.

¹⁸⁷ Hankah Farsça'daki ev, mabed gibi anlamlara gelen “hân” kelimesine, yer bildiren “-gâh ya da -geh” ekinin eklenmesiyle türetilmiş bir kelimedir. Osmanlılarda hankâh yerine daha çok dergâh, tekke ya da zâviye gibi isimler kullanılmıştır. Hankah bazen medresenin görevini üstlenmiş, tasavvufun yanında hadis, tefsir, fıkıh gibi dersler ve dinî musiki, şiir ve ilâhiler okutulmuştur. Önceleri sûfilerin dünyaya önem vermemesine bağlı olarak sade yapılar iken daha sonra devlet adamlarının da desteğiyle ihtişamlı örnekler ortaya çıkmıştır. Bk. Süleyman Uludağ, “Hankah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/42-43.

¹⁸⁸ Kümbetler kendine özgü bir yapısı olan, Müslümanların ölülerini gömdükleri anıtmezarlardır. Kümbetler genellikle yuvarlak ya da çokgen tabanlı, tepesi sivri külâh biçiminde örtülmüş olan yapılardır. Bk. Muhammet Kemaloğlu, “XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devleti Dini Eserlerinden Kümbet, Türbe Ziyâregâh, Nazamgâh ve Câmiler”, *Akademik Bakış Dergisi* 39 (2013), 13.

¹⁸⁹ Kummî, *Redd-i Sûfiye*, 67-69.

¹⁹⁰ Kummî, *Tuhfetü'l-Ehyâr*, 14; Menşârî - Dozfûlî, “Nakd-i Sûfiye der Rûzgârî Safeviyye: Mukâyese-i Ârâi Mollâ Muhammed Tâhir Kûmî ve Allâme Meclisî”, 294-295.

¹⁹¹ Kummî, *Redd-i Sûfiye*, 55.

onun dışında Tanrı'nın bulunmadığını söyledikleri için küfre düştüler.” şeklindeki sözleri aktarır ve bu söze göre bütün Müslümanların küfre düşmeleri gerektiğini, çünkü Müslümanların tevhide inandıklarını belirtir.¹⁹²

Portekizli bir Augustinus rahibi olarak İran'a gelen ve burada Şiîliğin Ahbârî ekolünü benimseyen Antonio¹⁹³ da Kummî gibi sûfileri sertçe eleştirir. Müslüman olduktan sonra Ali-Kulu Cedîdü'l-İslâm adını alan Antonio, sûfilerin putperestleri, ateşperestleri ve öküz tapanları kötü görmediklerini, hepsini Hakperestlik ile aynı gördüklerini belirtir. Ona göre İbn Arabî eserinde “Sâmirî'nin bir öküz heykeli yaptığını ve İsrailoğulları'nın ona taptığını, Allah'ın buna mâni olmadığını, çünkü Allah'ın bütün sûretlerde tapılmak istediğini” aktarmıştır. Dolayısıyla o, İbn Arabî'nin ve onu yalanlamayanların kâfir olduğunda şüphe bulunmadığını iddia eder.¹⁹⁴

Ahbârî müntesipleri tarafından tasavvufa yapılan eleştirilerden biri de ittihad, hulûl ve vahdet-i vücûd gibi düşüncelerle ilgilidir. Örneğin Erdebîlî (ö. 993 /1585) bu tür görüşlerin küfür olduğunu, temsilcilerinin dinsiz, mülhit ve zındık olduklarını öne sürer. Ona göre bu düşünce için birden fazla Tanrı gerekir. Çünkü her devirde birden fazla sûfi bulunmaktadır. O, sûfilerin bu küfürlerinin sebebini onların felsefe kitapları ile olan meşguliyetine bağlar. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Aynı şekilde bilmek gerekir ki onların küfürlerine devam etmelerinin ve tuğyanlarının sebebi felsefe kitapları ile meşgul olmalarıdır. Çünkü Eflatun'a ve onun sözüne tâbi olarak ondan haberdar oldular. Onun dalalete ulaştırın sembolik saptırıcı sözlerini tercih ettiler. Kötü filozofların inanç ve düşüncelerini çaldıklarını kimse anlamasın diye bu anlamlara başka bir giysi giydirek ona vahdet-i vücûd dediler. Onun anlamını sûfilerden sorduklarında ona giydirdikleri elbiseden dolayı, onun anlamının açıklanamayacağını, pek çok riyazet olmadan ve kâmil şeyhe hizmet etmeden ona ulaşamayacağını söylediler. Böylece ahmakları saptırdılar. Sefihlerden çoğu o kapıda vaktini heba etti ve fikirler beyan ederek bu büyük küfrü tevil etti.¹⁹⁵

Benzer bir iddianın sahibi Kummî'nin öğrencisi Meclisî'dir (ö. 1110 /1698). Ona göre sûfilerin hulûl düşüncesi küfürdür. Allah'ın bir şeye hulûl ettiği düşüncesi Hristiyanların iddiasıdır ve onların iddia ettiği gibi Allah, Hz. İsa'ya ya da başka bir şeye hulûl etmez. Ona göre Hristiyanlara benzer iddiada sûfiler de bulunmuşlardır.¹⁹⁶ Fakat ona göre bu anlayıştan kaçan bazı sûfiler bundan daha “çirkin” olan ittihad anlayışını benimsemiş ve bununla Allah'ın

¹⁹² Kummî, *Tuhfetü'l-Ehyâr*, 59.

¹⁹³ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî's Hikmat al-'Ârifin)*, Mukaddime.

¹⁹⁴ Ali-Kuli Cedidü'l-İslâm, *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Süfiyân*, thk. Resul Caferiyân (Erişim 06 Aralık 2022), 23.

¹⁹⁵ Erdebîlî, *Hadikatü'ş-Şîa*, 1/752-753.

¹⁹⁶ Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*, 206-207.

her şeyle birleştğini, bazen bir kedi sûretiyle, bazen denizdeki bir dalga sûretiyle, bazen de bir insan sûretiyle birleştğini iddia etmişlerdir. Meclisî, tasavvuf erbabının ittihad adıyla söyledikleri bu “küfürleri” Hintlilerden aldıklarını ve bazı “zavallı” Şûîlerin de bunları hakikat zannederek onlarla beraber kâfir olduklarını belirtir.¹⁹⁷

Ali-Kulu Cedîdü'l-İslâm ise tasavvuftaki bu anlayışları Hristiyanlık ile ilişkilendirir. O, tasavvufun geçmişte Hristiyanlıkla ilişkili olduğunu ve hâlâ fiili olarak onlar arasında devam ettiğini belirtir. Ona göre Hristiyanlıkta riyazetle Baba ve Kutsal Ruh ile ittihadın gerçekleşeceğine inanılır. Benzer şekilde “bu ümmetin Hristiyanları” olan sûfiler de riyazetle ve çeşitli mertebeleri geçerek Allah ile ittihad edebileceklerini iddia ederler. Ayrıca Hristiyanlıktaki üçte birlik (*vahdet-i sülâsî*) tasavvuftaki vahdet-i vücûd ile aynı yaklaşıma sahiptir.¹⁹⁸

Ahbârîlerin tasavvufa yaptığı bir eleştiri de bidat konusundadır. Özellikle sûfilerin ibadet amacıyla yaptığı her türlü eylem Ahbârîler nazarında İslâm’la ilgisi olmayan, fakat İslâm’a dâhil edilmiş uygulamalar olarak görülür. Nitekim Kummî, tasavvufun bu tür uygulamalarını kimi zaman nazımla eleştirmiştir. Onun bu yöndeki bir eleştirisi yaklaşık olarak şöyledir:

Aptalları elde etmenin peşinde olan bir cemaat, giyerler,
Şapka, hırka ve anırırlar eşekler gibi.
Duyunca şarkıcı bir kadının sesini dans ederler,
Ah çekerler güzel yüzlü putları görünce.
Nâme söylerler şarkıcı bir kadın gibi ama,
Allah’ı bahane ederler her pazar eğlencesine.
Zerresi yoktur kalplerinde Allah sevgisinin,
Her ne kadar muhabbetten dem vursalar da gece ve gündüz.
Başlarında kakül ve zülûfün hevâsından başka bir şey olmaz,
Başa delil idi esrar âleminin Zâtı.
Otuzunu vezir yaptı bu kavim dini talep yolunda,
Ondan oldular dinar mâlikinin mürîdi.¹⁹⁹

Kummî kimi zaman da eleştirilerine nesirle devam etmiştir. Kummî’ye göre sûfiler bağırma, alkışlamayı, zıplamayı, dönmeyi ve erkeklerle aşkı/muhabbeti ibadet ve taat olarak adlandırmış; dinin amaç ve yolundan uzaklaşmışlardır.²⁰⁰

Kummî’nin öğrencisi Meclisî de benzer ifadeler kullanır. Ona göre sûfiler, tasavvuf adında bir bidat ortaya atmış ve şarkı söyler gibi, nara atar gibi ibadet ettiklerini iddia

¹⁹⁷ Meclisî, *Ayne'l-Hayât*, 1/89-91.

¹⁹⁸ Cedidü'l-İslâm, *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Sûfiyân*, 18.

¹⁹⁹ Kummî, *Tuhfetü'l-Ehyâr*, 32.

²⁰⁰ Menşârî - Dozfûlî, “Nakd-i Sûfiye der Rûzgârî Safeviyye: Mukâyese-i Ârâi Mollâ Muhammed Tâhir Kûmî ve Allâme Meclisî”, 192-193.

etmişlerdir. Fakat bu bidatlerle ilgili olarak bir ayet, hadis ya da haber bulmak mümkün değildir. O, bu kimseleri “ruhban” olarak adlandırır ve Allah’ın ruhbanlığı yasaklamasına rağmen bu kesimin bunda aşırılığa gittiğini iddia eder. Ona göre bu uygulamaların hiçbir dinî dayanağı yoktur. Bu ibadetler bidattir, her bidat de sapıklıktır. Meclisî bu kesime lanet okur ve bunların ibadetleri terk ettiğini kendilerine göre bir şey uydurduğunu aktarır.²⁰¹

Ali-Kulu Cedîdü’l-İslâm ise sûfîlerin “ibadet” olarak adlandırdıkları bu bidatlerden dolayı, sûfîleri Hristiyanlardan daha kötü bir durumda görür. Ona göre bu kimseler “imamlar”ın hadislerinden yüz çevirmiş ve “cahil hakîmler”in peşinden gitmişlerdir. Bu kimseler dans etmeyi, şarkı söylemeyi ve aşk söyleşilerini ibadet zannetmişlerdir. O, sûfîlerin durumunu annesinin göğsünden süt emmeyi reddedip başka kapılarda süt dilenen çocuklara benzetir.²⁰²

Tasavvufa yapılan bir eleştiri de sûfîleri ahlakî olarak hedef gösterme şeklindedir. Örneğin Kummî, Mevlâna ile Şems’in arasındaki ilişkiye dair ve Şihabüddîn Sühreverdi’nin bir oğlan çocuğuna âşık olduğuna dair çeşitli iddialar olduğunu söyleyerek bu kimselerin gayri ahlaki bir hayat yaşadığını göstermeye çalışmıştır.²⁰³

Ahbârîlerin tasavvufa karşı yazdığı reddiyelerdeki konular ve yaptıkları eleştiriler bunlarla sınırlı değildir. Onlar ayrıntılı bir şekilde bu konuları ele almış ve pek çok açıdan eleştiriye tâbi tutmuşlardır. Fakat çalışmamızın amaç ve kapsamından çok fazla sapmamak adına bu örnekleri yeterli görmekteyiz. Bu aşamadan sonra onların felsefeye yaptıkları eleştirileri ele almaya çalışacağız.

3.2. Ahbârî Ekolü’nde Felsefe Eleştirisi

Safevîler’in hüküm sürdüğü 17. asır İran coğrafyası, Ahbârîler’in etkisiyle rivayet merkezli dinî fanatizmin arttığı ve buna bağlı olarak tasavvufun yanı sıra felsefe gibi aklî ilimlerin de gerileme yaşadığı bir bölgedir. Ancak ifade etmek gerekir ki bu dönemde Ahbârîler tarafından yapılan felsefe eleştirileri daha çok tasavvuf eleştirilerinin gölgesinde yapılmıştır. Bu durum özellikle Ahbârî fıkıhçıların yazdıkları reddiyeler üzerinden tespit edilebilir. Yazılan reddiyelere genel olarak bakıldığında, bunların çoğunda öncelikli olarak tasavvufun hedef alındığı ve tasavvuf eleştirilerinin içine çeşitli konularda felsefenin de dâhil edildiği görülür. Fakat bunun istisnaları vardır. Örneğin Kummî’nin *Hikmetü’l-Arifîn* adlı eseri böyledir.

Bu eser doğrudan filozofları eleştirmek amacıyla yazılmıştır. Yine bu eser, Ahbârî bir anlayışla felsefî-tasavvufî düşüncüyü eleştiren ilk monografi olması bakımından önemlidir. Eser

²⁰¹ Meclisî, *İ’tikâdât-i Allâme Meclisî*, 33-34; Muhammed Bâkır Meclisî, *el-’Akâid*, thk. Hüseyin Dergâhî (Tahran: Müessesetü’l-Hûdâ, 1378), 26-29.

²⁰² Cedîdü’l-İslâm, *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Sûfiyân*, 21-22.

²⁰³ Abidî - Zerkânî, “Tahlîl-i Goftomânî-i Risâlehâ-i Reddiye ber Tasavvuf der Asr-i Safevîye”, 134-135.

genel olarak bir felsefe eleştirisidir. Fakat özelde İbn Arabî anlayışı ile sentezlenmiş Molla Sadrâ düşüncesini hedef almaktadır.²⁰⁴

İkinci örnek ise hacimli Şîî hadis külliyatlarından birini oluşturan Muhammed Bâkır Meclisî'nin (ö. 1110/1698) babası ve hocası olan, aynı zamanda Safevîler döneminde “imamlar”dan nakledilen rivayetleri ilk derleyen Ahbârî âlimi olarak kabul edilen²⁰⁵ Muhammed Takî Meclisî'ye (ö. 1070 /1659) atfedilen *Redd-i Mezheb-i Hükemâ* (Filozofların Görüşlerinin Reddi) adlı eserdir. Bu eser de doğrudan felsefeye yazılmış bir reddiye niteliği taşır. Fakat eseri tahkik eden Rızâ Muhtârî'ye göre bu eser, Meclisî'nin kendisinin yazdığı müstakil eserlerden biri değildir. Ona göre bu eser, onun diğer eserlerinden özellikle *Levâmi'u Sâhibkırânî* adlı eserinden derlenmiştir. Çünkü onun diğer eserlerinde bu eserin adı zikredilmemekte ve eserin istinsah tarihi ile Meclisî'nin vefat tarihi arasında zaman aralığı bulunmaktadır.²⁰⁶

Ancak bu dönemde tasavvufa nazaran felsefeye karşı müstakil tarzda yazılmış reddiyelerin azlığı, Ahbârîler öncülüğünde toplumsal olarak artan felsefe karşıtlığı gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. Özellikle bu dönemde Molla Sadrâ gibi bazı Şîî düşünürler “hikmet-i müteâliye” adı altında felsefe ve tasavvufu özgün bir şekilde Şîî düşüncesine dâhil etmiştir. Bu durum Ahbârîlerden önce yazılan ve yalnızca tasavvufu hedef alan reddiyelerin niteliğinin de değişmesine neden olmuş ve Ahbârîler tarafından yazılan reddiyelere filozofların ve felsefenin de dâhil edilmesiyle neticelenmiştir. Çünkü Ahbârîler açısından dinin anlaşılmasında yegâne kaynak olan *Kütübü'l-erba'a* dışındaki bir kaynaktan yararlanmak gerçekte dini tahrif etmek anlamına geldiğinden, tasavvufu beraber felsefe de eleştirilerin konusu haline gelmiştir.²⁰⁷

Ahbârîlerin felsefe ve tasavvufa karşı nisbeten başarılı olmalarının temel sebeplerinden biri siyasî iradenin kendilerine verdiği destekle ilgilidir. Önceki bölümde de işaret edildiği üzere Kummî ve Meclisî, hükümdar Şah Hüseyin tarafından desteklenmiş ve şeyhülislâmlık makamına getirilmişlerdir. Fakat Safevîler'de Şah Hüseyin'den önce de tasavvuf ve felsefe karşıtı bir anlayış vardı. Bunun en önemli göstergesi Safevî hükümdarı I. Şah Abbas dönemidir.

²⁰⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî's Hikmat al-'Ârifin)*, Mukaddime.

²⁰⁵ İlyas Üzüm, “Meclisî, Muhammed Takî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/255.

²⁰⁶ Muhammed Takî Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, thk. Rezâ Muhtârî Hüyî (Kum: Mekteb-i Sadîke eş-Şehîde, 1398), Mukaddime.

²⁰⁷ Halil Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022), 134-135; Resul Caferiyân, *Safeviyye der Arse-i Din, Kültür ve Siyaset* (Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, 1379), 1/35-36.

I. Şah Abbas'ın ilk işi devlete hâkim olan Kızılbaşları ortadan kaldırmaktı.²⁰⁸ Fakat yeni hükümdar yalnızca devletteki Kızılbaşları tasfiye etmekle yetinmemiştir. O, Safevîler'in ilk başkenti olan Kazvin'deki felsefe medreselerini de kapatmış, akaidi teftiş mahkemeleri kurmuş ve felsefe ile ilgilenenleri yargılatmıştır. Felsefe ve tasavvufa karşı yapılan bu tasfiyeden sonra Ahbârîler bu şehirde Safevîler'in desteğiyle medreselere hâkim olmuşlardır.²⁰⁹

Ahbârîlerin etkisi, başkent Kazvin'den İsfahan'a taşınmasından ve Safevîler'in yıkılışından sonra da bu şehirde devam etmiştir. Fakat Ahbârîler'in bölgede güçlenmesi yalnızca tasavvuf ve felsefeyi etkilememiştir. Bilakis Usûlîler de bu durumdan olumsuz etkilenmiş ve Kazvin şehri doğu-batı olarak ikiye ayrılmıştır. Doğuda Usûlîler, batıda Ahbârîler ikamet etmekteydi. Ahbârîler, Usûlîler'i kâfir ve mülhid olarak adlandırmışlar, onların mallarını yağmalamay ve öldürmeyi sıradan bir şey olarak görmüşlerdir.²¹⁰

Safevîler'in desteğiyle medreselere Ahbârîlerin hâkim olması, medreselerin eğitim politikalarına doğrudan yansımıştır. Bu dönemde hadis ilmi yaygınlaşmış ve felsefe başta olmak üzere aklî ilimler etkisini yitirmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak çoğu medresede ilim yalnızca hadis ve fıkıh ile sınırlanmış, felsefe yerini bu ilimlere bırakmıştır. Medreselerin eğitim programının Ahbârî anlayıştan doğrudan etkilenmesinin sebebi medreselerin bağlı olduğu vakıflarla ilgilidir. Bir başka deyişle bu dönemde İran'daki medreseler, idaresi altında buldukları vakıflara bağlı idiler ve medreselerdeki bütün gelir ve giderler bu vakıflarca yönetilmekteydi. Bu durum vakıfların eğitimin şekil ve içeriğine doğrudan müdahale etmelerinde etkili olmaktaydı. Dolayısıyla hem öğrencilerin hem de hocaların vakfin idaresince alınan kurallara bağlı olmaları kaçınılmazdı.²¹¹

Ahbârî anlayışın hâkim olduğu medreselerde felsefe eğitim ve öğretimi yasaklanmış ve felsefe “sapkın” ilimler kategorisinde görülmüştür.²¹² Felsefeye karşı gelişen bu tepkiyi gösteren bazı örnekler vardır. Bunlardan biri Safevî döneminin en ihtişamlı projelerinden biri kabul edilen ve 18. asırda inşa edilen “Sultânî Medresesi” vakfidir. Bu medrese yatılı öğrencilere tasavvuf ve felsefe/hikmet tartışmalarını kesin olarak yasaklamıştır. Ayrıca öğrencilerin Şîî hadis derslerinden en az bir tane almasını zorunlu kılmıştır.²¹³

²⁰⁸ Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, 147-158.

²⁰⁹ Halil b. Gâzî Kazvînî, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, thk. Muhammed Hüseyin Dirâyeti - Hamîd Ahmedî Colfâyî (Kum: Dârü'l-Hadis, 1387) Mukaddime.

²¹⁰ Kazvînî, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, Mukaddime.

²¹¹ Ostâd, “Te'sir-i Cereyânihâyi Fikrî ber Âmûzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”, 75-76.

²¹² Ostâd, “Te'sir-i Cereyânihâyi Fikrî ber Âmûzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”, 76-77.

²¹³ Abdülhüseyin Sipintâ, *Târihçe-i Evkâf-i İsfahân* (İsfahân: İntişârât-i İdâre-i Küllî Evkâf-i Mıntike-i İsfahân, 1346), 169; Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummi's Hikmat al-Ârifîn)*, Mukaddime.

Benzer şekilde 18. asırda inşa edilen ve günümüzde bütünüyle yıkılmış olan “Meryem Begüm Medresesi” vakfı da aynı anlayışa sahiptir. Bu vakıf da felsefeye karşı oldukça katı bir tutum sergilemiştir. Bu medresede kalan öğrenciler yalnızca fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimlerle ilgilenmek zorundadırlar. Ayrıca öğrenciler, salih ve muttakî olmalı; tembellik, başıboşluk ve gevşeklik göstermemelidirler. Bu medresenin vakfı, felsefî ilimlere de hiçbir şekilde taviz vermez. Bu vakıf, “aklî ve felsefî ilimler olarak meşhur olan ve bilinen şüpheli ilim kitapları”nı yasaklamış ve bu ilimlerle uğraşan öğretmen ve öğrencilerin ücretlerinin kesileceğini belirtmiştir. Bu kitaplar arasında *Şifâ*, *İşârât*, *Hikmetü'l-Ayn*, *Şerhü'l-Hidâye* gibi eserler vardır.²¹⁴

Bu dönemdeki felsefe karşıtı medreseler bunlarla sınırlı değildir. Benzer şekilde Hemedan’da 17. asırda Şeyh Ali Han Zengeneh tarafından inşa edilen medresenin vakfı da felsefe karşıtı bir politika benimsemiştir. Bu vakıf öğretmen ve öğrencilerin -felsefeyi reddetme ve eleştirme dışında- “şeriata aykırı olan” bu türden hikemî ilimlerle meşgul olmaları durumunda maaşlarının kesilmesi ve medreseden atılmalarını şart koşturmuştur.²¹⁵

Fakat söz konusu anlayışın dönemin bütün medreselerine hâkim olduğunu söylemek yanlış olur. Örneğin 17. asırda inşa edilen “Mukîmiyye Medresesi” vakfı, öğrencilerin fıkıh, hadis, tefsir, usûl, gramer ve edebiyat okumalarını ister. Bu ilimlerin yanında vakıf, matematik ve felsefeye atıfla öğrencilerden “zihinlerini keskinleştirecek” ilimlerle uğraşmalarını da tavsiye eder. Şiraz’da bulunan 17. asra ait “Şîî İmamiyye Medresesi” vakfı da hem naklî hem de aklî ilimlerde yetkin, medreseyi idare edecek bir başöğretmen tayin edilmesini gerekli görür.²¹⁶ Aynı şekilde II. Abbas döneminde inşa edilen “Cadde-i Kûçek” ve “Cadde-i Bozorg” adlı iki medresede öğrencilerin müfredatına herhangi bir müdahale olmamıştır. Üstelik medreseye bağışlanan eserler arasında çok sayıda kelam ve mantık eseri de vardır.²¹⁷

Ahbârîler tarafından medreselerdeki eğitim programından felsefenin çıkarılması, bu dönemde felsefeye karşı oluşan tutumun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Fakat bu karşıt tutum yalnızca uygulamayla sınırlı değildir. Bunun dışında ekolün müntesipleri tarafından da felsefe çeşitli biçimlerde eleştiri konusu yapılmıştır. Bu dönemde yapılan eleştirileri temelde iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Bunlardan birincisi tavrı olarak yapılan felsefe karşıtlığı, ikincisi ise felsefî görüş ve düşüncelere yönelik eleştiriler şeklindedir.

²¹⁴ Sipintâ, *Târihçe-i Evkâf-i İsfahân*, 298-300.

²¹⁵ Ostâd, “Te’sîr-i Cereyânâyî Fikrî ber Âmuzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiyye”, 76-77; Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî’s Hikmat al-’Ârifîn)*, Mukaddime.

²¹⁶ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî’s Hikmat al-’Ârifîn)*, Mukaddime.

²¹⁷ Sipintâ, *Târihçe-i Evkâf-i İsfahân*, 169.

Tavır olarak yapılan felsefe karşıtlığının temel nedeni Ahbârîler'in felsefeyi dinsizlikle özdeşleştirmeleri ve onun "kâfir Grekler" in yeniliklerinden olduğunu söylemeleridir. Onlara göre insanlığa lazım olan her şey Hz. Peygamber'in ve "İmamlar"ın kitaplarında mevcut iken bu "küstah" anlayış dine karşı insan aklını kullanmayı amaçlamaktadır. Bu yüzden onlar felsefeyi çirkin sayar, "sapkın ve iğrenç" olarak adlandırır. Çünkü onların nazarında filozofların öğretileri, İslâm dinine ve Kur'ân ayetlerine açıkça aykırıdır.²¹⁸

Ahbârîlerin felsefe ve filozoflara yönelik olumsuz tavrını gösteren bir diğer örnek olarak Şah Sultan Hüseyin döneminin filozoflarından olan Mevlânâ Muhammed Sâdık Erdistânî'ye yapılan baskı gösterilebilir. O, çeşitli baskı ve işkencelerden sonra İsfahan'ı terk etmek zorunda kalmıştır. Onu şehri terk etmeye zorlayan bu hadisenin olumsuz kış şartlarında meydana gelmesi sebebiyle yolda çocuğunun donarak hayatını kaybettiği rivayet edilir.²¹⁹

Filozoflara yönelik bu tavrı dönemin önemli filozoflarından biri olan Molla Sadrâ'da doğrudan görmek mümkündür. Görüşlerinden dolayı İsfahan'dan kovulan Molla Sadrâ,²²⁰ "sözleri şeriatın zâhirî ile uyuşmuyor" gerekçesi ile dönemindeki bazı Ahbârî fıkıhçılar tarafından küfürle itham edilmiş ve bu yönde hakkında fetva çıkarılmıştır.²²¹ Onun küfürle itham edilmesinin bazı nedenleri şöyledir: Sünnî olan İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd anlayışını benimsemesi, ebedî cehennem azabını reddetmesi, cismanî haşri kabul etmemesi, ilahî aşk ile dünyevî aşkın aynı olduğuna yönelik tekçi yaklaşımı benimsemesi ve bilgiye bağlı olan hiyerarşik bir cennet anlayışını benimsemesi.²²²

Genel olarak felsefi düşünceye özel olarak ise Molla Sadrâ'ya karşı yükselen tepki onun ifadelerinde de karşılık bulur. O, oluşan söz konusu atmosferden dolayı fikrini ve meşguliyetini insanlardan uzak tuttuğunu, insanların dostluklarından ümidini kestiğini, zamanının düşmanlık ve dostluklarından kendisini soyutladığını, onların övme ve küçümsemelerinin kendisi için farksız olduğunu belirtir. O, kendilerinde anlama ve ilim gücünün olmadığı, hikmet nurlarına bakmaktan gözlerinin kör olduğu bir topluluğun tutsağı olduğunu aktarır. Ona göre bunlar Rabbânî durumları ve yüce ayetleri düşünmeyi bidat olarak görürler.²²³

Molla Sadrâ'nın tasvir ettiği Ahbârîler içinde tavır olarak felsefe karşıtlığını en bariz şekilde ortaya koyan kişilerden biri kuşkusuz Ali-Kulu Cedîdü'l-İslâm'dır. O, ilim

²¹⁸ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. (Chicago: The University of Chicago Press, 1984), 168.

²¹⁹ Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", 2/290-291.

²²⁰ Debâşî, "Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu", 2/282.

²²¹ Sefâ, *Târih-i Edebiyât der İran*, 5/281.

²²² Sajjad Rizvi, "The Takfir of the Philosophers (and Sufis) in Safavid Iran", *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*, ed. Adang vd. (Boston: Brill, 2015), 244-245.

²²³ Sadreddîn Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, çev. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1384), 1/Mukaddime.

mahfillerinde din adamlarının ve hadisçilerin (Ahbârî) sayılarının çoğalmasından ve “mülhit” ya da “dinsiz” olan felsefecilere gerek kalmamasından dolayı mutluluk duyar.²²⁴ Fakat buna rağmen o, bazı medreselerde hâlâ İbn Sînâ’ya ait olan Kitâbü’ş-Şifâ ve *el-İşârât ve’t-Tenbîhât* gibi İslâm felsefesi ilimleriyle uğraşan öğrencileri görmekten de derin bir üzüntü duyar ve medreseleri inşa edenlerin, vakıf kuranların amaçladıkları şey ile öğrencilerin meşgul oldukları şey arasındaki zıtlığa dikkat çeker. Cedîdü’l-İslâm, “Eflatun ve Aristo’dan başka kimseyi tanımayan bu dinsizlerin” medreselerden ihraç edilmesini ister. Ona göre bunları ihraç etmek yeni medreseler inşa etmekten daha hayırlı bir iştir.²²⁵

Zira Cedîdü’l-İslâm’a göre Aristo ve Eflatun’u takip etmekten kimseye bir fayda gelmez. Bilakis onların “saçmalıklarını” takip eden bir kimse hakikî din yolundan sapar. Dolayısıyla onların hikmetini elde etmek için harcanan bir ömür “noksan ve hüsrân”dır. O, Sokrat da dahil olmak üzere Yunan filozoflarından günümüze kadar pek çok din ve peygamber geldiğini ve bu süre zarfında gelen peygamberler vasıtasıyla insanların Yunan filozoflarına tâbi olmaksızın akletmeye devam ettiklerini, Allah’ı bildiklerini ve inkârcılarla baş ettiklerini belirtir. Ona göre Hz. Peygamber zamanında Yunan ilimleri yoktu. Fakat “mel’un” olan Abbâsî halifelerinden biri, insanları Ehl-i beyt’in hadislerinden ve İslâm ilimlerinden uzaklaştırmak için onları İslâm dünyasına sokmuştur.²²⁶

Cedîdü’l-İslâm, Yunan filozoflarını takip eden bazı kimselerin *Şifâ* ve benzeri eserleri okumakla kendilerini hakîm olarak adlandırdıklarını, “imanlarını rüzgâra vermelerinin yanında başka Müslümanların imanlarının da hastalıklı olmasına” sebep olduklarını belirtir. Ona göre bu kimseler kendilerini akıl erbabı olarak tanıtır ve hadisleri değersiz görür. Ancak o, söz konusu iddialara bakıldığında felsefeyi elinde bulunduran Yunanlıların dininin en sağlam din olması gerektiğini fakat gerçeğin böyle olmadığını söyler. Dolayısıyla onun nazarında şeriat olmaksızın akılla hiçbir hakikat anlaşılmaz.²²⁷

Cedîdü’l-İslâm’ın yukarıdaki kıyası Ebu Bişr Mettâ b. Yunus (ö. 328/940) ile Ebu Sa’îd es-Sîrâfî (ö. 368/979) arasında geçen mantık-gramer kıyaslamasını akla getirmektedir. Söz konusu kıyaslamada Mettâ, mantığın evrensel; dilin yerel olduğunu, mantığın dilden üstün olduğunu aktarır. Buna karşın Sîrâfî, mantığın evrenselliğine atıfla iki artı ikinin dört etmesinin

²²⁴ Ostâd, “Te’sîr-i Cereyânihâyi Fikrî ber Âmûzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”, 78-79.

²²⁵ Cedîdü’l-İslâm, *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Sûfiyân*, 35-36.

²²⁶ Cedîdü’l-İslâm, *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Sûfiyân*, 31-32.

²²⁷ Cedîdü’l-İslâm, *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Sûfiyân*, 38-39.

aldatıcı bir metafor olduğunu, eğer iddia edildiği gibi olsaydı onu ilk defa kullanan Yunanlıların hiç hata yapmaması ve tarihten silinmemesi gerektiğini söyler.²²⁸

Cedîdü'l-İslâm'ın felsefeye karşı tavrının dönemin Ahbârîlerinin genel tavrını yansıttığını söylemek mümkündür. Fakat bu noktada öne çıkan bazı isimler vardır. Örneğin tasavvufa meyilli olmasına rağmen katı bir felsefe karşıtı olan Muhammed Takî Meclisî dışında Kummî, Molla Halîl Kazvîni, Muhammed Bâkır Meclisî ve Hurr Amîlî (ö. 1104 /1692) gibi kimseler bu dönemde özellikle felsefe karşıtlığıyla öne çıkan Ahbârî isimler olarak sıralanabilirler.

Bu isimlerden Muhammed Takî Meclisî, filozofların sapkınlıklarının sebebinin onların Yunan eserlerini okumasına bağlar. Ona göre filozoflar bu eserleri benimsemiş, fakat anlamamış ve şüpheye düşmüşlerdir. Ayrıca o, filozofların ahlakî olarak çöküntülerine dikkat çekmek amacıyla İbn Sînâ'ya işaret eder ve filozofların önder kabul ettiği İbn Sînâ'da "ahmaklık", "sapıklık" ve "dinsizliğin" ileri bir boyuta ulaştığını, onun yaklaşık otuz yıl boyunca şarap içtiğini belirtir.²²⁹

Felsefe karşıtlığıyla bilinen Kummî de Halife Me'mûn eliyle dolaşıma sokulan Yunan kaynaklı felsefe eserleri yüzünden "melankoli hastalığına tutulan" Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bu düşünceleri beslediğini söyler. O ayrıca İbn Sînâ'nın şaraba ve Fârâbî'nin müziğe olan tutkusuna değinir ve Maktul Sühreverdî'nin felsefeye olan eğiliminden dolayı öldürülmesini doğru bulur.²³⁰

İbn Sînâ'nın şarap içme bahsi onun hayatını anlatan öğrencisi Abdülvâhid el-Cüzcânî (ö. 11. asır) tarafından yazılmıştır. Cüzcânî'nin aktardığına göre İbn Sînâ felsefî okumaları esnasında bazen kıyastaki orta terimi bir türlü bulamadığını, bunun için camiye gidip namaz kıldığını ve anlamadığı hususun kendisine anlaşılır kılınması için Allah'a yalvardığını aktarır. Akabinde evine gelen İbn Sînâ'nın okuma ve yazma ile meşgul olduğunu ve uyku bastırınca da dinç olmak için *şerâb* içtiğini belirtir.²³¹

Nihat Keklik, *şerâb* kelimesinin günlük dilimize içki anlamında kullanılan *şarap* lafzına evrilmesinden kaynaklanan bir yanlış olduğunu söyler. Arapça'da *şerâb* kelimesi içmek ve ondan türeyen şerbet, şurup gibi anlamlara gelir. Ona göre İbn Sînâ eğer gerçekten *hamr* anlamındaki şarabı kastetmiş olsaydı bu kelimeyi kullanırdı. Çünkü Arapçada *hamr*, rahîyk,

²²⁸ Toktaş, *İslâm Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, 23-24.

²²⁹ Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, 50-53, 65.

²³⁰ Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, 168.

²³¹ İbn Sînâ, *Büyük Üstat (İbn Sînâ'nın) -Allah Ona Rahmet Etsin- Sergüzeşt Olarak Bilinen Hayatı, Kitaplarının Listesi, (Yaşadığı) Hallerin ve Hayat Hikâyesinin Anlatımı, Çev. M. Cüneyt Kaya* (Erişim 31 Temmuz 2023), 4-5.

handerîs gibi kelimeler şarap anlamına gelmekte ve İbn Sînâ'nın bunu bilmemesi mümkün görünmemektedir.²³²

M. Cüneyt Kaya ise İbn Sînâ'nın sarhoşluk veren içki anlamında şarâb (hamr) içmesinin mümkün olsa bile metnin bağlamı ile çok tutarlı görünmediğini ifade eder. Çünkü İbn Sînâ fıkıhla özel ilgilenmiş, çözemediği meselelerde camiye gidip ibadet etmiş ve akabinde evde çalışırken uyanık kalmak için içki içtiğini söylemiştir. Ona göre İbn Sînâ, yaşadığı dönemde Hanefîlerin helal olarak kabul ettiği, hamr dışında kuru üzüm, arpa gibi maddelerden çeşitli safhalardan geçerek üretilen, fakat sarhoşluk vermeyen *nebîz* adındaki içkiyi kastetmiş olabilir.²³³

Daha önce de ifade edildiği üzere Ahbârîler içinde özellikle Kummî'nin amacı kitleleri etkileyerek mevcut dinî algıyı dönüştürmektir. Bu yüzden o, tasavvuf eleştirilerinde olduğu gibi felsefe eleştirilerinde de nesir türünün yanında nazım türüne başvurur. Onun bu tür eleştirilerine örnek olarak *Mûnis-i Ebrâr* adlı kasidesi gösterilebilir. Bu kasidesinde o, İbn Sînâ ve Behmenyâr gibi filozofları takip edenlerin, Aristo ve Hipokrat'ın düşüncelerini taklit edenlerin bâtil insanlar ve dinden gâfil insanlar olduklarını aktarır. Onun bu konudaki bazı satırları Sefâ'dan nakille mealen şöyledir:

İlim şehrinin kapısından uzaklaşan bir cemaat oldu,
Ebu Ali ve Behmenyâr'ın takipçileri görünümünde.
Eflatun ve Aristo'nun cahilliği etrafında dönerken,
Masum imamların yolundan uzağa düştü.
Sokrat'ın taklitçisi ve Hipokrat'ın takipçisi olarak,
Bâkır'ın ve Sâdık'ın sözünden kaçtılar.
Dinden gâfil olan onların bâtil iddialarına göre,
Felsefe bilen bir kimse bütün yönleriyle tamam/mükemmel olur.
Allah'ın nezdinde o kimsenin ölçüleri bütünüyle tamam olmuştur,
Ki Ehl-i beyt'in şiarını takip eder.
Ben Medine kapısındaki (Hz. Ali) ilimden istifade ederim,
Benim Yunanlıların felsefesiyle işim olmaz.
Nebî'nin hadis kitabı benim işaretim oldu,
Hâlık-u Câbbâr'ın Kur'ân'ı benim şifam oldu.
Mustafa'nın şifâ ve işârât'ı kâfidir,
Artık benim Ebu Ali'nin ifadeleriyle ne işim olur.
Gel ve Hakk'ın hikmetini Medine kapısından (Hz. Ali) talep et,
Miletliler'in tarafına, felsefenin tarafına zinhar gitme.
Milet ehlinin sözlerinin çoğu yanlıştır,
Masum imamların sözleri doğrudur.
Yunan filozofların duasından sakın,
Çünkü kendisinden kalbin hastalandığı bir sihir ve büyü gibidir.
Ey gönül Mustafa soyundan kurtuluşu talep et,

²³² Nihat Keklik, "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1037) Hayatı ve Eserleri", *Felsefe Araştırmaları* 1 (ts.), 14-15.

²³³ İbn Sînâ, *Büyük Üstat (İbn Sînâ'nın) -Allah Ona Rahmet Etsin- Sergüzeşt Olarak Bilinen Hayatı, Kitaplarının Listesi, (Yaşadığı) Hallerin ve Hayat Hikâyesinin Anlatımı*, 5; Mustafa Baktır, "İçki (İslâm'da)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/458-462.

Ahmed-i Muhtâr'ın dininde yeni bir kurtuluş vardır.²³⁴

Kummî'nin kasidesinde de görüldüğü gibi o, Hz. Ali ve “imamlar”ı, doğru dinî anlayış biçimi olarak filozofların karşısına yerleştirir ve halk nazarında filozofların itibarını sarsmaya çalışır. Bu anlayış, diğer Ahbârî düşünürler için de uygun bir yöntem olarak kabul edilir. Örneğin onun öğrencisi Meclisî bu noktada hocasıyla aynı yolu tutar. O, insanlardan bazılarının “imamlar”ın yolundan ayrıldıklarını ve Yunan felsefesi yolunu takip ettiklerini belirtir. Ona göre bu kimseler hem kendileri sapıtmış hem de başkalarını saptırmaktadırlar. Bu kimseler hiçbir peygamberi ve hiçbir kitabı kabul etmez. Yalnızca eksik olan akıllarına dayanırlar. Bunlar “imamlar”ın açık olan rivayetlerini kendi görüşlerine uydurmak için tevil ederler. Filozofların görüşleri örümceğin ağı gibidir. Onların kendi aralarında da ihtilaf vardır. Örneğin Meşşâîler'in görüşleri İsrâkîler'in görüşlerine benzemez. Meclisî, Ehl-i beyt'ten “sâdır olan apaçık nasslar” dururken insanların “küfür ehli” Yunanlılara itimadla bu bilgileri hüsn-i zanla tevil etmelerine şaşırır.²³⁵

Felsefe karşıtlığıyla öne çıkan bir diğer isim Molla Halîl Kazvînî'dir (ö. 1089 /1678). *Usûli'l-Kâfi*'deki bütün haberlerin sahih olduğunu ve onlarla amel etmenin vacip olduğunu iddia eden Kazvînî, Ahbârîler içinde oldukça katı bir tutuma sahiptir. Bu sebeple tütün içmenin dâhi (o günlerde zararı bilinmemesine rağmen keyif vermesi sebebiyle) haram olduğunu ilan etmiştir.²³⁶ Kazvînî'de eğitim gören Kazvînî, daha sonra buradaki ulemâyı mantık, felsefe, kelim ve fıkıh usulü öğrenmekten men etmiştir.²³⁷ Onun tekfirî ve sert tutumundan dolayı Molla Sadrâ'nın talebelerinden bazılarının Kazvînî'e giriş yapamadığı rivayet edilir.²³⁸

İşaret etmek istediğimiz bir isim de Hurr Âmilî'dir. Ona göre her kim kelimî konularda *Usûli'l-Kâfi*, *er-Ravza*, *et-Tevhîd*, *Uyûnu'l-Ahbâr* gibi kitaplardaki hadisleri takip ederse tafsilatlı delillerle aktarılmış şüpheleri def etmede büyük bir kudrete sahip olur. Böyle bir kimse “masumlar”a muhalif olan “mülhitlere” bu kitaplarda yeterince bulunan aklî ve naklî cevaplar verebilir. Ona göre bu kitaplara itiraz edenler aynı şekilde İslâm ulemâsına da karşı çıkmış ve

²³⁴ Sefâ, *Târih-i Edebiyât der İran*, 5/282-283.

²³⁵ Meclisî, *el-'Akâid*, 24-25; Meclisî, *İ'tikâdât-i Allâme Meclisî*, 31-32; Beheştî, *Ahbârîgerî (Tarih ve Akâid)*, 325-326; Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*, 70.

²³⁶ Halîl Kazvînî ile ilgili aktarılan bir rivayete göre o, tütünü haram saymış ve tütünle ilgili bir de risale yazmıştır. O, yazdığı risalesinden bir nüshayı da oldukça güzel bir kılıf içine koyarak İsfahan'da bulunan ve tütün kullanan kendisi gibi Ahbârî ekolüne mensup Allâme Meclisî'yi bu alışkanlığından vazgeçirmek ümidiyle ona göndermiştir. Allâme Meclisî, risaleyi mütalaaadan sonra kılıfın içine bir parça tütün ile bir not koymuştur. Yazdığı not şöyledir: “Biz o risaleyi mütalaa ettik ve kayda değer bir şey bulamadık. Yalnızca onun kılıfı tütün koymak için oldukça güzelmiş. Bu yüzden ona tütün doldurdum ve size gönderiyorum ki bu niyetinizden vazgeçmeye tahammül edesiniz.” Bk. Beheştî, *Ahbârîgerî (Tarih ve Akâid)*, 129-130.

²³⁷ Kazvînî, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, Mukaddime.

²³⁸ Ostâd, “Te'sîr-i Cereyânihâyi Fikrî ber Âmûzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”, 78.

çoğu zaman İslâm ulemâsına bir cevap vermekten aciz kalmışlardır. Bu kimselere yaklaşık üç buçuk asır boyunca “imamlar” cevap vermişlerdir. Bu eserleri takip edenler, “şüphe ve kuruntudan başka bir şey barındırmayan” muhaliflerin, filozofların ve mülhitlerin eserlerine ihtiyaç duymaz.²³⁹

Felsefeye karşı menfi tutumuyla öne çıkan bu isimlerin dışında dönemin Ahbârî anlayışından etkilenen başka isimler de vardır. Örneğin Kutbuddîn Muhammed Neyrîzî (ö. 1173 /1759) filozofları kınamış ve onları yeren çeşitli şiirler yazmıştır. Ona göre *Şifâ, İşârât, Şerh-i Tecrîd* gibi felsefî eserleri okumak “sapıklık”tır. O, felsefî düşünceleri temelden yoksun görmüş, insanların kurtuluşunda filozofları çözümü olmayan bir belaya müptela olarak kabul etmiştir. Ona göre bu kimseler ve düşünceleri hatanın temeli ve sapıklığın sebebidir.²⁴⁰ Neyrîzî’nin dışında bir başka örnek olarak ise İsfahan’daki müderrislerden olan Muhammed Zemân Tebrîzî (ö. 1131/1137?) verilebilir. Tebrîzî, medreselerde felsefe öğrenimini eleştirmiştir.²⁴¹

Ayrıca bir fakih olan ve tasavvuf yönüyle öne çıkan Şeyh Bahâüddîn Âmilî de çeşitli bakımlardan filozofları eleştirmiştir. Çünkü o; sezginin, mantıkî bilgi karşında üstün olduğuna inanmıştır. Fakat aynı zamanda onun nazarında beşerî bilgi ilahî bilgiyle kıyas edilemez derecede değersizdir.²⁴² Onun filozofları eleştirdiği şiirlerinden bir bölüm şöyledir:

Daha ne zamana kadar ne zamana kadar Yunanlıların felsefesini öğreneceksin,
İmanlıların hikmetini de öğren.
Daha ne zamana kadar bu fıkıh ve usulden yoksun kelamı öğreneceksin,
Zihni arıt ey zevzek!
Ömrün nahvi ve sarfı öğrenmekle heba oldu,
Bir iki kelam da aşkın usulünden oku.
Ulu nurlarla gönlü münevver kıl,
Daha ne zamana kadar Ebu Alî’nin kâsesinden yalayacaksın?
Âlemlerin serveri, dünya ve ahiretin sultanı,
Müminin artığını mümine şifa bırakmıştır ey hazin.
Aristoteles ve Ebu Ali’nin artıklarının/söylediklerinin,
Şifa olduğunu ne zaman söyledi Nurlu Nebî?²⁴³

Bu aşamaya kadar Ahbârîlerin felsefî düşünceye karşı olan ve bizim eleştiriler bakımından birinci kategori içinde değerlendirdiğimiz tavır olarak felsefe karşıtlığına yönelik bazı Ahbârî düşünörlere işaret etmeye çalıştık. Yapılan eleştirilerde çoğunlukla sapkınlık,

²³⁹ Şeyh Hurr el-Âmilî, *el-Fevâidü’t-Tüsîye*, thk. Seyyid Mehdî Hüseyinî - Şeyh Muhammed Derûdî (Kum: Matbaatü’l-İlmiyye, 1423), 551.

²⁴⁰ Sefâ, *Târih-i Edebiyât der İran*, 5/282.

²⁴¹ Ostâd, “Te’sîr-i Cereyânihâyi Fikrî ber Âmûzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”, 73-74.

²⁴² Nasr, “İsfahân Okulu”, 2/155-157.

²⁴³ Şeyh Bahâî, *Divân-ı Kâmil-i Şeyh Bahâî Şâmil-i Eşâr-ı ve Âsâr-ı Fârisî*, thk. Said Nefisî (Tahran: Kübrâ, 1361), 120-121.

dinsizlik, “imamlar”ın yolundan uzaklaşma, Kur’ân’a aykırılık, saçmalık, hastalıklı olma gibi ithamlarla felsefe ve filozofların hedef alındığı görülmektedir. Bütün bu ithamlardaki temel amaç felsefî düşüncenin Şîlik ile ilişkisini ortadan kaldırmak ve Ahbârîler nazarında hakikî din olan “imamların yolu”na dönüşü sağlamaktır.

Bu aşamadan sonra Ahbârîlerin felsefe eleştirilerinde daha çok hangi konular üzerinde durduklarını kısaca ele alacağız. Fakat ifade etmek gerekir ki felsefe konularını en tafsilatlı biçimde ele alan yegâne Ahbârî müntesibi Kummî’dir. O, bu amaçla yazdığı *Hikmetü’l-Arifîn* adlı eserinde Gazâlî’ye çeşitli atıflarda bulunduktan sonra ele alacağı konuları sıralar. Onun söz konusu eserinde ele aldığı konular şöyledir: Filozofların Allah’a ve insanlara fiillerinde zorunluluk atfetmeleri, Allah’ın iradesini yok saymaları, “Birden ancak bir çıkar” ilkesi gereği Allah’tan yalnızca Birinci Akıl’ın çıktığını iddia etmeleri, Allah’ın gerçek yaratıcı olmadığını, peygamberleri ve kitapları bilgisiyile göndermediğini iddia etmeleri, akıl ile makulün birliğini iddia etmeleridir. Kummî, filozofların bu meselelerden dolayı Kur’ân ve sünneti inkâr ederek küfre düştüklerini iddia eder ve söz konusu eserinde onların bu görüşlerinin zayıflığını ortaya koymayı ve çürütmeyi vadeder.²⁴⁴

Kummî dışında diğer Ahbârî müntesiplerinin felsefî düşüncelere yönelik eleştirilerinin başında âlemin ezililiği meselesi gelir. Onlar bu görüşten dolayı filozofların küfre düştüklerini iddia ederler. Örneğin Takî Meclisî, filozofları “mel’un” olarak nitelendirir ve onlardan bazılarının âlemin kıdemini kabul ettiklerini belirtir. Bu noktada o, sözü İbn Sînâ’ya getirir ve onun mutlak hüdûs ile mutlak kıdem arasında çelişkili bir görüş olan “Allah’ın âlemi varlığa getirdiği, fakat âlemin olmadığı bir zamanın olmadığı” şeklindeki görüşleri İbn Sînâ’ya dayandırarak onun çelişkisini göstermeye çalışır.²⁴⁵ Takî Meclisî ayrıca *Levâmi’u Sâhibkırânî* adlı eserinde Şîlik dışında diğer fırka ve dinleri reddettikten sonra âlemin kıdemi ve onun kıdem bakımından Allah’a benzetilmesi konusunda filozofların küfre düştüklerini aktarır.²⁴⁶

Takî Meclisî dışında âlemin kıdemi düşüncesinden dolayı filozofları eleştirenlerden biri de Halîl Kazvînî’dir. O, filozofların âlemin hüdûsunu inkâr edip kıdem anlayışını benimsemelerinden dolayı “şeytanlar” gibi olduklarını söyler. Ayrıca filozofları âlemin kıdemi anlayışından dolayı Seneviyye’ye benzetir ve filozofların her hâdisin, bir “kadîm” ve dehr anlamındaki bir “müddet”le öncelenmiş olmasının Seneviyye’nin görüşleriyle aynı olduğunu iddia eder. Fakat filozofların bu görüşünü Kur’ân’a muhalefet olarak değerlendirir. Ona göre

²⁴⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî’s Hikmat al-’Ârifîn)*, 101-102.

²⁴⁵ Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, 41-46.

²⁴⁶ Muhammed Takî Meclisî, *Levâmi’u Sâhibkırânî* (Kum: İntişârât-i Dârü’l-Tefsîr, 1376), 4/164.

Kur’ân’da geçen “Başlangıçta ilk yaratmayı nasıl yaptysak, -üzerimize aldığımız bir vaad olarak- onu yine yapacağız” (Enbiya, 21:104) mealindeki ayet, başlangıçta âlemin kідemini kabul eden filozoflara ve sūfilere bir reddiye niteliğindedir. Çünkü bu ayetle eserle müessirin farklı olduğu vurgulanmaktadır. Kazvîni’ye göre ayetin dışında çeşitli hadisler de filozofları yalanlamaktadır. O, aktardığı uzunca bir rivayette geçen “O’ndan önce hiçbir şey yoktu” ifadesinin “zındık” filozofları yalanlamak amacıyla söylendiğini belirtir. Ona göre bunun sebebi filozofların Faal Akı zatiyla mümkün, başkasıyla zorunlu, sudûr anlayışına bağlı olarak ay üstü on semavî aklın sonuncusu olarak adlandırmalarıdır.²⁴⁷

Filozofları âlemin kідemi anlayışından dolayı eleştiren Ahbârî müntesiplerinden biri de Bâkır Meclisî’dir. O, *Aynü’l-Hayât* adlı eserinde bazı İslâm filozoflarının Hz. Peygamber’i ve şeriatı kabul ettiklerini, fakat kendi “kıt” akıllarına dayanarak âlemin hüdûsunu reddettiklerini iddia eder. Ona göre filozoflar doğrudan âlemin kідemi yerine ezeli akıllar, ezeli felekler, ezeli heyula ve sūretler gibi bazı varlıkların kідemini iddia etmişlerdir. Bu anlayış ise “küfür”dür. Çünkü Hz. Peygamber’i ve bu konudaki açık olan ayetleri inkâr anlamına gelmektedir.²⁴⁸ Meclisî *İ’tikâdât* adlı eserinde de aynı ifadeleri tekrar eder ve âlemin hâdis olduğunu, yoktan yaratıldığını belirtir. O, İbn Sinâ, Fârâbî gibi “mülhit” filozofların nezdinde âlem için bir başlangıç olmamasına rağmen, âlemin zatî olarak değil zamansal olarak sonralığa sahip olduğunu iddia ettiklerini söyler. Âlemin kідemini iddia etmek ezeli akılların ve heyulanın ezeliğini de kabul etmek anlamına gelir. Fakat ona göre bunların hepsi felsefi hurafelerdir. Filozofların inandıkları bu hurafeler ise küfürden ibarettir.²⁴⁹

Ahbârîlerin filozofları eleştirdiği bir mesele de Allah’ın iradesi konusudur. İradeyle ilgili temel mesele Allah’a acizlik atfedilmesidir. Örneğin Takî Meclisî, filozofların Allah’ı aciz kabul ettiklerini belirtir. Ona göre filozofların sapkın ve asılsız görüşlerinden biri de ateşin yakması, güneşin doğması gibi Allah’a zorunlu bir kudret atfetmeleridir. O, filozofların kendilerini güçlü ve iradeli, Allah’ı ise aciz bilmelerinin sapkınlığın ileri bir boyutu olduğunu söyler.²⁵⁰

Takî Meclisî gibi Halîl Kazvîni de filozofları irade meselesinden dolayı eleştirir. Ona göre filozofların küfrünün sebebi “cismin doğal bir mekânı vardır ve yeryüzünün hareketsizliği,²⁵¹ feleklerin hareketi Allah’ın tedbiri olmaksızın burada gerçekleşir” şeklindeki

²⁴⁷ Halîl b. Gâzî Kazvîni, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, thk. Muhammed Hüseyin Dirâyetî - Hamîd Ahmedî Colfâyî (Kum: Dârü’l-Hadis, 1387), 2/176, 323-324, 415-416, 446.

²⁴⁸ Meclisî, *Aynü’l-Hayât*, 1/105-106.

²⁴⁹ Meclisî, *İ’tikâdât-i Allâme Meclisî*, 43.

²⁵⁰ Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, 47-49.

²⁵¹ Antik ve Orta Çağ’daki anlayışa göre yeryüzü merkezde hareketsiz diğer gezegenler hareketlidir.

sözleridir. Kazvîni'ye göre filozofların nazarında arzın sükûnu onun doğası sebebiyle, feleklerin hareketleri de iradeleri sebebiyledir. O, bu türden “saçmalıkların” filozoflar arasında çokça bulunduğunu belirtir. Fakat filozofların bu görüşünün de Kur'ân'da geçen “*Göklerde bulunan canlılar ve melekler büyüklük taslamadan Allah'a boyun eğler*” (Nahl, 16:49) mealindeki ayet vasıtasıyla yalanlandığını aktarır.²⁵²

Bu eleştiriye göre filozoflar feleklerin iradeleri olduğunu iddia etmişlerdir. Kazvîni ise bu iddianın Kur'ân vasıtasıyla yalanlandığını, çünkü iradeli olarak tasavvur edilen feleklerin canlı olması gerektiğini ve göklerdeki canlıların da Allah'a itaat ettiğini belirtmektedir.

Ahbârî müntesiplerine göre filozofların küfür sebeplerinden biri de Allah'ın tikeller konusunda bilgisiz olduğuna dair iddialarıdır. Örneğin Bâkır Meclisî, Allah'ın varlıklar hakkındaki bilgisinin filozofların iddia ettiği gibi yalnızca tümellerle sınırlı olmadığını vurgular. Ona göre Allah, bütün varlıkları bütün zamanlarda oldukları hal üzere ve nasılsalar öylece bilir. Bu düşünceden dolayı filozofların akidelerinin küfür olduğunu iddia eder. Meclisî'ye göre bizler Allah'ın bilgisinin İşrâkîlerin dediği gibi huzûrî ya da Meşşâîlerin dediği gibi husûlî olduğunu bilemeyiz; bu konuda düşünmek bizleri O'nun zatı hakkında düşünmeye götürür ki bu da yasaklanmıştır.²⁵³

Âmilî ise Allah'ın bilgisi konusunda Mutezîle ile filozoflar arasında bir ilişki kurar ve neticede bunun küfür olduğunu söyler. Ona göre Mutezîle, bazı mümkünatlar konusunda Allah'a noksanlık atfetmiş ve Allah'ın zamana bağlı bazı tikellerin gerçekleşmesi konusundaki bilgisinin onlar gerçekleştikten sonra olduğunu söylemiştir. Âmilî, Mutezîle'nin bu düşünceleriyle Aristo ve İbn Sînâ'ya yaklaştıklarını ve küfre düştüklerini belirtir.²⁵⁴

Ahbârîlerin filozoflara yönelik eleştirileri bunlarla sınırlı değildir. Ahbârîler ayrıca Allah'ın isim ve sıfatları hakkındaki bilginin vahyin bildirmesi dışında bilinebileceğine dair filozofların düşüncelerinin,²⁵⁵ filozofların cismanî haşri inkâr etmelerinin,²⁵⁶ insanın fiillerinde zorunlu olduğu ve buna bağlı olarak cennet ve cehennem anlamsızlaşmasının,²⁵⁷ filozofların miracı reddetmelerinin²⁵⁸ ve nefsin ölümsüz olduğu inancının küfür olduğunu iddia etmişlerdir. Onlara göre nefis cismanîdir ve beş duyusu vardır. Filozofların dediği gibi nefsin beş dış duyuya

²⁵² Kazvîni, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, 1387, 2/501-502.

²⁵³ Meclisî, *el-'Akâid*, 38-41.

²⁵⁴ el-Âmilî, *'Umdetü'l-Mekâl fî Küfri Ehli'd-Dalâl*, 197.

²⁵⁵ Kazvîni, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, 1387, 1/101-102.

²⁵⁶ Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, 56.

²⁵⁷ Kummî, *Tuhfetü'l-Ehyâr*, 188.

²⁵⁸ Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, 47-49.

ve beş iç duyuya sahip soyut bir varlık olarak kendi bedeninde bazı tedbirleri aletsiz olarak saf iradesiyle yaptığı iddiası zındıklıktır.²⁵⁹

Ahbârîler tarafından felsefeye yöneltlen her türlü eleştiri ve reddiyeye rağmen Ahbârîlerin bütünüyle amacına ulaştığı söylenemez. Her ne kadar Ahbârîler öncülüğünde felsefeye yönelik düşmanca bir tavır şiddetlense de filozoflar, toplumsal konum ve itibarlarını korumayı başarmış hem sarayda hem de medreselerde etkili olmaya devam etmişlerdir. Bunun sebebi, temel felsefî düşüncenin mezhepsel düşünceye derinlemesine işlenmesidir. Bu dönemde belirgin bir şekilde Aristo mantığı ve onun üzerine yazılan şerhler, bazı Safevî medreselerinin vazgeçilmezleri arasında idi. Öğrencilerin Aristo mantığını anlamadan klasik İslâm ilimlerini anlamaları zordu. Bu bakımdan felsefî ilimleri bütünüyle İran medreselerinden atmak Ahbârîler için olanaksızdı. Ayrıca Meşşâî felsefesinin temsilcileri olan hocalar siyasî irade ile de yakın ilişki kurmuş ve aynı zamanda saygın şahsiyetler olarak kabul edilmişlerdi. Örneğin Muhammed Bâkır Sebzevârî (ö. 1090/1679), dönemin İsfahân Şeyhülislâm'ı idi. Ayrıca Sebzevârî'nin öğrencisi Âğâ Hüseyin Hansârî (ö. 1099/1688), saray tarafından güvenilir olarak kabul edilmiş ve öldüğünde adına bir türbe diktirilmişti.²⁶⁰

Bu aşamaya kadar ekol bazlı felsefe eleştirilerinin ilki olan Ahbârî Ekolü'nün felsefeye yönelik yaklaşımlarını ana hatlarıyla aktarmaya çalıştık. Bu ekolün yaptığı eleştirilerde Gazâlî'nin belirgin bir etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü felsefeye yönelik eleştiri konularına bakıldığında bunların âlemin kıdemi, Allah'ın yalnızca küllîleri bilmesi, irade meselesi, cismanî haşr gibi meseleler ekseninde olduğu görülmektedir. Bu meseleler ise Gazâlî'nin *Tehâfüt* adlı eserinin eleştiri konularından bazılarıdır. Bu aşamadan sonra ekol bazlı felsefe eleştirisi yapan Tefkîk Ekolü'nü çeşitli açılardan ele almaya çalışacağız.

4. Tefkîk Ekolü

Arapça'da sülâsî mücerredi “fek-ke” olan fiilinin rübâî mezîd kökünden gelen “tefkîk” sözcüğü, sözlükte ayırmak, elleri ya da ayakları çözmek, açmak, serbest bırakmak, azat etmek gibi anlamlara gelmektedir.²⁶¹ Aynı kökten gelen “el-fekeku” ise omuzu eklemlerden ayırmak anlamına gelmektedir.²⁶² Kur'ân'da “*O tutsak bir boynu çözmek (köle azat etmek)tir*” (Beled, 90: 13) (fekku rakabetin) geçmektedir. İsfahânî, köleyi azat etmek anlamında olan bu ayetin

²⁵⁹ Kazvîni, *Sâfi der Şerh-i Kâfi*, 1387, 2/48-52.

²⁶⁰ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummi's Hikmat al-'Ârifin)*, Mukaddime.

²⁶¹ Halil bin Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdülhamid Endâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2003), 3/334; Muhammed b. Yakûb el-Feyrûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, thk. Merkezü'r-risâletü'd-dirâsât ve Tahkîk et-Turâs (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015), 950-951.

²⁶² Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, 3/334; el-Feyrûzâbâdî, *Kâmusu'l-Muhît*, 950-951.

bazılarına göre insanın güzel söz ve sâlih amelle kendi nefsinin Allah'ın azabından azat etmesi ve bunu başardıktan sonra başkasını kurtarması anlamında olduğunu aktarır. Çünkü hidayete erdirmek için öncelikle hidayete ermek gerekir.²⁶³

Terim anlamı itibariyle tefkîk; insanlığın tefekkür, düşünce ve bilişsel tarihinde üç yol olan Kur'ân, felsefe ve tasavvufun yol ve yöntemini ayırmaktır. Tefkîk, Kur'ân ilimlerini arıtıp saflaştırmayı, bu marifetlerin ve bilgilerin sırrını anlamayı, tevilden, mezheplerin düşünceleriyle karıştırmaktan, tefsire yönelik fikirlerden ve bunları uygulamaktan uzak durmayı amaçlar. Bu vesileyle vahyin hakikati ve sahih ilmin temelleri korunur, sahih ilimler insanların fikirleri ile lekelenmez.²⁶⁴

Tefkîk Ekolü temelde, dinin felsefe ve tasavvuf ile ilişkisini bütünüyle dışlayan bir iddia ile ortaya çıkmış bir ekoldür. Bu bakımdan ekolün ortaya çıkış gerekçesi, tarihsel süreç içinde gelişip çeşitli boyutlara evirilen “dinî bilgi” ile “beşerî bilgi” arasındaki ilişkiye bir tepki niteliği taşır.

Her ne kadar ileride müstakil bir bölüm olarak ele alınacak olsa da burada ifade etmek gerekir ki din-felsefe ilişkisine dair filozoflar tarafından yazılan eserler meseleyi iki zeminde ele alır: amaçlar ve yöntemler. Din ve felsefenin amacı aynıdır, yani nefsi kemale erdirip dünya ve ahiret mutluluğunu kazanmaktır. Bu amaca ulaşmada din vahyi esas kabul eder, sonrasında filozoflar akıl ve vahyin çatışmadığını, uyuştuklarını ortaya koymaya çalışır. Fark bilgiye ulaşma yöntemindedir fakat o da ortadan kaldırılmaya çalışılır.

Dolayısıyla filozoflar ilk İslâm filozofu kabul edilen Kindî'den (ö. 252/866) itibaren din ile felsefe arasındaki epistemolojik farkı ortadan kaldırmak için bu iki alan arasında çeşitli yönlerden ilişki, yakınlık ve bağlantı kurmaya, bu ikisinin yöntemde tam olmasa dâhi, amaçta ortak olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Örneğin Fârâbî, felsefeyi zaman bakımından dinden önce görse de bu ikisinin amaç bakımından insanların mutluluğu için çabaladığını açıkça ifade etmiştir.²⁶⁵

Din-felsefe ilişkisi özellikle İbn Rüşd (ö. 595/1198) örneğinde *Faslü'l-Makâl*'de bizzat dinin felsefeyi emrettiği noktasına vardırılmıştır. *Faslü'l-Makâl*'in adında *fi mâ beyne'l-hikme ve's-şerî'a mine'l-ittisâl* tabiri ile din-felsefe ilişkisine atıf yapılır. Ayrıca İbn Rüşd, hakikatin birliği adına çaba harcayan bütün milletlere Müslüman olup olmadığına bakmaksızın şükran borçlu olduğunu ifade eder ve bu bilgilerden yararlanmanın önemini belirtir.²⁶⁶

²⁶³ İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 2007, 2/342.

²⁶⁴ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 46-47.

²⁶⁵ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 93-94.

²⁶⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, ed. Tahir Uluç vd., çev. Serkan Çetin (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 116-118.

İbn Rüşd dışında İslâm filozoflarından Molla Sadrâ'yı (ö. 1050/1640) da örnek vermek mümkündür. Molla Sadrâ, dinde kemâlin din-felsefe-tasavvuf uzlaşısı neticesinde ortaya çıkacağını düşünür ve bu amaçla "aşkın hikmet" felsefesini kurar.²⁶⁷

Ancak İslâm filozofları tarafından ortaya konulan din-felsefe ilişkisi Tefkîk Ekolü'nün tepkisini çekmiştir. Bu ekol filozofların din-felsefe anlayışının tam olarak karşısında kendisini konumlandırır ve bu uzlaşının İslâm vahyine bir "ihanet" olduğunu düşünür. Onların nazarında hakikate ulaşmak için bütünüyle bu ilişkiyi dışlamak ve vahyi bunlardan temizlemek gereklidir.

Bu noktada sormak gerekir: Tefkîk Ekolü'nün din-felsefe karşıtlığının temelinde bu iki bilgi türünün zıtlığı anlayışının gerekçesi, yalnızca amaç bakımından mıdır, yoksa bu ekol yöntem açısından da bu ilişkinin yanlışlığını ortaya koymakta mıdır?

Tefkîk Ekolü, ilahî kaynaklı olan vahyî bilgi ile beşer ürünü olan felsefî bilginin aynı amaca hizmet ettiğini kabul etmez. Özellikle çeviri hareketlerine yönelik düşüncelerinde felsefenin vahiy ile asla aynı amacı paylaşmadığını iddia eder. Bu ekole göre felsefî ilimler fitne sebebi olan ve Müslümanları yozlaştırmak için İslâm dünyasına dâhil edilmiş bilgilerdir. Vahiy ilimleri ise insanlara Allah'ı tanıtmak ve insanların dünya ve ahiret hayatını düzenlemek için gönderilmiş ilimlerdir.

Yöntem açısından bakıldığında ise Tefkîk Ekolü, felsefeyi hakikatle ilişkisi olmayan beşerî aklın ürünü olarak görür. Dolayısıyla filozofların beşerî akli kullanarak ulaştığı neticeler hakikat bakımından bir anlam ifade etmez. Buna karşın akli da bütünüyle dışlamayan Tefkîk Ekolü, fitrî/dinsel akıl vurgusunu öne çıkarır.²⁶⁸ Ancak hakikate ulaşmak için fitrî akıl dışında başta Kur'ân olmak üzere hadis ve Ehl-i beyt'in rivayetleri onlar için önem arz etmektedir.

Bu bakımdan gerek amaç ve gerekse yöntem olarak din-felsefe ilişkisini bütünüyle olumsuzlayan Tefkîk Ekolü, bu ilişkinin savunucuları olan İslâm filozoflarına karşı çıkar ve çeşitli açılardan onları eleştirir. Ekolün bu yöndeki eleştirilerine geçmeden önce Tefkîk Ekolü'nün tarihsel sürecine ve başlıca temsilcilerine değinmemiz uygun olacaktır.

Tefkîk Ekolü, günümüz İran'ın doğusunda kalan Horasan civarında ortaya çıkmış ve yaklaşık olarak yüz yıllık tarihi olan bir ekoldür.²⁶⁹ Temelde felsefe ve tasavvuf eleştirileri üzerine bina edilen bu ekol, varlığın hakikatlerini keşf makamında ve düşüncelerini temellendirme noktasında çoğunlukla ayet ve rivayetlere dayanır.²⁷⁰ Bu ekolün ismi, genel

²⁶⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, çev. Mustafa Armağan (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 34-35, 112.

²⁶⁸ Muhammed Rızâ Hakîmî, *İlahiyât-i İlahî ve İlahiyât-i Beşerî* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1388), 133-134.

²⁶⁹ Mecîd Sâdikî - Zeyneb Hüsrevî, "Nigâhî be Marifet-i Dînî ve Mekteb-i Tefkîk", *Vakf-i Mîrâs-i Câvidân* 61 (1387), 61.

²⁷⁰ Muhammed Hasan Vekîlî, *Sırât-ı Mustakîm Nakd-i Mebânîyi Mekteb-i Tefkîk* (1429: Müellif, ts.), 22.

çerçevesi ve amacı hakkında en tafsilatlı bilgiyi çoğunlukla Muhammed Rızâ Hakîmî'nin eserlerinden elde etmekteyiz. Hakîmî, derginin 12'inci sayısı 1992 yılında yayınlanan *Keyhân-ı Ferhengî*'de ilk kez "Mekteb-i Tefkîk" tabirini kullanmış ve böylece bu harekete resmi olarak adını vermiştir.²⁷¹ O, daha sonra kendisinin de bir üyesi olduğu bu hareketin genel çerçevesini tanıtmak amacıyla 2004 yılında yayınlanan *Mekteb-i Tefkîk* isimli ayrıntılı bir kitap kaleme almış ve eserinde bu hareket için "Tefkîk" ismini ilk kez kullandığını ve kendisinden sonra söz konusu ekolün bu isimle anıldığını söylemiştir.²⁷² Bu kitabın basılması ile "Tefkîk Ekolü" terimi de resmi olarak ortaya atılmış ve araştırmacılar tarafından inceleme konusu haline gelmiştir.²⁷³

Hakîmî'yi teyit eden bir açıklama da ekolün diğer bir temsilcisi olan Câfer Seydân'dan gelir. O, Tefkîk ismini Hakîmî'den önce kullanan olup olmadığı şeklindeki bir soruya yalnızca Hakîmî'yi işaret etmekle yetinir. Fakat Seydân, Hakîmî'den sonra felsefeci Muhammed Cevâd Felâtûri'nin Tefkîk'i kullandığını ve arkadaşlarına felsefeyi dinle karıştırmamaları, dini felsefeden ayırmaları konusunda uyarıda bulunduğunu aktarır.²⁷⁴

Ancak ifade etmek gerekir ki Tefkîk fikrî özünde Hakîmî'ye ait değildir. O, Mekteb-i Tefkîk'i ilk olarak hocası Müctebâ Kazvînî'den (ö. 1966) duyduğunu söyler. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir: "Şeyh Müctebâ Kazvînî bu kulun hocası idi. Bu kul bu mektebin yol, yöntem, usul, konu ve hakikatlerini ondan öğrendi ve bildi."²⁷⁵

Hakîmî'ye göre her ne kadar modern gibi görünse de esasında bu hareketin başlangıcı vahyin iniş zamanına kadar geriye gider. Ancak bununla beraber onun ilk temsilcileri bazı Kazvînli ve Horasanlı âlimleridir. Ona göre bu hareketin üç önemli şahsiyeti Seyyid Mûsâ Zerâbâdî (ö. 1353 /1934), Mirzâ Mehdî İsfahânî (ö. 1365/1946) ve Şeyh Müctebâ Kazvînî (ö. 1339 ş./1960)'dir.²⁷⁶ Bunların ilk ikisi Necef'te eğitim vermelerine rağmen bir araya gelmemişlerdir. Üçüncüsü ise bu ilk ikisinin öğrencisi olmuştur.²⁷⁷

Hakîmî'nin bahsettiği bu isimler hareketin ilk temsilcilerindendir. Ancak bunlardan ön plana çıkan ve hareketin asıl kurucusu kabul edilen kişi İsfahânî'dir. O, Meşhed'e geldiğinde

²⁷¹ Muhammed Rıza Hakîmî, "Mekteb-i Tefkîk", *Keyhân Ferhengî* 12 (1371), 5-25.

²⁷² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 159.

²⁷³ Çulâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe, 2020), 3/306.

²⁷⁴ Alî Melekî Miyâncî - Rızâ Hakpenâh, "Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hücetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân", *Endîşe-i Hovze* 3 (1378), 69.

²⁷⁵ Kerîm Feyzâ, *Feylesof-i Adalet: Nigereş-i be Zindegî İlmî ve Amelî Allâme Hakîmî* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1383), 71-72.

²⁷⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 538.

²⁷⁷ Sajjad H. Rizvi, "'Only the Imam Knows Best' The Maktab-e Tefkîk's Attack on the Legitimacy of Philosophy in Iran", *Journal of the Royal Asiatic Society* 22 (2012), 492.

fıkıh usulü derslerinde felsefe eleştirilerine de başlamış; fıkıh alanında yakaladığı şöhrete paralel olarak felsefeye yönelik olumsuz tavrı da bölgede popülerleşmiştir.²⁷⁸ Onun beşerî ilimlere karşı tavrı katı ve kesindir. Özellikle Necef'ten Meşhed'e gelişi ile (1340 /1922) birlikte, bölgede beşerî ilimlere dair düşünceleri yaygınlık kazanmaya başlamış, kendisinden sonra da takipçileri bu görüşleri yaymışlardır. Fakat bu hareket onun zamanında “Tefkîk Ekolü” ismiyle anılmamıştır.²⁷⁹ Bu isimlendirme daha önce de ifade edildiği üzere Hakîmî'ye aittir.

Yukarıda İsfahânî'nin beşerî ilimlere yönelik katı tavrına işaret edildi. Ancak bu yaklaşım ondaki kadar belirgin olmasa da ilk dönem Tefkîkçilere has bir özelliktir. Bir başka deyişle, bu ekolün erken dönem temsilcileri ile sonraki dönem temsilcileri arasında meselelere yaklaşım bakımından tam bir uyum olduğunu söylemek zordur. İsfahânî gibi ilk dönemdekiler beşerî ilimler konusunda daha katı bir yaklaşım sergilerken günümüzdeki temsilcilerden Hakîmî ve Seydân gibi kişilerde beşerî ilimlere yönelik daha yumuşak bir yaklaşım göze çarpar.²⁸⁰ Bu anlayış onların ifadelerinde de açıkça görülür. Örneğin İsfahânî “Felsefe okumak İslâm'ı yıkmanın sebebidir ve filozoflar da İslâm'ın yıkıcılarıdır.” gibi ifadeler kullanırken, Hakîmî “Felsefe okumak lazımdır, felsefeye inanmak uygun değildir.” gibi ifadelerle daha ılımlı bir tavır takınır.²⁸¹

Ekolün isimlendirilmesiyle ilgili şunu belirtmeliyiz ki bu hareket için kullanılan isim yalnızca “Tefkîk Ekolü” (Mekteb-i Tefkîk) değildir. Aynı zamanda onlar kendilerini “İmamiye Fakihleri'nin Yöntemcileri” (Reviş-i Fukahâyi İmâmiyye) olarak²⁸² ya da “Ehl-i Beyt Mektebi” (Mekteb-i Ehl-i Beyt) olarak görürler. Örneğin Seydân, Ehl-i beyt ilimlerinin hakikî ilimler olduğunu ve Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt tarafından çeşitli hadis, dua ve hutbeler vasıtasıyla başladığını, ayrıca büyük muhaddislerin bu ilimleri mecmualarında koruduğunu ifade eder. Ona göre Tefkîk Ekolü de benzer şekilde itikad meselelerinin Hz. Peygamber ve onun vasilerinden öğrenilmesi gerektiğine vurgu yapar. Bu yüzden mektebin bir ismi de “Ehl-i Beyt İlimleri Mektebi”dir (Mekteb-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt).²⁸³ Bu mektebin “Horasan İlimleri Mektebi” (Mekteb-i Me'ârif-i Horasân) olarak adlandırılması da bu anlamdadır.²⁸⁴

²⁷⁸ Seyyid Mikdâd Nebevî Rezevî, *Mirzâ Mehdî İsfahânî, ez Mekteb-i Sulûkî Sâmirâ-i tâ Mekteb-i Me'ârif-i Horasân* (Tahran: Nigâh-i Muâsır, 1396), 120-121.

²⁷⁹ Hüseyin Muzafferi, “Müerrifi ‘Mekteb-i Tefkîk’ ve Nakd-i Nigâh-i in Mekteb-i be Tercüme-i Felsefe ez Yûnânî be Arabî”, *Me'ârif-i Aklî* 2 (1384), 84.

²⁸⁰ Sâdikî - Hüsrevî, “Nigâhî be Marifet-i Dînî ve Mekteb-i Tefkîk”, 62.

²⁸¹ Vekîlî, *Sırât-ı Mustakîm*, 22.

²⁸² Alî Melekî Miyâncî, “Mekteb-i Tefkîk - İrfân Kur'ân Burhân”, *Beyyinât* 39-40 (1382), 271.

²⁸³ Seyyid Câfer Seydân, *Mârif-i Vahyânî: Mecmuâyî Makâlât, Ders-i Goftarhâ, Goft u Gûhâ ve Münâzarât*, ed. Muhammed Beyâbânî Eskûyî (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1395), 2/451-452.

²⁸⁴ Seyyid Câfer Seydân, “Mekteb-i Tefkîk ve Temâzüyât-i Ân bâ Felsefe ve İrfân”, *Simât* 2 (1382), 113-114.

Öte yandan Seydân'a göre bu ekolle ilgili olarak Horasan, Tefkîk ya da Ehl-i Beyt Mektebi gibi farklı isimlerin kullanılması kendi içinde bir ayrımı ifade etmemektedir. Her halükârda amaç, insan tarafından üretilmiş ve beşer kaynaklı ilimleri, ilahî ilimlerden ayırmak ve Ehl-i Beyt Mektebi'ni ve ilimlerini felsefî-tasavvufî her türlü karışımdan korumaktır. O da Hakîmî gibi düşünür ve bu mektebin tarihinin Hz. Peygamber'in geldiği döneme rastladığını belirtir. Çünkü ona göre Hz. Peygamber kendisinden önceki felsefî-tasavvufî düşünceleri tekrar etmemiş, başka bir hakikat beyan etmiştir.²⁸⁵

Seydân'ın beşerî ilimleri ilahî ilimlerden ayırıp ilahî ilimleri aklî olarak savunma çabası, amaç bakımından kelimî bir yaklaşımı akla getirir. Nitekim o, Horasan İlimleri Mektebi'ni bir çağdaş kelimî fırkası olarak görür ve bu hareketin Mirzâ Mehdî İsfahânî tarafından kurulduğunu, öğrencileri tarafından devam ettirildiğini, böylece geleneksel İslâm camiasının büyük bir kısmını etkisi altına aldığını düşünür.²⁸⁶ Ancak ifade etmek gerekir ki o, Tefkîk Ekolü'nü tam olarak kelamcılarla da aynı noktada görmez. Yalnızca felsefe ve tasavvufa nazaran vahyin konularını aklî olarak savundukları için kendilerini kelimî fırkasına daha yakın görür. Çünkü her ne kadar Tefkîk ve kelimî ekolü amaç noktasında ortak olsa da yöntem ve bazı özel konularda aralarında fark vardır. Bir başka deyişle kelamcılar akıl ve vahyi ortak şekilde kullansalar da Ehl-i beyt'ten gelen rivayetlere gerekli önemi vermezler. Ayrıca Hz. Peygamber tarafından hüccet olarak kabul edilen ilimlere müracaat etmezler. Tefkîk Ekolü ise akıl, vahiy ve sünnetin yanında “Kur'ân'ı doğru anlayan” tek grup olarak gördükleri Ehl-i beyt'i de esas alır.²⁸⁷

Bu ekolün kurucusu kabul edilen İsfahânî'ye ait *Ebvâbü'l-Hüdâ* eserini tahkik eden Hüseyin Müfid ise eserin mukaddimesinde İsfahânî'nin bütün çabasının Kur'ân ilimlerini öğretmek olduğunu, onun beşerî ilimleri özellikle felsefe ve tasavvufu Kur'ân'dan ayırmak anlamında “Tefkîk” gibi hiçbir çabasının olmadığını iddia eder. Ona göre İsfahânî'nin ilmî çabasına yönelik “Me'ârif” ismi önemlidir. Müfid'e göre bu isim onunla öylesine özdeşleşmiştir ki o, felsefe ve tasavvufun iddialarını reddetmeye dayanan Me'ârif ismiyle bir ders bile vermiştir. Dolayısıyla ona göre İsfahânî'nin düşüncesini yansıtması bakımından “Horasan İlimleri Mektebi” (Mekteb-i Me'ârif-i Horasânî) ismi daha uygundur.²⁸⁸

²⁸⁵ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/495-496.

²⁸⁶ Ali Ekber Kevserî, *Şinâhnâme-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, thk. Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt (Kum: Neşr-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 1396), 203.

²⁸⁷ Seyyid Câfer Seydân, *Me'ârif-i Vahyânî: Mecmu'âyî Makâlât, Ders-i Gofarhâ, Gof u Gûhâ ve Münâzarât*, ed. Muhammed Beyâbânî Eskûyî (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1395), 1/14-16.

²⁸⁸ Mirzâ Mehdî İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, thk. Hüseyin Müfid (Tahran: Merkezi Ferhengî İntişârât-ı Münîr, 1387) Mukaddime.

Bu ekolün ismiyle ilgili farklı bir yaklaşım ise Şeyh Müctebâ Kazvî'nin öğrencilerinden olan Ebu'l-Kâsım Huzalî'den gelir. O, Mekteb-i Tefkîk isminin aykırılık ya da normalin dışına çıkma gibi bir anlamı akla getirdiğini söyler ve bu yüzden "Mekteb-i Tefkîk" yerine "Tefkîk-i Mekteb" isminin kullanılmasının daha yerinde olacağını düşünür. Çünkü Mekteb-i Tefkîk ismi bir tür nefret hâlini de ortaya çıkarmaktadır. Ona göre Tefkîk-i Mekteb takipçileri bazı kimselerin İslâm'dan uzak olduğunu söyleseler de hiçbir kimseyi tekfir etmemişlerdir.²⁸⁹

İfade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü'nün kimseyi tekfir etmediği şeklindeki iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bu ekolün özellikle ilk dönem müntesipleri filozoflara karşı katı bir tutum sergilemiş ve onları tekfir etmişlerdir.²⁹⁰

Hakîmî'ye göre "Tefkîk" aklın da bizi "ayırma yöntemini" kullanmaya zorunlu kıldığı önemli bir yükümlülüktür. Ona göre ilim adamları saf Kur'ân ilimlerine, semavî hakikatlere ve vahiy ilimlerine önem vermelidirler. Bu kimseler ilahî ilimleri Yunan felsefesine, İskenderiye ekollerine ve Hintlilerin mistisizmine karşı korumalı ve ilahî ilimlerin sınırlarını belirlemelidirler. Ona göre Kur'ân hiçbir düşünceye, yöntem ya da kişiye muhtaç değildir. Kur'ân'ın aslı diğer bütün ilimlerden farklıdır. Dolayısıyla ilahî ilimlerle nazarî düşüncenin sonucu olan beşerî ilimleri kıyaslamak anlamsızdır.²⁹¹

Hakîmî'ye göre Tefkîk'in gerçekleşmesi durumunda üç epistemolojik sistem yani din, mistisizm ve felsefe birbirinden ayrılmış ve böylece her biri daha iyi tanınmış olur. Ancak bu mekteplerden en önemli unsuru Kur'ân ilimlerini kapsayan "Vahiy Mektebi" (Mekteb-i Vahiy) oluşturur. Hakîmî, *vahiy, sezgi ve akıl* olarak adlandırdığı üç mektepten peygamberlerin bütün ilimlerini kapsayana vahiy, felsefî bütün fırka, sistem ve görüşleri barındırana akıl, her türlü keşf ve mistisizmi barındırana da sezgi adını koyar.²⁹² Ayrıca ona göre aklın kullanımı filozoflara has değildir, bilakis sûfiler arasında da bazı keşflerin izahında ve keşf yönteminde akıl kullanılır. Ancak ona göre "Vahiy Mektebi"nde akıl özellikle önemlidir. Çünkü Kur'ân zâhirî delil iken, akıl bâtinî delildir.²⁹³

Tefkîk Ekolü her ne kadar akla böyle bir anlam yüklese de burada bahsedilen akıl, beşerî akıl değildir. Aklın bâtinî delil olması, insanda fitrî olarak bulunan ve zatıyla bir ışık olan akıl için geçerlidir. Bu akıl vasıtasıyla vahiy anlaşılır ve kabul edilir. Onların bu konudaki görüşlerine akıl bahsinde değinilecektir.

²⁸⁹ Kevserî, *Şinâhname-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 374.

²⁹⁰ Muhammed Müsevî, *Âyîn ü Endîşe: Berresî Mebânî ve Dîdgâhhâyî Mekteb-i Tefkîk* (Tahrân: İntişârât-i Hikmet, 1382), 309-310.

²⁹¹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 74-75.

²⁹² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 160.

²⁹³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 162.

Hakîmî, bu ekolün Kur’ân’ı ve “masum imamları” takip ederek daima “özgür akılcılığa” ve “aklın dinin temeli olduğuna” vurgu yaptığını, “tâbi ve taklît olan” ve “eklektisizmin (iltikât) temeli olan Yunan aklından” uzak durmayı hedeflediğini belirtir. Ona göre bu mektebin şiarı şudur: “Düşün bul!”.²⁹⁴ Hakîmî bir adım daha atar ve Mekteb-i Tefkîk’i “Akîl İctihad Ekolü” (Mekteb-i İctihâd-ı Akîl) olarak tanımlar, onun dışındakileri ise “Diğer yerlerdeki taklîdî akîl mektepler” olarak kabul eder.²⁹⁵ Dolayısıyla ona göre kurtuluşun anahtarı ve felsefî aklın tasallutundan, kültürel, fikrî ve itikadî saldırılardan kurtulmanın yolu Tefkîk Ekolü’dür.²⁹⁶

Tefkîk Ekolü’nün iddiası ilmi ortadan kaldırmak değil, korumaktır. Korumadan maksat ise ilahî ilimlerdir. Hakîmî’ye göre Tefkîk taraftarları felsefenin terk edilmesini ve felsefî eserlerin okunmamasını tavsiye etmez. Bilakis felsefe ve tasavvuf çalışmaya hazır öğrenciler bu konularda bilgi sahibi olmalı ve eğitim almalıdırlar. Bu amaçla öğrenciler öncelikle dinî ilimleri almalıdırlar. Fakat o, öğrenmede taklit etmeye karşı çıkar. Bunun yerine tefekkür ve özgür düşünce ortamını önerir. Ayrıca ona göre tevil, ilmî bir yöntem olarak görülmemeli; teville karşı söylenmiş olan rivayetler göz önünde bulundurulmalıdır. Bunların dışında ise felsefe ve tasavvufun tarihi, kaynakları ve tarihsel süreç içerisindeki değişimleri öğrenilmelidir.²⁹⁷

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere, Tefkîk Ekolü kendisini ilahî/dinî ilimlerin temsilcisi olarak kabul eder ve ilimleri ayırmayı hakikate ulaşma yolunda zorunlu bir görev sayar. Nitekim Seydân’ın vahyi anlama biçimi bunu açıkça ortaya koyar. Ona göre vahiy peygamber ile Allah arasında bazen aracılı bazen de doğrudan gerçekleşen özel bir ilişkidir. Bu hakikat düşünmeyle ya da akîl bir yöntemle elde edilemediğinden, akletme ve düşünmenin dışındadır. Aynı şekilde vahyin hakikati tasavvufun da dışındadır. O, bu üç yolu öğrendikten sonra bunların birbirinden ayrı olduğunu anlamak için başka bir şeye ihtiyaç olmadığını ifade eder. Çünkü onları tanımak ve tasavvur etmek onların birbirinden ayrı olduğunu kanıtlamak için yeterlidir.²⁹⁸

Başka bir eserinde ise Seydân, vahyî ve beşerî ilim kıyaslaması yapar ve düşüncesinin gerekçesini şöyle açıklar: “Vahyî ilimler beşerî ilimlerin dışında ve üstündedir. Bu ilimler insanlara önceden var olmayan yeni bir hakikate ulaşma kapısı aralamıştır. Bu yüzden vahyî

²⁹⁴ Muhammed Rıza Hakîmî, *Akl-i Serokh*, ed. Muhammed Kâzım Haydarî, Muhammed Esfendiyârî (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1391), 121.

²⁹⁵ Hakîmî, *Akl-i Serokh*, 166.

²⁹⁶ Hakîmî, *İlahiyât-i İlahî ve İlahiyât-i Beşerî*, 383.

²⁹⁷ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 314-316.

²⁹⁸ Seyyid Câfer Seydân, *ed-Direrü’n-Nebeviyye fî Nakd-i Ârâ-i Felsefiyye-bâ Şerh-i ez Seyyid Ali Musevî Deryâbârî* (Meşhed: Vilâyet, 1391), 52-53.

ilimlerle beşerî ilimler ayrılmalıdır. Tefkîk Ekolü'nün kabul ettiği vahyî ilimlerin beşerî ilimlerden üstün olduğu düşüncesi Kur'ân'ın nüzülü ile başlamıştır. Dolayısıyla bu yol hem Hz. Peygamber'in hem de 'imamların' yoludur ve yeni bir hareket değildir. Ancak İsfahânî döneminde bu düşünce daha fazla yayılma imkânı bulmuştur.”²⁹⁹

Seydân'ın benzer ifadeleri Hakîmî de kullanır. Ona göre Tefkîk Ekolü hem vahiy mektebi hem vahyin şarihleri hem de vahyin uzmanlarıdır. Bu ekol Kur'ân Mektebi, peygamber ve vasilerin yolu, teakkulu anlama, Kur'ân ve hadislerde derinleşenlerin benimsediği anlayıştır. O, Tefkîk Ekolü'nü “sırât-ı müstakîm (doğru yol)” olarak kabul eder ve kendilerinin Kur'ân ve Hz. Peygamber'den başka felsefe, tasavvuf gibi hiçbir “bozulmuş ilim” peşinde gitmediklerini ve insanların kurtuluşunun da bu anlayışta olduğunu aktarır.³⁰⁰

Tefkîk Ekolü, Hz. Peygamber ve “vasilerin yolu” olarak usûlde ve fîrûda Şîî ve Ehl- beyt fakihlerinin yolunu takip ettiğini iddia eder.³⁰¹ Ekolün yöntemini beş madde hâlinde özetlemek mümkündür.

1- Din, tasavvuf ve felsefeyi ayırmak: Bu üç yol hem yöntem olarak hem de kaynak olarak birbirinden ayrıdır. Dolayısıyla hakikat adına bunların birbirinden ayrılması gerekir.

2- Dinî bilgiyi üstün bilme: Dinî bilgi, felsefî ve tasavvufî bilgiden üstün ve önceliklidir. Çünkü bu bilgi hatasız iken diğer beşerî bilgiler için böyle bir şey söylenemez.

3- Dini anlamada Kur'ân ve hadise dayanmak: Dinî bilgiyi anlamak için doğru kaynaklar olan Kur'ân ve hadise başvurmak gereklidir. Çünkü dinin bunların dışında bir şeye ihtiyacı yoktur.

4- Ayet ve rivayetlerin zâhirine dayanmak: Din dili açıktır, anlaşılması güç konular içermez. Dinî metinler tevil ve tefsire ihtiyaç duymaz. Aynı zamanda zâhirler akla yatkındır, felsefenin burhanlarına ihtiyaç yoktur.

5- Her türlü tevili reddetme: Tevil dinin aslını tahrif eder. Ayet ve rivayetlere bakıldığında bunların başka bir şeye ihtiyacı olmadan kendi hakikatlerinden bahsettikleri görülür. Ayrıca ayet ve rivayetler de tevili reddetmişlerdir.³⁰²

Tefkîk'in felsefî meselelere yaklaşımı ise -en azından bir ideal olarak- bilme, yakîni ilim ve itikatta üç merhaleye sahiptir: “Birincisi felsefenin her konu, delil ve burhan hakkındaki görüşünü dayanaklarıyla ve tam olarak ortaya koyma. İkincisi felsefî konu, delil ve burhan

²⁹⁹ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/12-14.

³⁰⁰ Hakîmî, *İlahiyât-i İlahi ve İlahiyât-i Beşerî*, 118-119.

³⁰¹ Seyyid Câfer Seyân, “Defter-i Vîje; Mekteb-i Tefkîk ve Temâyüzat-i Ân bâ Felsefe ve İrfân”, *Semât* 2 (1389), 114.

³⁰² Seyyid Hasan İslâmî, *Ru'yâ-i Hulûs: Bâzkhânî Mekteb-i Tefkîk* (Kum: Müessesesi-i Bûstân-i Ketâb, 1387), 40-44.

hakkındaki görüş ve eleştirileri dakik, bilimsel ve fikren bağımsız bir şekilde ortaya koymak ve böylece taklitten çıkıp felsefi bağımsız düşünceye geçme. Üçüncüsü ise söz konusu mesele hakkında vahyin esas aldığı aklî yöntemle ve onun dayanakları vasıtasıyla vahyin görüşünü beyan etmektir.”³⁰³ Dolayısıyla Tefkîk’in bu üçlü yaklaşımını tasvir, tenkit ve takrir olarak ifade edebiliriz.

Tefkîk Ekolü’nün üç temel iddiası vardır: Birincisi dinin temeli olan vahiy, peygamber ve “imamlar”ın sözleri bütün yorum ve bilgidен önce gelir ve bu yüzden kabul edilmelidir. İkincisi filozoflar arasındaki analiz ve tartışmalar, bu bilgilerin yanlışlığına delildir. Üçüncüsü ise doğru bir anlayış ve ilahî bilgiye ulaşmak fitrata dönüş, vahiy ve “masumlardan” yararlanmakla mümkündür.³⁰⁴

Tefkîk Ekolü filozofların kendi aralarındaki düşünsel eleştirileri yanlışlığa bir delil kabul etmektedir. Fakat eleştiri ve yanlışlamalar felsefeye has değildir. Bilakis eleştirisiz kabul edilen, üzerinde hiçbir ihtilaf olmayan bir alandan yahut ilimden bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Hakîmî, vahyî hakikatler adı altında bu mektebin benimsediği ilkeleri uzunca sıralar. Bu ilkelerden dikkat çekenler şöyledir:

1- Filozofların ezeli âlem anlayışı ve Allah’ın âleme zaman bakımından değil, zatî bakımdan önce olması düşüncesi reddedilmelidir. Ayrıca varlığın çeşitli kategorilere ayrıldığı teşkiki varlık anlayışı da kabul edilemez.

2- Allah’ın ilim ve kudretinin sınırlandırılmasının nefyedilmesi.

3- Allah’ın fâil-i muhtâr olmasını reddeden Yunan düşüncesine ait “İlk” düşüncesinin reddedilmesi.

4- Yaratıcı ile yaratılanın türsel benzerliğini reddetmeye bağlı olarak vahdet-i vücûd ve mevcûd düşüncesinin nefyedilmesi.

5- Dünyada kötülüğü nisbî sayan ya da onu tamamen inkâr eden anlayışın reddi.

6- Bedâ’ya³⁰⁵ ve onun hakikatine, mukadderatın değişimine ve duanın etkisine itikat.

7- Unsurî cismanî meâda ve cehennemde ebedî kalmaya inanma.

8- Vahye, nübüvvete ve onun hakikatine inanma.

³⁰³ Muhammed Rıza Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mütelaîye* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1388), 186-187.

³⁰⁴ Rizvi, “‘Only the Imam Knows Best’ The Maktab-e Tefkîk’s Attack on the Legitimacy of Philosophy in Iran”, 494.

³⁰⁵ Bedâ’ Allah’ın kesin olarak meydana geleceğini haber verdiği bir olayın ya da haberin daha sonra haber verdiği şeklin dışında bir şekilde gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Orhan Aktepe, “Kelâm İlmi Açısından Bedâ’ Anlayışı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 99.

9- Aklın ve ilmin hakikatine, nefsten ayrı olduğuna ve akıl ile makulün birliğinin ve özdeşliğinin reddine inanma. Başka bir deyişle akıl ve bilgi nefsten ayrı birer varlıktır. Dolayısıyla ayrı bir varlık olan aklın, makulatlarla birliği kabul edilemez.

10- Filozofların benimsediği sudûr anlayışındaki ay üstü akılları, felekleri ve insan aklının bilfiil, bilkuvve ve müstefâd gibi kısımlara taksim edilmesinin reddi.³⁰⁶

Bu ilkeler Tefkîk Ekolü'nün Tanrı, âlem ve insan konusundaki temel yaklaşımına dair bize açık bir fikir verir. Bu ilkelerin İslam felsefesinde tartışılan temel meselelere birer atıf olduğu açıktır. Ancak bu tavır ne bu ekole özgüdür ne de ilk olarak bu ekol tarafından sergilenmiştir. Dolayısıyla Tefkîk Ekolü'nün belirlediği bu tutumla yahut ilkelerle, mutlak anlamda özgün bir düşünce ortaya koyduğunu söylemek kolay değildir. Aynı şekilde “Tefkîk” ismini göz ardı edecek olursak, iddia bakımından ekolün İslâm tarihinin en eski düşünce akımlarından biri olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü temel iddia vahiy ile beşerî düşüncenin ayrılması gerektiğidir.³⁰⁷ Fakat diğer yandan bu durum, ekolün iddiası ile uyumlu bir tutumdur. Çünkü ekol taraftarları kendilerini düşünce bakımından İslâm'ın ilk dönemlerine dayandırır. Buna bağlı olarak da iddialarını ağırlıklı olarak Kur'ân'a, hadislere ve “imamların” sözlerine dayandırdıklarını söyler; bu anlayış çerçevesinde vahyî bilgiyi beşerî bilgidan ayırmaya yönelik bir tepki geliştirmeye çalışırlar.

5. Tefkîk Ekolü'nün Başlıca Temsilcileri

Tefkîk Ekolü tarihsel olarak kendisini vahyin iniş zamanına kadar geri götürür. Ekolün bu iddiasındaki temel saik, hem kendilerini vahyin temsilcileri olarak görmeleri, hem de Hz. Peygamber ve “imamların” kendileri gibi aynı yöntemi savduklarını öne sürmeleridir. Bununla beraber ekolün temel iddialarına sistemli bir yapı kazandıran kurucu ve öncü isimler vardır.

Bu isimlere geçmeden önce ifade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü'ne bağlı iki insan tipinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi Hakîmî'nin ifadeleriyle “Kur'ân'ı ve vahiy ilimlerini beşerî ilimlerden ayıran Horasan âlimlerdir. İkincisi ise filozof, sûfî ya da kelamcı olan, fakat insanı fitrata götüren, kişisel bilgiyi hatırlatan ya da ayetler ve rivayetlere yönelmeye, onlar hakkında düşünmeye ve tefekküre yönlendiren kimselerdir. Bu kimseler insanı yanlıştan, ilimleri birbirine karıştırmaktan ve tevilden kaçınan kimselerdir. Bu kimseler meâd, hüdûs gibi konularda vahyin yolunun, felsefe ve tasavvuftan ayrı olduğuna inanırlar.”³⁰⁸

³⁰⁶ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 212-216.

³⁰⁷ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/305.

³⁰⁸ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*, 21-22.

Hakîmî'nin Horasan ashabından olmamasına rağmen Tefkîk Ekolü'ne mensup saydığı ikinci insan tipine örnek olarak -her ne kadar tartışmalı olsa da- Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (ö. 1981) verilebilir. O, Tabâtabâî'yi ekolün resmi temsilcisi olmasa da Tefkîk'e benzer görüşlerinden dolayı onu bu ekolün savunucusu olarak kabul eder. Ona göre hacimli bir Kur'ân tefsiri olan *el-Mîzân*'da Tabâtabâî bu üç mektebin birleştirilmesine karşıdır ve bunlar arasındaki eşitsizliği kabul eder. Hakîmî, Tefkîkçilerin savunduklarının bunlardan fazla bir şey olmadığını aktarır.³⁰⁹

Fakat ifade etmek gerekir ki Hakîmî'nin söz konusu ettiği ekole bağlı ikinci insan tipi daha ziyade bir ideal olarak sunulmaktadır. Çünkü ekolün düşüncelerini savunan herkes zamana bağlı olmaksızın bu ekolün müntesibi sayılacaktır. Hakîmî'nin buna örnek olarak Tabâtabâî gibi karizmatik ve etkili bir şahsiyeti ekolün hesabına yazması, ekolü güçlendirmeyi ve meşrulaştırmayı amaçlamaktadır. Çünkü Tabâtabâî aynı zamanda felsefe ile ilgilenmiştir.

Dolayısıyla Hakîmî'nin müntesip olarak kabul ettiği ideal insan tipi daha geniş ve belirsiz bir anlam ve alanı ifade etmektedir. Bu yüzden bizler ekolün temsilcileri olarak birinci kesimdeki şahsiyetleri ele alacağız. Hakîmî de bunları Tefkîk Ekolü'nün resmi temsilcileri olarak kabul eder ve *Mekteb-i Tefkîk* adlı kitabında bunlardan ekolün temsilcileri olarak bahseder. Buna ek olarak Hakîmî'nin kendisini de dâhil etmek üzere ekolün temsilcileri olarak birkaç isme daha değineceğiz. Ancak bölümü çok uzatmamak amacıyla -örneğin yalnızca İsfahânî'nin öğrenci sayısı bile 25'tir- yalnızca ekolün temsilcileri olarak kabul edilen kimselere, kendimizce uygun gördüğümüz bir sırayla ve mümkün olduğunca özet bir şekilde değineceğiz.

5.1. Seyyid Mûsâ Zerâbâdî Kazvînî (ö. 1934)

Hakîmî'nin Tefkîk Ekolü'nün önde gelen şahsiyetlerinden biri saydığı Seyyid Mûsâ Zerâbâdî Kazvînî, Kazvîn âlimlerinden birinin kızı olan Bânû-i Sâliha ve önemli bir âlim olan Seyyid Alî Zerâbâdî Kazvînî'nin (ö. 1318/1901) çocuğudur. Rivayetlere göre Zerâbâdî Kazvînî'nin küçüklükten ilmi öğrenmeye olan istidadı babasının dikkatini çekmiş ve babası onun eğitimiyle bizzat kendisi ilgilenmiştir. Seyyid Mûsâ Zerâbâdî, öncelikle Kazvîn'de aklî ve naklî ilimleri öğrenmeye başlamıştır. Örneğin onun fıkıh ve usul alanındaki hocası Alî Ekber İzdî Siyâdhenî Tâkistânî'dir (ö. 1340/1922). Kazvînî onun fıkıh ve usul derslerini yazıya geçirmiştir.³¹⁰

³⁰⁹ Hakîmî, *Akl-i Serokh*, 82-83.

³¹⁰ Muhammed Rıza Hakîmî, “Âlim-i Rabbânî Seyyid Musâ Zerâbâdî”, *Hovze* 53 (1371), 87-88.

Bundan sonra Kazvîni, eğitimini sürdürmek için yirmili yaşlarında, dönemin aklı ve tasavvufî konularda merkezi bir öneme sahip olan Tahran'a gitmiş ve orada "Sipahsalar Medresesi"nde felsefe ve tasavvuf tahsiline başlamıştır. Ancak babasının isteği üzerine yaklaşık üç yıl sonra tekrar Kazvîn'e dönmüş, Kazvîn'de de üç yıl kaldıktan sonra tekrar Tahran'a giderek Seyyid Nasirü'd-Dîn Medresesi'nde kalmış ve oradaki hocalardan ders almıştır.³¹¹

Kazvîni, hayatının ilk dönemlerinde Kazvîn'de, akabinde Tahran'da dönemin önemli hocalarından³¹² aklı ve naklî alanlarda önemli dersler aldıktan sonra tekrar Kazvîn'e dönmüştür. Bu dönemde tamamen münzevî bir hayata yönelen ve takvaya önem veren Kazvîni, boş durmamış ve bir yandan da insanların irşadı, dinin korunması ve yayılması, öğrencilerin tedrisi ve terbiyesi için çabalamıştır.³¹³

Kazvîni her ne kadar çeşitli şerhler yazsa da aklı ilimler alanında herhangi bir eser telif etmemiş olup³¹⁴ ancak fıkıh ve usul konularında eserler vermiş ve öğrenciler yetiştirmiştir. Öğrencileri arasında Tefkîk Ekolü'nden olan kimseler de vardır. Müctebâ Kazvîni Horasânî (ö. 1966), Alî Ekber İlahiyân Tonkâbinî (ö. 1961), Hâşim Kazvîni Horasânî (ö. 1961) onun Tefkîk Ekolü öğrencilerindendir.³¹⁵

5.2. Mirza Mehdî İsfahânî (1886-1946)

Tefkîk Ekolü'nün ikinci önemli figürü, kurucusu ve aynı zamanda bu ekolün en önemli temsilcilerinden kabul edilen Mirzâ Mehdî İsfahânî (Horâsânî) 1303 /1886 yılının başlarında İsfâhân'da dünyaya gelmiştir. Babası Mirzâ İsmâil İsfahânî, İsfahân'ın seçkin simalarından idi. Dokuz yaşlarında babasını kaybeden İsfahânî, çevresindeki hocalardan fıkıh ve fıkıh usulüne giriş dersleri almıştır.³¹⁶ Ancak babasını kaybettikten sonra onun mirasını gasp eden amcası, İsfahânî ve ailesini şiddetli bir yokluğa mahkûm etmiş; bu durum İsfahânî üzerinde derin bir iz bırakmıştır. İsfahânî, bu durumdan derinden etkilenmiş ve İsfahân'dan çıktıktan sonra bir daha oraya dönmemiştir.³¹⁷

İsfahânî, babasının vefatının ardından yaklaşık 12 yaşında Irak'a gitmiş; Kerbelâ'da Seyyid İsmâil Sadr (ö. 1338/1920) ile irtibat kurmuş ve ondan tasavvufî ilimler tahsil

³¹¹ Hakîmî, "Âlim-i Rabbânî Seyyid Musâ Zerâbâdî", 88.

³¹² Kazvîni'nin hocaları için Bk. Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 193.

³¹³ Hakîmî, "Âlim-i Rabbânî Seyyid Musâ Zerâbâdî", 89.

³¹⁴ Muzafferi, "Müerri'î 'Mekteb-i Tefkîk' ve Nakd-i Nigâh-i in Mekteb-i be Tercüme-i Felsefe ez Yûnânî be Arabî", 88.

³¹⁵ Kazvîni'nin eserleri ve öğrencileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 196-198.

³¹⁶ Mirzâ Mehdî İsfahânî, *Gâyetü'l-Menâ ve Mi'râcü'l-Kulb ve'l-Lika'*, çev. Muhammed İsmâil Müderris Gurvî (Tahran: Neşr-i Âfâk, 1398), 55.

³¹⁷ Hasan Tâlibiyân Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân* (Tahran: Neşr-i Âfâk, 1394), 112-113.

etmiştir.³¹⁸ İsfahânî, Kerbela’da bir süre kaldıktan sonra hocası İsmail Sadr’ın tavsiyesi üzerine Necef’e gitmiş ve orada Muhammed Kâzım Horasânî (ö. 1329/1911) ve Seyyid Kâzım Yezdî (ö. 1337/1919) gibi hocalarla irtibat kurmuştur. Daha sonra orada Mirzâ Muhammed Hüseyin Nâyînî’nin huzurunda bulunmuş, ondan dersler almış ve birkaç öğrenci ile bir ders halkası oluşturmuştur.³¹⁹ Yine bu devrede İsmail Seyyid Ahmed Kerbelâyî, Şeyh Muhammed Buhârî, Seyyid Alî Fâzî gibi hocalardan ilim tahsil etmiştir. İsfahânî burada özellikle amel, ahlak ve nefis tezkiyesine önem vermiş ve sülûk derecelerini tek tek geçip, “marifet-i nefis” ve “tecrîd-i beden” gibi konularda ilerlemiştir.³²⁰

İsfahânî, Necef’te ilim tahsil ederken, aktarıldığına göre bir çıkmazın içine düşmüştür. O beşerî ilimler konusundaki çıkmazı için öncelikle kadîm felsefe kitaplarına başvurmuştur. Kendisi hayatının bu evresinde felsefe ve tasavvufa yabancı da değildir. Bu devrede Necef’teki hocalarından hem nazarî tasavvuf dersleri almış ve beraberinde nefis tezkiyesi konusunda hem fiilî bir ilerleme kaydetmiş hem de felsefe dersleri alarak bu alanda kendini yetiştirmiştir. Ancak bu iki ilim onun hakikat arayışına çare olamamış ve “susuzluğunu” giderememiştir. Bilakis bu ilimlerin vahiy ilimleriyle uyumsuz olduğu şeklinde bir kanaate ulaşmıştır.³²¹

İsfahânî, felsefeden sonra tasavvufa yönelişini şu şekilde tasvir ve hikâye eder:

Kalbim hakikati elde etmek için huzur bulamamış, nefsim da tam idrak ile rahata kavuşamamıştı. Bu esas üzere âriflerin/sûfilerin ilimlerine yöneldim. Sonra Kerbela’da sâlik ve âriflerin ustası “Kerbelâyî” olarak bilinen Seyyid Ahmed’in yanına gittim, onun öğrencisi oldum. Onun kılavuzluk ve gözetiminde marifet-i nefis makamına ulaştım. O imzaladığı ve adımı bedenden soyutlanma ve marifet makamına ulaşanlar zümresinde zikrettiği bir sayfayı bana vermişti. Bununla beraber kalbim huzurlu değildi. Çünkü onların hakikat ve incelik olarak adlandırdıkları şeyler Kur’ân’ın zâhiri ve Ehl-i beyt’in sözleri ile uyumlu değildi, tevil edilmesi ve uygun bir şekilde yorumlanması gerekiyordu.³²²

Anlattığına göre bu arayışı devam ederken bir gün Hz. Hûd’un kabrinde tefekküre daldığı sırada “asrın imamı”nı müşahede ederek kendine geldiğini söylemiştir. İsfahânî, bu nuranî şahsın göğsünde ışıltılı bir kâğıt görmüş ve kâğıdın üstünde “Bizden başka (yani, Ehl-i beyt’ten) bir yerden ilim talep etmek bizi inkârla eşittir.” yazısını okumuştur. Bunun üzerine o da felsefe ve tasavvufa tamamen sırt çevirerek kendi deyimiyle “ilahî ilimlere”, yani zâhirî dinî ilimlere yönelmiştir.³²³

³¹⁸ Kevserî, *Şinâhname-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 17-18.

³¹⁹ Kevserî, *Şinâhname-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 18-19.

³²⁰ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 214.

³²¹ Kevserî, *Şinâhname-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 21-23.

³²² Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 203.

³²³ Mirzâ Mehdî İsfahânî, *Ebvâbü’l-Hüdâ, Mukaddime*.

İsfahânî, Gazâlî'nin yaşadığı epistemolojik krize çok benzeyen ama Gazâlî'nin ulaştığı sonuca zıt bir sonuç doğuran bu epistemolojik bunalımında karşısına çıkan “Asrın İmamı”nın³²⁴ (velî-yi asr) sonraki hayatında bilgi anlayışını derinden etkilediği son derece açıktır. Üstelik o, bu hadiseden önce felsefe ve tasavvufa karşı derin bir şüpheyeye çoktan düşmüştü. Dolayısıyla onun anlattığına bakılacak olursa, bu hâdise onun meşruiyetini uzun süredir sorguladığı bu ilimlere karşı nihaî tavrını belirlemesine yardımcı olmuştur: O, artık amansız bir felsefe ve tasavvuf karşıtı olarak hayatına devam edecektir.

İsfahânî, Necef'te yaklaşık 7 yıl kaldıktan sonra, hayatının son 25 yılını geçireceği Meşhed'in yolunu tutmuştur. Meşhed'e gittiği tarih konusunda 1922 ile 1927 olmak üzere iki ayrı görüş vardır. Ancak İsfahânî'nin hocası Mirzâ Nâinî'den izin aldığı tarih 1920 olduğundan, Meşhed'e ulaştığı tarihin 1922 olması daha muhtemel görünmektedir.³²⁵

İsfahânî, Meşhed'e ilmî bir birikimle gelmiştir. Ayrıca güçlü hitabeti ve özgüveni sayesinde kitleleri etkilemesi zor olmamıştır. Nitekim o, Meşhed'de Perîzâd Medresesi'ne gitmiş; medresenin ünlü hocası Mirzâ Hâşim Kazvînî'nin derslerine devam etmiştir. Fakat, anlatıldığına göre ders esnasında hocasıyla girdiği bir ilmî münakaşa neticesinde Mirzâ Hâşim Kazvînî onun ilmî makamını, kendisinin üstünde görüp onu tedris makamına getirmiş; kendisi de öğrenci olarak onun derslerine katılmıştır.³²⁶

İsfahânî, Mirzâ Nâinî'nin seçkin bir öğrencisi olarak Necef'ten Meşhed'e geldiğinde ilk tedris döneminde fıkıh, usûl gibi dersler vermiştir. İsfahânî, Meşhed'de şöhret bulduktan sonra, geceleri Perîzâd Medresesi'nde “me'ârif konuları” adlı yeni bir tedris dönemi başlatmıştır. Bu ders gerçekte kelâm olup felsefe ve tasavvufun iddialarını reddetmeyi hedefliyordu. Böylece Meşhed'de felsefe ve tasavvuf karşıtı bir ekolün temelleri atılmış oldu.³²⁷

Bu ekolün etkisiyle İsfahânî, Meşhed havzasını felsefe ve tasavvuf karşıtı bir niteliğe büründürdü.³²⁸ Onun amacı “Yunan asıllı olan ve Müslümanların bazıları arasında da kabul

³²⁴ Şia'nın önemli esaslarından olan imamet düşüncesi, Hz. Ali'nin oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonra nas esasına dayandırılmış, bu anlayış çerçevesinde imametın babadan evladına intikali sağlanarak imamın bilinmesi ve ona boyun eğilmesi dinî bir akîde olarak kabul edilmiştir. Bu amaçla Şiîler 12 tane imam kabul etmiş ve son imam olarak Muhammed el-Mehdî'yi benimsemiştir. El-Mehdî'nin imam olduktan hemen sonra gaybete girdiğine inanmışlardır. Fakat Şiîlikte küçük ve büyük gaybet (gaybet-i suğra ve gaybet-i kübra) anlayışı vardır. Onlar 940 yılına kadar olana küçük gaybet, bu tarihten günümüze kadar olan kısmına da büyük gaybet demişlerdir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Mustafa Öz, “Şîa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/111-112.

³²⁵ Mirzâ Mehdi İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ, Mukaddime*.

³²⁶ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 237.

³²⁷ Seyyid Ali Hâmeneyi, *Gozâreşi ez Sâbıke-i Târihi ve Evzâ' Kunûni-i Hevze-i İlmiye-i Meşhed* (Meşhed: Kongre-i Cihânî Hazreti Rıza, 1365), 3031.

³²⁸ Muhammed Musevî, “Mektebi ki Tovfik-i ‘Tefkik’ Neyâft!”, *Surûş-i Endîşe* 5 (1382), 243.

gören felsefe ve tasavvufu yıkmak, bu ilimlerin bütünlüğünü vurgulamak, ilim maskelerini düşürmek ve küfürlerini zâhir kılmaktı. O, amacında büyük ölçüde başarılı oldu.”³²⁹

İsfahânî'nin Meşhed'deki bir diğer eğitim devresi Pehlevî hükümdarı olan Rızâ Han'ın döneminden sonra başlamıştır. Çünkü Rıza Han döneminde bir-ikisi hariç bütün medreseler kapatılmıştır. Fakat bir süre sonra Şeyh Murtazâ Aştîyânî (ö. 1365 /1946) ile Mirzâ Mehdî İsfahânî, Meşhed için ihya hareketi başlatmış ve bu bölgede ilmin gelişmesine öncülük etmiştir. Bu dönemde siyasî baskıdan dolayı dağılmanın eşğine gelen ilmî havza, bu iki âlim vasıtasıyla yeniden canlanmıştır.³³⁰

Burada İsfahânî usûl dersleri okutmuş, Kur'ân ilimleri öğretmiş, felsefe ve tasavvuf gibi “beşerî ilimler” dediği ilimlere yönelik karşıt bir duruş sergilemiş ve onları eleştirmiştir. Hakîmî, İsfahânî'nin beşerî ilimlere karşı eleştirilerini iki aşamada yaptığını söyler. Öncelikle felsefe ve tasavvufun iddialarını ortaya koymak, bu iddiaları çeşitli delillerle çürütmek ve bunların ilahî ilimlerden ayrılması gerektiğini iddia etmektir. İkinci aşamada ise bunlara Kur'ân, hadis ve “masum imamlardan” çeşitli alıntılarla, beşerî ilimlerin onlarla uyumsuzluğunu ortaya koymaktır.³³¹

İsfahânî, eğitim faaliyetlerinin yanında pek çok eser kaleme almış üretken bir müellifti. Örneğin *Ebvâbü'l-Hüdâ*, *Misbâhü'l-Hüdâ*, *Resâil-i İ'câz-i Kur'ân* gibi eserler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca kendi telif ettiği eserler dışında *Takrîrât* gibi öğrencilerinin ders notları da vardır.³³² Onun Meşhed'e döndükten sonra derslerine katılan hocalar ve öğrencilerle ilgili Hakîmî 25 kişilik bir liste sunar, akabinde bütün öğrencilerinin bunlardan ibaret olmadığını söyler. Bu öğrenciler arasında Şeyh Müctebâ Kazvînî Horasânî (ö. 1967), Şeyh Hâşim Kazvînî (ö. 1960), Mirzâ Alî Ekber Novkânî (ö. 1951), Mirzâ Cevâd Âğâ Tehrânî (ö. 1989) gibi Tefkîk Ekolü'nün önemli temsilcileri de vardır.³³³

İsfahânî, 1946 yılında Meşhed'de hamamda yıkanırken geçirdiği kalp krizi sonucu hayata veda etmiştir.³³⁴

5.3. Şeyh Müctebâ Kazvînî (1901-1966)

Tefkîk Ekolü'nün üçüncü önemli şahsiyeti olan Şeyh Müctebâ Kazvînî Horasânî, 1318/1901'de Kazvîn'de doğdu. Babası Şeyh Ahmed Tenkâbinî de dönemin âlimlerinden

³²⁹ Kevserî, *Şinâhtnâme-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 249.

³³⁰ Hâmeneyî, *Gozâreşi ez Sâbîke-i Târîhî ve Evzâ' Kunûnî-i Hevze-i İlmiye-i Meşhed*, 32-33.

³³¹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 219-223.

³³² İsfahânî'nin eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Mirzâ Mehdî İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ, Mukaddime*.

³³³ İsfahânî'nin öğrencileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 224-225.

³³⁴ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 235.

biridir. Müctebâ Kazvînî, temel eğitimini doğduğu yerde aldıktan sonra babası ile birlikte Necef'e gitmiş ve yaklaşık 7 yıl burada çeşitli hocalardan ilim tahsil etmiştir.³³⁵

Hakîmî'nin ifadesine göre Müctebâ Kazvînî, Kazvîn'e geri dönmüş ve burada aynı zamanda onun kız kardeşinin de kocası olan Seyyid Mûsâ Zerâbâdî Kazvînî'nin yanına gitmiştir. Böylece Müctebâ Kazvînî, ondan Kur'ân ilimleri derslerini alarak Yunan felsefesinden, Hint mistisizminden ve gnostik ilimlerden "Kur'ân nuru"na dönmüştür.³³⁶

Kazvîn'den sonra Müctebâ Kazvînî, 2 yıl süreyle Kum şehrine gitmiş; orada Hacı Şeyh Abdülkerîm Yezdî'den (ö. 1936) ilim tahsil ettikten sonra Meşhed'e gitmiş ve orada Hakîm Şehîdî (ö. 1936), Hacı Mirzâ Muhammed Âğâzâde-i Kifâî (ö. 1937), Şeyh Esedullah Ârif Yezdî (ö. 1927), Mirzâ Mehdî İsfahânî (ö. 1946), Hacı Âğâ Hüseyin Tabâtabâî Kummî (ö. 1947) gibi hocalardan ders almıştır.³³⁷ Müctebâ Kazvînî'nin Meşhed'de kendilerinden ders aldığı bu hocalardan Hakîm Şehîdî ve Şeyh Esedullah Ârif Yezdî o dönemde felsefe alanında tanınmış kimselerdendi. Dolayısıyla Kazvînî felsefeye yabancı değildi.³³⁸

Kazvînî, Tefkîk âlimlerinden Zerâbâdî Kazvînî ve İsfahânî'den de ders almıştır. Onun felsefe dersleri görmesine rağmen felsefeye karşıt bir tutum benimsemesinde özellikle İsfahânî'nin etkisinin olması muhtemeldir. Çünkü Kazvînî, felsefeye yönelik tavrını belirlerken İsfahânî'nin çizgisini takip etmiştir. Ancak o, İsfahânî'den farklı olarak felsefi düşüncenin reddi için felsefenin belli bir ölçüde öğrenilmesi ve öğretilmesi gerektiğine inanmıştır. Hatta felsefenin bazı ilke ve esaslarını kendisi de kabul etmiştir. Oysa İsfahânî ona başvurulmasını bile uygun görmemekteydi. Kazvînî, fıkıh derslerinden önce felsefe derslerini bazı öğrencilerinin kendisinden talebi üzerine onlara öğretiyor ve diğer öğrenciler daha sonra geliyorlardı. Ancak aktarıldığına göre bir gün felsefe karşıtı bir öğrencisi derse erken gelmiş ve felsefe okuduklarını görünce Kazvînî'ye "Niçin felsefe okuyorsunuz, haram değil mi?" diye çıkmış, Kazvînî ise ona cevap vermeden derse devam etmiştir.³³⁹

Müctebâ Kazvînî, 1929 yılında Meşhed havzasında tdris faaliyetlerine başlamış ve yaklaşık 40 yıl bu işi sürdürmüştür. Bu süre içinde pek çok öğrenci yetiştiren Müctebâ Kazvînî; fıkıh, usûl, felsefe, tasavvuf eleştirileri, İslâm ahlakı, Kur'ân ilimleri ve Tefkîk Ekolü'nün yaklaşımını öğrencilere aktarmıştır.³⁴⁰ O, eğitim faaliyetleri sırasında çeşitli eserler de

³³⁵ Şeyh Müctebâ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân fî Tevhîdü'l-Kur'ân* (Meşhed-i Mukkaddes, 1389), 1/12-13.

³³⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 243-244.

³³⁷ Muhammed Ali Rahîmiyân Firdovsî, *Müteellih-i Kur'ânî Şeyh Müctebâ Kazvînî* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1382), 98-99.

³³⁸ Muhammed Rızâ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 249, 419-420.

³³⁹ Kevserî, *Şinâhname-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 480-481-487.

³⁴⁰ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 244-245.

yazmıştır. Bu anlamda her biri ayrı bir konuyu ele alan ve beş cilt şeklinde olan *Beyanü'l-Furkân* adlı eseri ön plana çıkar.³⁴¹ Ayrıca Kazvîni'nin öğrencileri arasında Tefkîk Ekolü'nün isim babası sayılan ve hareketin tanınıp yayılmasında önemli çabaları olan Muhammed Rızâ Hakîmî'nin dışında Seyyid Câfer Seydân ve Ayetullah Mirzâ Bâkır Melekî Miyâncî gibi isimler de vardır.³⁴²

Müctebâ Kazvîni, şiddetli bir riyazat neticesinde hastalanmış ve 1966 yılında vefat etmiştir.³⁴³

5.4. Mirza Cevâd Âğâ Tehrânî (1904-1989)

Mirzâ Cevâd Âğâ Tehrânî, 1283 h.ş./1904 yılında Tahran'da dindarlığıyla maruf bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmiştir.³⁴⁴ Babası Hacı Muhammed Takî dönemin önemli tüccarlarından biriydi. Tehrânî, Tahran ve Kum'da temel dini eğitimini aldıktan sonra Necef'e gitmiş ve orada Ayetullah Şeyh Murtazâ Tâlikânî (ö. 1943) ve Ayetullah Şeyh Muhammed Takî Âmelî (ö. 1971) gibi hocalardan ilim tahsil etmiştir. Kendisinin Âmelî için "O, zâhid ve sürekli zikirle meşgul olan ve Necef'te benim felsefe üstadım idi." ifadelerini kullandığı rivayet edilir.³⁴⁵ Ancak annesinin isteği üzerine Tahran'a dönen Tehrânî, kısa bir süre kaldıktan sonra Meşhed'in yolunu tutmuş ve Şeyh Hâşim Kazvîni'nin yanına gitmiştir. Kazvîni'nin yanında talebeliğinin belli bir devresinde eğitim aldıktan sonra fıkıh, usul ve Kur'an ilimleri dersleri için İsfahânî'nin yanında öğrencilik yapmış ve İsfahânî'nin ölümüne kadar yaklaşık 10 yıl boyunca onun yanında kalmıştır.³⁴⁶

Tehrânî'nin ilmî kişiliğinin oluşmasında ve kendisini Tefkîk Ekolü'ne mensup hissetmesinde Hâşim Kazvîni'nin de etkisi olmakla birlikte İsfahânî'nin etkisi daha fazla olmuştur.³⁴⁷ Tehrânî, yalnızca kelimî konularda hocası gibi fakihlerin görüşlerine meyletmemiş aynı zamanda felsefe ve tasavvuf eleştirileri konusunda da hocasının yolunu izlemiştir. Tehrânî, Mirzâ Cafer Medresesinde fıkıh ve tefsir dersleri de vermiştir. Fakat bu medresenin kapanmasından sonra Hacı Molla Haydar Medresesinde ilmî faaliyetlerine devam etmiştir. Kendisi yaklaşık 45 yıl boyunca Meşhed'de kalmış ve bu süre zarfında ilmî

³⁴¹ Müctebâ Kazvîni'nin eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Firdovsî, *Müteellih-i Kur'anî Şeyh Müctebâ Kazvîni*, 105-132.

³⁴² Müctebâ Kazvîni'nin öğrencileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'an*, 1/14-15.

³⁴³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 253.

³⁴⁴ Mirzâ Mehdî İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur'an'i "Tebârek"*, çev. Saîd Mukaddes (Tahran: İntişârât-i Münîr, 1395), 1/38.

³⁴⁵ Seyyid Mehdî Hüseyinî, "Nigâhî be Zindegî Âlim-i Rabbânî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî", *Âfâk-i Nur* 7 (1387), 79.

³⁴⁶ Hüseyinî, "Nigâhî be Zindegî Âlim-i Rabbânî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî", 79.

³⁴⁷ Hüseyinî, "Nigâhî be Zindegî Âlim-i Rabbânî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî", 80-83.

faaliyetlerde bulunmuş, felsefe ve tasavvufa yönelen kimseleri edep ve nezaket sınırları çerçevesinde eleştirmiştir.³⁴⁸

Tehrânî çeşitli eserler de yazmıştır. Özellikle onun Ârif ve Sûfî Çi mî Gûyend? (Ârif ve Sûfî Ne Diyor?) adlı eseri felsefe eleştirisi bakımından önemlidir.³⁴⁹ Ayrıca onun isim ve unvanını tam olarak eserlerinin üzerine yazmaktan kaçındığı görülmektedir. Genelde “Zâri”, “Cevâd” ve “Cevâd Tehrânî” gibi mahlaslar kullanan Tehrânî’ye ailesinin unvanının “Zâri” olmadığı, neden kitabının üzerine bu unvanı yazdığı sorulduğunda onun, “‘Zâri’ ile onun lügat anlamını kastettim. Dünya ahiretin tarlasıdır ve biz bu dünyada çiftçiyiz” şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır.³⁵⁰

Tehrânî, heva ve heveslerden uzak sade bir hayat yaşamaya özen göstermiştir. Fakat bireysel ve münzevî bir yaşam tercihi olarak toplumdan uzak durmamış, gerek ahlak alanında gerekse toplumsal sorunları çözüme noktasında çaba harcamıştır.³⁵¹ Dahası aktif bir şekilde cephelerde de bulunmuştur. Zalim olarak gördüğü Pehlevî hükümetine karşı cephe almıştır. Ayrıca İran-İrak savaşında cephelerde bilfiil savaşmıştır.³⁵²

5.5. Şeyh Hâşim Kazvînî (1891-1960)

Tefkîk Ekolü’nün bir diğer temsilcisi olan Şeyh Hâşim Kazvînî ise 1270 h.ş./1891 yılında Kazvîn’de dünyaya gelmiştir. Arap edebiyatı ve temel derslerini Kazvîn’de alan Şeyh, akabinde İşrâk ve Meşşâî felsefesini Seyyid Mûsâ Zerâbâdî Kazvînî’den tahsil etmiştir. Ardından İsfahan’a giden Hâşim Kazvînî, orada yaklaşık 6 yıl boyunca fıkıh ve Kur’ân ilimleri tahsil ettikten sonra tekrar Kazvîn’e dönmüştür. Şeyh daha sonra kendisinin yaşadığı dönemde ilmî anlamda adından söz ettiren Meşhed için tekrar yollara düşmüştür. Meşhed’de Âyetullâh Mirzâ Muhammed Âğâzâde-i Horasânî ve Ayetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî gibi hocalardan ders almıştır.³⁵³

Kazvînî’nin İsfahânî’den ders alması hoca ile talebinin yer değiştirmesi şeklinde normalin dışında gelişmiştir. İsfahânî’den bahsederken de atıf yaptığımız bu konu ile ilgili Kazvînî’ye dayandırılan bir ifade şöyledir: “Bir gün bir talebe benim dersime girdi ki kıyafetlerinden Necef eşrafından olduğunu anladım. O, meclisin ortasında oturdu ve ders esnasında bir soru sordu ve ben cevap verdim. Benim cevabıma itiraz etti. Fakat ben ona

³⁴⁸ Hâmeneyî, *Gozâreşi ez Sâbîke-i Târîhî ve Evzâ’ Kunûnî-i Hevze-i İlmiye-i Meşhed*, 82.

³⁴⁹ Tehrânî’nin eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 305-306.

³⁵⁰ Hüseyinî, “Niğâhî be Zindegî Âlim-i Rabbânî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî”, 89.

³⁵¹ Hüseyinî, “Niğâhî be Zindegî Âlim-i Rabbânî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî”, 93.

³⁵² Hâdî Rabbânî, “Tekmele-i Me’khezşinâsî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî”, *Kitâb-i Şîte 2* (1389), 300.

³⁵³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 282-283.

cevapta aciz kaldım. Ders kürsüsünden kalktım ve ona arz ettim. Burası sizin yerinizdir. Benim yerimde oturmalısınız!”³⁵⁴

Alıntıdan da anlaşıldığı üzere Hâşim Kazvînî, hocalık kürsüsünden kalkıp İsfahânî'nin öğrencisi olmuş ve düşünsel anlamda da onun çizgisinden ilerlemiştir.

5.6. Mirza Ali Ekber Novkânî (ö. 1951)

Meşhed'de saygın bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Mirzâ Alî Ekber Novkânî, yaklaşık 27 yaşına kadar bu şehirde Mirzâ Abdullahcevâd Edîb Nîşâbûrî Evvel'den (ö. 1344/1926) edebiyat dersleri, Hacı Şeyh Hasan Alî Tehrânî (ö. 1325/1907) ve Hacı Şeyh Şahrûdî (ö. 1341/1923) gibi hocalardan ise fıkıh ve usul dersleri aldıktan sonra babasının izniyle ilim tahsili için 1327/1909 yılında Necef'e gitmiştir.³⁵⁵ Şîliğin önemli merkezlerinden biri olan Necef'te Molla Muhammed Kâzım Horasânî (ö. 1329/1911), Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî (ö. 1337/1919) gibi hocalardan fıkıh ve usul dersleri almış, daha sonra ise tekrar Meşhed'e dönmüştür.³⁵⁶

Meşhed'de yaklaşık 40 yıl boyunca halka açık dinî dersler veren Novkânî, Mirzâ İsfahânî'nin öğrencileri vasıtasıyla Tefkîk düşüncesini benimsemiş ve kendisini de bu ekole mensup saymıştır.³⁵⁷ Novkânî, Meşhed'de pek kimsenin evine gitmez; vaktinin çoğunu ya kendi evinde ya Câfer Medresesinde ya da Gevherşâd Mescidinde tedris ve vaaz faaliyetleri ile geçirirdi.³⁵⁸ Hayatının sonlarına doğru ise zamanını Nevvâb Medresesi'nde geçirmiş ve yaklaşık 5 yıl boyunca bu medresenin yöneticiliğini yapmıştır.³⁵⁹

Novkânî'nin telif ettiği üç eser vardır: *Dû Makâle-i Novkânî*, *Se Makâle-i Novkânî* ve *Mecmû'a-i İşâr*'dır. Bu eserlerden ilk ikisinde bâtıl saydığı din ve mezhepleri sade bir üslup ile eleştirmiştir. Onun bu eserlerinden *Se Makâle-i Novkânî* ve *Mecmû'a-i İşâr* basılmıştır. Eserlerinden *Se Makâle-i Novkânî*, aynı otobüsle Tahran'dan Şiraz'a giden biri Müslüman biri Hristiyan ve üçüncüsü de Yahudi olan üç kişinin indikleri yerde karşılaşmasıyla ve Müslüman'ın çay içerken Hristiyan'ın şarap içmesiyle başlayan teolojik bir hikâye şeklindedir. Akıcı ve anlaşılır bir üslubu vardır.³⁶⁰ Şiir kitabı olan *Mecmû'a-i İşâr*'ın girişinde ise Hacı

³⁵⁴ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 237.

³⁵⁵ Alî Ekber Novkânî, *Ehvâl-i ve Eş'âr-i Âyetullah Hacı Mirzâ Alî Ekber Novkânî* (Tahran: Çâphâne-i Heyderî, 1333) Mukaddime.

³⁵⁶ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 234.

³⁵⁷ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 291.

³⁵⁸ Alî Ekber Novkânî, *Ehvâl ve Eş'âr*, *Mukaddime*.

³⁵⁹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 291-292.

³⁶⁰ Alî Ekber Novkânî, *Se Makâle-i Novkânî* (Müessese-i Metbûâtî Burûsi Ketâb, 1349), 7-8.

Abdulhamîd Mevlevî, onun hayatını kaleme almış ve ayrıca onun şiir ve gazelere olan tutkusundan bahsetmiştir.³⁶¹

5.7. Şeyh Muhammed Bâkır Melekî Miyâncî (1906-1998)

Şeyh Muhammed Bâkır Melekî Miyâncî, 1906 yılında Güney Azerbaycan'ın Terkî kasabasında dünyaya gelmiştir. Burada o; Arap edebiyatı, mantık, usul ve fıkıh derslerini Seyyid Vâsi' Kâzımî Terkî (ö. 1934)'den almıştır.³⁶²

Miyâncî, 1931 yılında Meşhed'e Şeyh Haşım Kazvî'nin ve Şeyh Müctebâ Kazvî'nin yanına gitmiş ve orada felsefe, itikad konuları ve Kur'ân ilimleri tahsil etmiştir. Daha sonra Mirzâ Mehdî İsfahânî'nin derslerinden istifade etmiş ve fıkıh meseleleri, usul-i fıkıh, Kur'ân ilimleri gibi dersler almış ve İsfahânî'den icazet almıştır.³⁶³

Uzun bir süre Meşhed'de kalan Miyâncî, daha sonra doğduğu yer olan Azerbaycan'a dönmüş ve ikinci dünya savaşı esnasında zor durumda olan halka yardım etmiştir. 16 yıl burada kaldıktan sonra Kum şehrine gitmiştir.³⁶⁴

Miyâncî çeşitli eserler vermiştir. Onun eserlerinin çoğu Kur'ân tefsiri ile ilişkilidir. Bu anlamda *Menâhicü'l-Beyân fî Tefsîru'l-Kur'ân* adlı eseri önemlidir. Ancak Tefkîk Ekolü'ne yönelik düşünceleri yansıtmaması bakımından *Tevhîdü'l-İmâmiyye* adlı eseri ön plana çıkar.³⁶⁵

5.8. Şeyh Gulâmhüseyin Mehâmî Bâdkûbeî (ö. 1954)

Bu ekolün temsilcilerinden olan Şeyh Gulâmhüseyin Mehâmî Bâdkûbeî, Sovyet döneminde Rusya'ya bağlı Azerbaycan'ın Bâdkûbeî adlı bir köyünde Komünizm ilan edilmeden önce doğmuştur. Bâdkûbeî'de temel eğitimini aldıktan sonra Bâdkûbeî İlim Medresesinde Arapça tahsil etmiştir. Babası vefat ettikten sonra kendisi Meşhed'in yolunu tutmuş ve orada Mirzâ Muhammed Âğâzâde-i Horâsânî, Âğâ Hüseyin Tabâtabâî Kummî, Hakîm Şehîdî ve Mîrzâ Mehdî İsfahânî gibi hocalardan fıkıh, usul ve felsefe gibi dersler almıştır.³⁶⁶

Hakîm Şehîdî'den felsefe dersleri almasına rağmen Bâdkûbeî, Tefkîk Ekolü'ne mensup olan İsfahânî'nin etkisi altında kalmış ve öğrencisi Hakîmî'nin ifadesine göre "taklîdî felsefe ve tasavvuf eleştirilerine başlamış" ve kendi deyimiyle "tahkikî vahiy" yoluna girmiştir.³⁶⁷

³⁶¹ Alî Ekber Novkânî, *Ehvâl ve Eş'âr*, Mukaddime.

³⁶² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 311.

³⁶³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 310-311.

³⁶⁴ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 312.

³⁶⁵ Miyâncî'nin eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 313-314.

³⁶⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 296-297.

³⁶⁷ Feyzâ, *Feylesof-i Adalet*, 53-54.

Fakat Bâdkûbeî, İsfahânî'den duyduğu bilgileri delilsiz kabul etmemiş; çoğu zaman onunla ilmî münakaşalara girmiştir.³⁶⁸

Dinin mukaddeslerinin korunmasında ve gençlere yol göstermede istekli ve faal bir kimse olan Bâdkûbeî, aynı zamanda Hakîmî'ye de hocalık yapmıştır. Hakîmî onun özellikle felsefe ve tasavvuf konularından vahdet-i vücûd ve asâlet-i vücûd gibi konuları çok veciz bir şekilde eleştirdiğine şahitlik ettiğini söyler.³⁶⁹

5.9. Seyyid Ebu'l-Hasen Hâfiziyân (1903-1981)

Seyyid Ebu'l-Hasen Hâfiziyân, 1903 yılında Meşhed'de doğmuştur. Başlangıçta edebiyat, geleneksel tıp, astronomi, fıkıh ve ahlak gibi alanlarda ders almış; daha sonra riyazî ilimlere yönelmiş ve bu alandaki hocalardan ders almıştır.³⁷⁰ Hâfiziyân, Şeyh Mütebâ Kazvînî ile arkadaşlık etmiş ve onun vasıtasıyla Seyyid Mûsâ Zerâbâdî'nin yolu ve yöntemi hakkında bilgi sahibi olup Kazvîn'e gitmiştir.³⁷¹ Daha sonra 1933 yılında Hindistan'a gitmiş ve yaklaşık 10 yıl boyunca İran'a hiç gitmemiştir. Hindistan'da bulunduğu sırada Keşmir'de bir mescid inşa ettirmiştir. Hayatını insanlara hizmet etmekle geçirmiş ve Allah'a hizmet etmenin yolunun Allah'ın yarattıklarına hizmet etmekten geçtiğine inanmıştır.³⁷²

Hâfiziyân'ın *Levh-i Mahfûz* ve diğeri de ona bir şerh niteliğinde olan *el-Cennetü'l-Esmâ* adlı eserleri vardır.³⁷³

5.10. Şeyh Ali Ekber İlâhiyân Tonkâbinî (ö. 1961)

Hakîmî'nin Tefkîk Ekolü'nün sütunlarından saydığı Seyyid Mûsâ Zerâbâdî'nin öğrencilerindendir. Kazvîn'de dünyaya gelen Şey Ali Ekber İlâhiyân Tonkâbinî, temel eğitimini de yine burada aldıktan sonra ilim tahsili için Tahran'a gitmiştir. Daha sonra tekrar Kazvîn'e dönen Tonkâbinî, burada Zerâbâdî'nin himayesine girmiş ve ondan gerek nefis terbiyesine dair ve gerekse Kur'ân ilimlerine dair ders almıştır.³⁷⁴ Tonkâbinî 1961 yılında vefat etmiştir.³⁷⁵

Kısaca ele aldığımız bu isimler Hakîmî'nin Tefkîk Ekolü'ne mensup saydığı kimselerdir. Fakat bunların dışında da bu ekole bağlı kişiler vardır.

³⁶⁸ Rezevî, *Mirzâ Mehdî İsfahânî, ez Mektab-i Sulûkî Sâmirâ-i tâ Mektab-i Me'ârif-i Horâsân*, 136.

³⁶⁹ Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 298-299.

³⁷⁰ Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 271.

³⁷¹ Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 271.

³⁷² Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 272-273.

³⁷³ Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 271.

³⁷⁴ Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 262.

³⁷⁵ Hakîmî, *Mektab-i Tefkîk*, 1383, 265.

5.11. Muhammed Rızâ Hakîmî (ö. 2021)

Muhammed Rızâ Hakîmî hem Tefkîk Ekolü'nün günümüzdeki en önemli temsilcisi hem de bu harekete “Mekteb-i Tefkîk” ismini veren kişidir. Hakîmî'nin babası Meşhed'de doğan Hacı Abdulvahhâb Hakîmî 1897'de aslen Yezd'li olup Meşhed'e göçmüş ve buranın önemli eşraflarından biri olmuştur.³⁷⁶

Hakîmî 1941'de eğitim hayatına başlamış, 6 yıl boyunca temel dinî dersleri almış ve aynı zamanda şair Hafız'ın (ö. 792 /1390?) *Dîvân*'ından da bazı kısımları ezberlemiştir. Daha sonra 1947 yılında Meşhed ilim havzasındaki önemli medreselerden biri olan Nevvâb Medresesine dâhil olmuş ve burada 20 yıl boyunca dinî, fikhî, felsefî ve edebî ilimler tahsil etmiştir. Bu süre zarfında, Tefkîk Ekolü âlimlerinden Şeyh Müctebâ Kazvînî, Şeyh Hâşim Kazvînî, Badkûbeî gibi hocalar dâhil pek çok kişiden ilim tahsil etmiştir.³⁷⁷

Hocası Badkûbeî'nin yanında *Şerh-i Manzûme*'yi okuyan Hakîmî'ye hocası sen artık “Hakîm” oldun diyerek bu sıfatla seslenmiştir. Yine diğer hocası Mîlânî, onu derste göremeyince zekâsı ve yeteneğinden dolayı, Platon'un öğrencisi Aristo gelmeden derse başlamamasını öğrencilere aktarmış ve Hakîmî'nin gelmesini beklemiştir.³⁷⁸

Hakîmî'nin ilmî kişiliğini ve şahsiyetini en çok etkileyen ve kendisinin Tefkîk Ekolü'nün üç sütunundan biri saydığı kişilerden biri Şeyh Müctebâ Kazvînî'dir. Hakîmî'ye göre manevî bakımdan oldukça üstün bir derecede olan Kazvînî, “asrın velisi” (gaip olan İmam Mehdî) ile görüşmüş ve onun huzurunda bulunmuştur.³⁷⁹ Hakîmî, “Şeyh-i Ustâd” olarak bahsettiği Kazvînî'nin yanında 12 yıl boyunca ders almış ve sonraki yıllarda da kendisini onun müridi saymıştır.³⁸⁰

Hakîmî, 20 yıllık öğrencilik hayatından sonra medresede bir hoca olup fıkıh ve usul derslerini vermek yerine yönünü topluma çevirmiş ve özellikle gençleri dinî konularda bilgilendirmek ve taklitten tahkike yönlendirmek için çabalamıştır. Çünkü o, fıkıh ve usul ile toplum üzerinde yeterince etkili olamayacağını düşünüyordu. Ayrıca toplumun emekleri neticesinde hayatını sürdürdüğünü düşünen Hakîmî, kendi bilgilerini toplumdan sakınmayı ahlakî bulmuyordu.³⁸¹

³⁷⁶ Feyzâ, *Feylesof-i Adalet*, 44.

³⁷⁷ Hakîmî'nin Hocaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Feyzâ, *Feylesof-i Adalet*, 46-56.

³⁷⁸ Muhammed Esfendiyârî, *Râh-i Hurşîdî: Endişenâme-i ve Râhnâme-i Üstad Muhammedrezâ Hakîmî* (Tahran: Şirket-i Sehâmî İntişâr, 1395), 19.

³⁷⁹ Esfendiyârî, *Râh-i Khorşîdî*, 21-22.

³⁸⁰ Peyâm Sadriye, “Pejûheşi der Âsâr ve Endişehâyi Ostâd-i Muhammedrezâ Hakîmî”, *Pejûheşhâyi Nahcü'l-Belâga* 37 (1392), 134-135.

³⁸¹ Esfendiyârî, *Râh-i Khorşîdî*, 24-28.

Hakîmî, eğitim faaliyetlerine ilave olarak İran'ın siyasî hayatında da aktif bir rol oynamıştır. Özellikle “İran İslâm Devrimi”nin (1979) gerçekleşmesi için çaba harcamıştır. Bu amaçla hem kalemini kullanmış hem de Âyetullâh Humeynî'yi (ö. 1989) siyasî baskının olduğu dönemde açıkça savunmuştur.³⁸²

Hakîmî'nin eserlerinde iki anlayış ön plana çıkar. Birincisi “kıyâm / ayaklanma” ikincisi ise “adalet”tir. Onun kıyâma yönelik söylemleri devrimin zaferine kadar (1979) belirgin bir şekilde kullanılır. Ancak zaferden sonra adalet söylemi daha fazla ön plana çıkar.³⁸³

Hakîmî çeşitli kitap ve makaleler yazmıştır.³⁸⁴ Onun bazı makaleleri derlenerek kitap şeklinde telif edilmiştir. Esfendiyâr, onun özelde bu ekolü tanıtmak için üç kitap yazdığını söyler: *Mekteb-i Tefkîk, İctihâd ve Taklîd der Felsefe* ve *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*.³⁸⁵ Onun bu eserlerinden konumuz açısından en önemlisi kuşkusuz ekolün adını da taşıyan *Mekteb-i Tefkîk*'tir.³⁸⁶ Ancak eserlerinden gördüğümüz kadarıyla bu listeye *İlâhiyât-ı İlâhî ve İlâhiyât-ı Beşerî* adlı eseri de dâhil etmek yerinde olur.³⁸⁷

5.12. Seyyid Câfer Seydân (d. 1934)

Seyyid Câfer Seydân da Hakîmî gibi Tefkîk Ekolü'nün günümüzdeki temsilcilerinden biridir. O da Hakîmî ile aynı yoldan yürümüş ve bu hareketin yayılmasına katkı sağlamıştır.³⁸⁸ Seydân, 1934'te Meşhed'de dünyaya gelmiştir. Başta Arap edebiyatı, fıkıh, usul, kelam ve felsefe gibi dersleri Horasan havzasındaki hocalardan olan Edîb Sâni, Mîrzâ Ahmed Müderrisî, Şeyh Hâşim Kazvîni, Şeyh Müctebâ Kazvîni ve Muhammed Hâdî Milânî'den almıştır. Ancak Müctebâ Kazvîni'nin yanında “Ehl-i beyt ilimleri”ni, ahlak ve “şer’î olan” seyr-i sülûk derslerini öğrenmiş ve onun seçkin bir öğrencisi olmuştur.³⁸⁹

Seydân, Şeyh Müctebâ Kazvîni'nin seçkin bir öğrencisi olarak kabul edilir. Meşhed'de öğrencilere “kelâm ve me’ârif” dersleri vermiş olan Seydân'ın, felsefeye yönelik eleştirileri ise ağırlıklı olarak Molla Sadrâ felsefesi üzerindedir.³⁹⁰

³⁸² Seyyid Muhammed Ali Takvâ vd., “Ruykerhâyi Siyâsi Mekteb-i Tefkîk; ez Te'yid-i Nâbsâmânî ve Uzletgozîni tâ Müşâreket der Mübârazat-i İnkâlâbi İslâmî”, *Rehyâft-i İnkâlâbi İslâmî* 26 (1393), 102.

³⁸³ Esfendiyârî, *Râh-i Khorşîdi*, 38-39.

³⁸⁴ Onun eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Feyzâ, *Feylesof-i Adalet*, 56-62.

³⁸⁵ Esfendiyârî, *Râh-i Khorşîdi*, 117.

³⁸⁶ Hakîmî'nin bu eseri Tefkîk Ekolü ile doğrudan ilgili olduğundan, eserle ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Mâcid el-Gurbâvî, “Mekteb-i Tefkîk, Mebânî ve Pişe”, *Keyhân-i Endîşe* 63 (1374), 143-150.

³⁸⁷ Münîre Penc Tenî, “Endîşe ve Nakd: Mekteb-i Tefkîk der Bûteyi Nakd”, *İttılâ'ât-i Hikmet ve Marifet* 43 (1388), 48-49.

³⁸⁸ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 26-27.

³⁸⁹ Miyâncî - Hakpenâh, “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”, 67.

³⁹⁰ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 365.

Oldukça üretken bir müellif olan Seydân, çeşitli konularda pek çok eser yazmıştır.³⁹¹ Seydân'ın eserlerinde felsefeye sadece söylem olarak karşı çıkmadığı, aynı zamanda felsefi bir üslupla felsefi konuları eleştirdiği görülür. Bu anlamda onun çalışmaları Tefkîk Ekolü'nün düşünce yapısına ışık tutacaktır.

5.13. Tefkîk Ekolü'nün Diğer Temsilcileri

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Hakîmî'nin Tefkîk Ekolü'ne mensup saydığı kişileri tam olarak hangi kritere göre belirlediğini kestirmek kolay değildir. Çünkü o, incelediğimiz kadarıyla, eserlerinde bu kimseleri ekolün mensupları olarak hangi kriterlere göre ve niçin seçtiğini tam olarak açıklamamıştır. Üstelik onun, ekolün temsilcileri olarak adlandırdığı kimselerin bir kısmı Tefkîk Ekolü'nün yapısını gösterecek düşünceler serdetmezler. Ancak bu konuda Seydân, Hakîmî'ye sorduğu soruyla bu durumu kısmen aydınlığa kavuşturur. Seydân, bazı Tefkîkçilerin öğrencilerinden olan Muhammed Kâzım Mehdevî (ö. 1981), Mirzâ Ali Ekber Muallim (ö. 1997), Şeyh Ali Ekber Sadrzâde (ö. 1993), Muhammed Rızâ Hudâyî (ö. 1976) gibi isimleri anar ve Hakîmî'ye bunların Tefkîk Ekolü ile ilişkisini sorar. Hakîmî ise bunların fıkıh, usul ve ulûm-i ğarîbe gibi ilimlerle meşgul olduklarını, Tefkîk Ekolü'ne mensup sayılabileceklerini, fakat itikat ile meşgul olmadıklarından dolayı isimlerini Tefkîk Ekolü'nden saymadığını ifade etmiştir.³⁹²

Hakîmî, Seydân'a bu şekilde cevap vermiş olsa da ekolün temsilcilerinden saydığı kişilerin çoğu itikadî meselelerden ziyade, fıkıh ve usul ile ilgilenmiş kişilerdir. Ancak onun Tefkîk müntesipleri arasında ismini zikretmediği Seydân'ın kendisi bizzat Tefkîk düşüncesini yaymakla meşgul olmuş, felsefe ve tasavvufu eleştirmiştir. Yine İsfahânî'nin öğrencilerinden Morvârîd, Hakîmî'nin iddiasının aksine tam olarak Tefkîk'in düşünce yapısını yansıtacak itikadla ilgili görüşler bildirmiş, felsefe ve tasavvufu sertçe eleştirmiştir. Bu bakımdan Hakîmî'nin kriterini tam olarak neye göre yaptığını söylemek kolay değildir.

Hakîmî'nin Tefkîk Ekolü'ne mensup saydığı kişilerin felsefe ile bir geçmişi olması da bir kriter değildir. Çünkü Şeyh Mahmûd Halebî (ö. 1998) de İsfahânî'den önce felsefe ile ilgilenmiş, İsfahânî'nin derslerine katıldıktan sonra felsefeyi bırakmış ve İsfahânî'nin çizgisini izlemiştir.³⁹³ Halebî, İsfahânî'ye intisap etmeden önce Meşhed'in önde gelen felsefe hocalarından birisi olan Hakîm Şehîdî'nin öğrencisi idi. Fakat Halebî'nin yakın arkadaşı ve Tefkîk Ekolü temsilcisi olan Bâdkûbeî'nin ısrarları neticesinde hocasını bırakmış ve İsfahânî'nin derslerine katılmaya başlamıştır. Halebî, İsfahânî'nin derslerinde not tutmaya da

³⁹¹ Câfer Seydân'ın eserleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için Bk. Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/11, 25-31.

³⁹² Ali Ekber Kevserî, *Şinâhtnâme-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 204, 218.

³⁹³ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 305-310.

başlamıştır. Kendisine fıkıh bilgisi ile ilgili övgüler dizilir. Onun tuttuğu notlardaki *Takrîrât fî Usûli'l-Fıkh* da özellikle fıkıh usulü alanında olmak üzere çeşitli konularda bilgiler verir. Ayrıca o ünlü bir vaiz olarak İran'ın çeşitli kentlerinde vaaz vermiş ve kürsülerde felsefe ve tasavvufa karşı sert bir tutum sergilemiştir. Ona göre kurtuluş ancak dinî metinlerdedir. Ayrıca Halebî, Bahâîler'in görüşlerini de eleştirmiş ve bu konudaki çabaları neticesinde, onların binlercesini İslâm'a döndürdüğü iddia edilmiştir. Bu amaçla onun öncülüğünde 1953'te "Hüccetiye Cemiyeti" (Encümen-i Hayriyye-i Hüccetiyye-i Mehdeviyye) kurulmuştur.³⁹⁴

Değınmek istediğımız bir diğér isim ise Şeyh Alî Nemâzî Şâhrûdî'dir (ö. 1985). O, 1915 yılında Şâhrûd'da dünyaya gelmiştir. Babası Şeyh Muhammed Nemâzî Şâhrûdî dönemin önemli ilim adamlarından biri kabul edilir. Şâhrûdî, hayatının ilk devrelerinde doğduğı yerde edebiyat, matematik, tarih gibi temel dersleri almış; aynı zamanda babasından dinî ilimler konusunda istifade etmiştir.³⁹⁵ O, İsfahânî'nin sadık bir öğrencisi olarak yaklaşık 15 yıl boyunca hocasının yanında fıkıh, usul ve me'ârif derslerini görmüştür. Ancak İsfahânî'nin vefatından sonra Şâhrûdî ilim tahsili için bir süre Necef'e gitmiş ve oradaki hocalardan fıkıh ve usul gibi ilimleri aldıktan sonra tekrar Meşhed'e dönmüş, ömrünün sonuna kadar orada ilimle ve eğitim faaliyetleriyle meşgul olmuştur.³⁹⁶

Şimdiye kadar Tefkîk Ekolü'nün temsilcilerini tanıtmaya çalıştık. Bunda amacımız hem ekolün temsilcilerini kısaca tanıtmak hem de temsilcilerinin yaşadıkları yıllar üzerinden ekolün hangi tarihsel döneme denk geldiğini belirlemektir. Bu aşamadan sonra Tefkîk Ekolü'nün gerek savunduğı ve gerekse reddettiğı görüşleri çeşitli başlıklar altında ele alıp incelemeye çalışacağız. Fakat bu ekolün görüşlerine geçmeden önce Tefkîk Ekolü'nün Ahbârîlerle olan ilişkisine değınmemiz gerekmektedir.

³⁹⁴ İran'da Bahâîler'le mücadele amacıyla kurulan başka cemiyetler de vardır. Bunlar *Encümen-i Tebligat-ı İslâmî* (1942) veya diğér adıyla *Encümen-i Zıdd-ı Bahaiyyet*, *Cemiyet-i Tebligat-ı İslâmî* (1945), *Cemiyet-i Mezheb-i Ca'ferî* (?), *Cemiyet-i Heyet-i Mürevvicîn-i Mezheb-i Ca'ferî* (1947) gibi cemiyetlerdir. Fakat Halebî'nin kurduğı cemiyet gerek siyasî olarak ve gerekse toplumsal olarak daha etkili olması ve sürekliliğı devam eden bir cemiyet olması yönüyle bunlardan ayrılır. Bu cemiyet 60'lı ve 70'li yıllarda Humeynî'nin sistemleştirdiğı fakat geleneksel Şîilik'te bir karşılığı olmayan, ulemanın hem dinî hem de siyasî bakımdan "İmamların Temsilcisi" olarak mutlak söz sahibi olmaları görüşünden dolayı Humeynî'ye de karşı çıkmıştır. Çünkü bu anlayışta eğer ulema vasıtasıyla eksiksiz bir yönetim kurulmuşsa mehdide gerek kalmamıştır. O halde mehdinin ortaya çıkışını çabuklaştırmaya da gerek yoktur. Bu cemiyet ayrıca modern bilimsel gelişmelere destek verirken, din söz konusu olduğunda ise gelenekçi yapı olan Ahbârî Ekolü'ne yaklaşmıştır. Neticede Humeynî ve dolayısıyla devrimle arası bozuk olan bu cemiyet, 1983 yılında faaliyetlerine son verdiğini duyurmuştur. Bk. Habip Demir, "Pehlevîler Dönemi İran'ında Dinî-Mezhebî Hareketler", *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne*, ed. Osman Karacan (İstanbul: Selenge Yayınları, 2021), 568-570.

³⁹⁵ Muhammed Nemâzî, "Zindeğınâme-i Âyetullah Hacı Şeyh Alî Nemâzî Şâhrûdî", *Sefîne* 34 (1391), 8-23.

³⁹⁶ Şâhrûdî, *Târih-i Felsefe ve Tasavvuf*, Mukaddime.

6. Ahbârî Ekolü-Tefkîk Ekolü İlişkisi

Ahbârî Ekolü ile Tefkîk Ekolü arasında çeşitli bakımlardan benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır. Özellikle Hakîmî'nin şahsında Tefkîk Ekolü müntesipleri kendilerinin Ahbârî Ekolü'yle ilgileri olmadığını, Tefkîk Ekolü'nün bağımsız bir ekol olduğunu söylerler. Buna karşın Tefkîk Ekolü'nü eleştirenler ise bu ekol ile Ahbârî Ekolü arasında bazı benzerlikler kurarak Tefkîk Ekolü'nün Ahbârî Ekolü'nün bir devamı olduğunu belirtirler. Bizler bu bölümde her iki tarafın iddialarını ele alarak ihtiyatlı bir sonuca varmaya çalışacağız. Bu amaçla ilk olarak Tefkîk Ekolü ile Ahbârî Ekolü'nün farklılıklarına değineceğiz.

6.1. Ahbârî Ekolü ve Tefkîk Ekolü'nün Ayrışan Yönleri

Tefkîk Ekolü'nün Ahbârî Ekolü'nden farklı olduğunu iddia edenlerin temel dayanaklarından biri fıkihta hüccet kabul edilen delillerle ilgilidir. Ahbârîler yalnızca “imamlar”ın haberlerini hüccet olarak kabul ediyorlardı. Dolayısıyla onlar akıl, icma, kıyas ve Kur’ân’ın zâhirini hüccet kabul etmiyorlardı. Ahbârîlere göre yalnızca Ehl-i beyt, Kur’ân’ın zâhirînden hükümler çıkarabilir. Buna karşın Tefkîk Ekolü'ne göre ise şer’î hükümler çıkarmanın doğru yolu Şîî Usûlîlerin yolu olan Kur’ân, hadis, icma, kıyas ve akıldır.³⁹⁷

Bu anlayış her ne kadar Tefkîk müntesibi Câfer Seydân tarafından dillendirilse³⁹⁸ de özellikle aynı ekole mensup Hakîmî tarafından savunulmuştur. Ona göre Ahbârî Ekolü, bir kelam ya da maarif mektebi değildir. Ahbârî Ekolü bir fıkıh mektebidir ve bu yüzden bazı kimseler onu “Ahbârî Fıkıh Ekolü” olarak adlandırmıştır. Bu ekol ictihada, fıkıh usulüne, hükümler çıkarmada ve haberleri anlamada bu yöntemlerin kaidelerinden yararlanmaya karşı olan bir mekteptir. Hadislerle amel eden Ehl-i Sünnet zâhirîleri gibi bunlar da rey ve kıyası kabul etmezler. Bu ekolden bazıları Kur’ân’ın zâhirini tek başına hüccet olarak kabul etmez. Fakat Hakîmî, haberlere başvurmanın ve onlardan yararlanmanın aklın ve dinin gereklerinden olduğunu, ancak bunun Ahbârîliğin yöntemi olmadığını, onların yönteminin yanlış olduğunu aktarır. Hakîmî, Tefkîk Ekolü'nün hüküm çıkarmada haberlerin yanında ictihada ve akla dayandığını belirterek Ahbârîlerin karşısında kendilerini konumlandırır.³⁹⁹

Ahbârî Ekolü, şeriata dönüş yolu olarak haberciliği savunurken, benzer bir iddia ile ortaya çıkan Tefkîk müntesibi Hakîmî, Kur’ân ilimlerini koruma ve geliştirme söylemi üzerinden kendisini Ahbârî Ekolü'nden soyutlamaktadır. Peki Hakîmî bu ifadeyle neyi kastetmektedir? Hakîmî, Ahbârî Ekolü ile Tefkîk Ekolü arasındaki farkı ortaya koymaya

³⁹⁷ Abbas Hemâmî - Hâmid Alî Ekberzâde, “Mekteb-i Tefkîk ve Tefsîr-i Eserî”, *Pejuheş-i Hadîs Pejûhû* 8 (1391), 68.

³⁹⁸ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/543.

³⁹⁹ Muhammed Rıza Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1382), 123-124, 129.

çalışırken amacı iki ekol arasında bir tercih olarak Usûlîlere yaklaşmak ve kendilerini onlarla bir saymak değildir. O, yalnızca fıkhîta Ahbârî Ekolü'nü eleştirirken Usûlî yöntemi kabul ettiklerini belirtmeye çalışır. Fakat asıl amacı kendilerinin bir fıkıh ekolü değil, itikatla ilgilenen bir “akaid” ekolü olduğunu belirginleştirmeye çalışmasıdır. Onun bu konudaki görüşleri şöyledir:

İlim elde etmede haberlere ve hadislere dayanmak önemli bir dayanaktır. Ancak bundan Ahbârî Ekolü çıkarılmamalıdır. Çünkü Ahbârî istilâhı usul ve müctehid ile birlikte fıkıh ilmine bağlı ve fer’î hükümlerle ilgilidir. Oysaki itikat konularında ictihad, fıkıh usulündeki gibi bir anlamda değildir. Biz fıkıh ve fıkıh usulünde bazı kaidelere sahibiz ki ictihad aşamasında o kaideler hakkındaki hükümlerle amel ederiz ve böylece şer’î hükümlerden bir hükme ulaşırız. Ahbârîler, bu kaideleri kabul etmezler ve genel bir ifade ile kaidelerle amel etmeden haberlerin zâhirine tutunurlar. Diğer bir ifadeyle Ahbârîler, fer’î hükümleri çıkarmada Kitap ve sünneti hüccet bilirler; ancak aklı, icmayı ve diğer her türlü kâideyi yok sayarlar.⁴⁰⁰

Hakîmî bu noktada sözü “akâid usulü”ne getirir ve Ahbârî Ekolü ile kendileri arasındaki sınırı belirgin kılarak kendilerinin akâid usulü ile ilgilendiklerini söyler. Ona göre akâid usulünde herkes her aklına estiği gibi ictihad edemez.⁴⁰¹

Hakîmî, bilgi elde etmede ictihad ve akletme yöntemini benimsediklerini ve Ahbârîlerin ise bu iki yöntemi kabul etmediğini belirtir. Ancak ona göre akâid ve itikadî ilimlerdeki ictihad, fıkıh hükümleri ve onlardan sonuç çıkarılan ictihaddan farklıdır. Akâiddeki ictihad, fikhî hüküm çıkarılan “istinbat” anlamında değil, zihinsel çıkarım olan “istidlâl” anlamındadır. Çünkü doğru olan akâid biliniyor ve istinbata ya da tamamlanmaya ihtiyacı yoktur. Bir başka deyişle Allah’ın dini tamdır ve kimsenin onu tamamlamasına gerek yoktur. Ona göre akide genel olarak tahkik, istidlâl ve teakkul ile anlaşılabilir ve insanın akidesi olur. Akâidin usulü her zaman sabittir ve ondan hiçbir şey istinbata yani çıkarsamaya muhtaç değildir. Örneğin Allah’ın varlığı ve birliği, cismanî meâd gibi konular bu türdendir.⁴⁰²

Hakîmî, yukarıdaki ifadeleriyle açıkça bir fıkıh ekolü olmadıklarını bilakis bir akâid ekolü olduklarını, dolayısıyla kendilerinin Ahbârî Ekolü ile temelden farklı olduklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Ayrıca o, ilimde muhalif olan herkese Ahbârî denilmesini yanlış bulur. O, Allâme Hillî gibi Şîî müctehidlerin Ahbârî olmamasına rağmen felsefe ve tasavvufa karşı çıktığını söyler. Hakîmî ayrıca kendisi de dâhil Tefkîk âlimlerinin çoğunun fıkıh ve fıkıh usulünü tahsil ettiğini ve bazılarının bu konularda eserler telif ettiğini aktarır. Dolayısıyla ona

⁴⁰⁰ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 365-366.

⁴⁰¹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 365-366.

⁴⁰² Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 126-127.

göre bir akâid ekolü olan Tefkîk Ekolü, usul ilminin zaruretine ve ictihad konularına inanıp, Ahbârîliğin zıttı bir okuldur.⁴⁰³

Hakîmî'nin Tefkîk müntesiplerinin fıkıh ve fıkıh usulü tahsil edip bazılarının eserler vermeleri konusundaki görüşleri, bu ekolün Ahbârî Ekolü'nden farklı olduğuna yönelik bir başka delil kabul edilir. Bunun en önemli göstergesi Tefkîk Ekolü'nün kurucusu Mirza Mehdî İsfahânî'nin fıkıh anlayışıdır. İsfahânî, Irak'ta hocası Mirza Muhammed Hüseyin Nâinî'nin (ö. 1936) öğrencisi olmuştur. Usûlî Ekole mensup olan hocasının fıkıh usulü yöntemini İran'a taşıyan İsfahânî'dir. O, hocasından aldığı eğitimle Meşhed'de fıkıh usulünü tedarik etmiş ve yaymıştır. Ayrıca onun, hayatının sonuna kadar okuttuğu *el-Usûli'l-Vasît* ve *Misbâhü'l-Hüdâ* adlı iki fıkıh usulü eseri vardır. Bunun yanı sıra o, Ahbârîleri fıkıh usulüne yönelik tavırlarından dolayı eleştirmiş; Usûlî yöntemin gerekliliğini savunmuş ve kendisinin takip ettiği yöntemin de Usûlî yöntemle aynı olduğunu zikretmiştir.⁴⁰⁴

Tefkîk Ekolü'nün Ahbârî Ekolü'nden farklı olduğuna yönelik bir diğer dayanak ise -her ne kadar felsefeden farklı bir anlam verse de- bu ekolün akla verdiği önem olarak görülebilir.⁴⁰⁵ Örneğin Hakîmî, dinî anlamada akli bir hüccet olarak kabul etmeyen Ahbârîler ile kendileri arasında bir benzerlik kurulamayacağını vurgular.⁴⁰⁶ O ayrıca akli kullanma konusunda çeşitli rivayetleri delil göstererek İslâm dininin akla verdiği öneme değinir ve Ahbârîliğin iddialarındaki sadakati sorgular.⁴⁰⁷ İsfahânî ise dinî anlamada aklin hücciyetini kabul eden bir anlayışı benimser ve akli hükümleri gönderilmiş hükümler olarak kabul eder. Fakat o, şeriatın dayanağı olarak akli kabul etmesine rağmen şeriata ait hükümlerde akla bir sınır çizer.⁴⁰⁸

Ahbârî Ekolü ile Tefkîk Ekolü'nün farklı ekoller olduğuna yönelik temel iddiaların, dinî hükümleri anlama ve bu hükümleri kabul etme biçimleri merkezinde yoğunlaştığı anlaşılmaktadır. Onlar fikhî bir tercih olarak Ahbârî anlayışa karşı Usûlî anlayışı benimsemişler, fakat aynı zamanda bir fıkıh ekolü olmadıklarını belirtmişlerdir. Özellikle Hakîmî bu ekolün bir akâid ekolü olduğunu ve fikhî hükümlerden ziyade inanç mevzularıyla ilgilendiğini göstermeye çalışmıştır. Ayrıca Tefkîk Ekolü'nün akıl vurgusu da Ahbârîlere karşı bir başka gerekçe olarak sunulmuştur.

⁴⁰³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 366-369.

⁴⁰⁴ Muhammed Rıza Şahrûdî vd., "Câyegâh-i Hadîs der Fehm-i Kur'ân; Mukârene ve Tatbîk-i Arâi Mirzâ Mehdî İsfahânî ve Ahbâriyân", *Pejuheşhâyi Kur'ân ve Hadîs* 1 (1397), 94.

⁴⁰⁵ Sâdıkî - Hüsrevî, "Nigâhî be Marifet-i Dînî ve Mekteb-i Tefkîk", 63-64.

⁴⁰⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 346.

⁴⁰⁷ Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 124.

⁴⁰⁸ Celâl Berenciyân, "Akl der Nezergâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî", *Ulûm-i Kur'ân ve Hadîs* 31 (1390), 165-166.

Bu aşamadan sonra karşı görüş olan Tefkîk Ekolü'nün Ahbârî Ekolü'yle aynı ve onların devamı olduğunu iddia eden görüşe değinmeye çalışacağız.

6.2. Ahbârî Ekolü ve Tefkîk Ekolü'nün Benzeşen Yönleri

Öncelikle ifade etmek gerekir ki günümüz Şîa geleneğinde “Ahbârî Ekolü'ne benzerlik” olumsuz bir imaj olarak sunulur.⁴⁰⁹ Hakîmî'nin Ahbârîliğe karşı, bir düşünce biçimi olarak Usûlîlere yaklaşması bu olumsuz imajdan kaçmanın bir dışavurumu olarak kabul edilebilir. Örneğin Ahbârî Ekolü'yle ilişkili bu olumsuz tasvir üzerinden Tefkîk'in eleştirilmesini Müsevî'nin düşüncelerinde görmek mümkündür. O, Ahbârî Ekolü'nün nazarî aklın hüccetliğini inkâr ile Şîî nazarî akla büyük bir darbe vurduğunu söyler. Ona göre bu durum Vahîd Behbehânî gibi Usûlî müntesiplerinin çabaları ile büyük oranda kırılmış ve etkisini yitirmiştir. Ancak Ahbârî düşüncedeki bu zâhirî anlayış farklı bir formda kendisini göstermiş ve aklî, tasavvufî ve vahyî ilimlerin ayrılması gerektiğini savunan, din ile aklın pek çok konuda zıt olduğunu iddia eden bir grup (Tefkîk Ekolü) ortaya çıkmıştır.⁴¹⁰

Müsevî'nin bahsettiği iki ekolün din-ilim ilişkisi anlayışlarındaki benzerlik durumu, onunla aynı görüşte olanlar tarafından gerekçelendirilmiştir. Bizler iki ekolün benzer olduğunu belirten bu gerekçelere maddeler hâlinde değineceğiz. Bu maddeler özetle şöyledir:

1- Tefkîk Ekolü'nün merkezi olan Meşhed'de Tefkîk öncüleri olan Seyyid Musa Zerâbâdî'den ve İsfahânî'den yaklaşık yüz yıl önce Ahbârîler yaşamaktaydı. Bu kişilerin varlığı Tefkîk'in düşünce biçiminin oluşmasında etkili olmuştur. Örneğin İbn Ebî Cumhûr İhsâyî, Mîrzâ Muhammed Ahbârî gibi kimseler Ahbârîlerden olup Tefkîk'ten önce Meşhed'de yaşamışlardır. Meşhed bu tür kimselere ev sahipliği yaptığından, bu düşünceler orada varlığını sürdürmüş ve Tefkîk'in ilerleyen zamanlarda burada çıkmasına uygun bir ortam sağlamıştır. Ayrıca Horasan bölgesinde Ahbârîlerin fıkıhta usul anlayışını eleştiren reddiyeler de bu düşüncenin bölgedeki etkisini göstermektedir.⁴¹¹

2- Tefkîk Ekolü temsilcileri bakımından önemli bir şehir olan Kazvîn, Meşhed dışında Ahbârîlerin yaşadığı bir diğer merkezdir. Özellikle Hicri 11. ile 13. asırda bu şehir Ahbârîler için önemli kabul edilir. Örneğin Ahbârî müntesiplerinden Molla Halîl Kazvînî bu şehirde ikamet etmiş ve burada öğrenciler yetiştirmiştir.⁴¹²

⁴⁰⁹ Muhammedrezâ Nikûnâm, *Ahbârî ve Usûlî Çe Mî Guyend?* (Kum: Zuhûr-i Şefek, 1385), 211-212; Mutaharrî, *Deh Goftar*, 112.

⁴¹⁰ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 5-7.

⁴¹¹ Câfer Nikûnâm - Şehrbânû Hâciemîrî, “Berresîyi Tatbîkî Khâstgâh-i Târihî Peydâyeş-i Do Mekteb-i Tefkîk ve Ahbârîgerî”, *Pejuheş-i Dînî* 37 (1397), 18-19.

⁴¹² Nikûnâm - Hâciemîrî, “Berresîyi Tatbîkî Khâstgâh-i Târihî Peydâyeş-i Do Mekteb-i Tefkîk ve Ahbârîgerî”, 20-21.

3- Tefkîk Ekolü muhteva, hareket tarzı ve sonuç olarak Ahbârî Ekolü'ne benzemektedir. Dolayısıyla Ahbârî Ekolü'nü eleştirmek bu ekolü eleştirmektir, onu kabul bu ekolü kabul etmektir. Hakîmî'nin ifade ettiği Ahbârîlik (Ahbârîgerî) ile haberlere meyiletme (Ahbârgerâyî) arasındaki fark yalnızca tabirleri ve sözcükleri değiştirmekten ibarettir.⁴¹³

4- Tefkîk Ekolü vahyî ilimlerin yalnızca Kur'ân ve rivayetler vasıtasıyla anlaşılabilceğini savunur. Onların bu anlayışı Ahbârî Ekolü'nün anlayışı ile tamamen örtüşür. Ahbârîler halis olan vahyî ilimlerin bir tarafta, beşerî ilimlerin ise diğer tarafta olduğunu kabul ederler.⁴¹⁴

5- İsfahânî, Ahbârî Ekolü'nden saygıyla bahseder ve onların fıkhıdaki konumlarının açık olduğuna değinir. Ona göre fıkıh alanındaki en doğru iki yoldan biri Ahbârî Ekolü'ne aittir. Bu iki yoldan daha doğru olanı ise müctehidlerin (Usûlî) yoludur.⁴¹⁵

6- Ahbârî Ekolü her ne kadar fıkıhla ilgili bir ekol olarak ortaya çıksa da diğer konularda da görüş sahibidir. Bunlardan biri "saf dine dönme" iddialarıdır. Onlar saf dinin "masumlar" zamanında olduğunu belirtir ve düşünsel olarak o döneme yaklaşımaya çalışırlar. Benzer iddiaya sahip olan Tefkîk Ekolü'nü de "Neo-Ahbârîler" olarak adlandırmak mümkündür.⁴¹⁶

7- Esterâbâdî, beşerî ilimleri hissî ve aklî ilimler olarak ikiye ayırmış ve hissî ilimleri kabul ederken varlığı bütünsel ve tutarlı olarak açıklamayı amaç edinen metafizik gibi aklî ilimlere güvenilmeyeceğini söylemiştir. Dolayısıyla bu iddiaya göre aklî delille bilgileri elde ettiğini söyleyen felsefenin ulaştığı sonuçlara güvenilmez. Benzer bir tavır ve yaklaşım Tefkîk Ekolü'nde de vardır.⁴¹⁷

8- Tefkîk Ekolü iddia ettiği gibi Usûlî Ekolü'ne mensup değildir. Çünkü fıkıh usulü ile ilgili İsfahânî'nin iki eseri dışında bir eserleri yoktur. Fakat bu eserlerden *Misbâhü'l-Hüdâ* da gerçek bir fıkıh usulü kitabı değildir. Bu kitap, çoğunlukla hadisler hakkındadır ve daha çok hadis usulü hakkındaki bir kitap gibidir.⁴¹⁸

9- Ahbârî Ekolü, aklî düşünce tarihindeki hiçbir tevili kabul etmez. Benzer özellikler Tefkîk Ekolü'nde de söz konusudur.⁴¹⁹

⁴¹³ İslâmî, *Ru'yâyî Khulûs*, 182.

⁴¹⁴ Seyyid Mehdi Tabâtabâî, "Tedâvüm ve Asâlet der Endîşe-i Şî'i: İrtibât-i Mekteb-i Ahbârî ve Mekteb-i Tefkîk", *Kâvişî Nov der Fikh-i İslâmî* 74 (1391), 182-183.

⁴¹⁵ Robert Gleave, "Continuity and Originality in Shi'i Thought: The Relationship between the Akhbâriyya and the Maktab-i Tefkîk", *Iranian Studies* 45 (2012), 82.

⁴¹⁶ Fâez - Şerîfi, "Peydâyeş, Seyr-i Tetavvur ve Tedâvüm-i Ahbârîgerî", 163-164.

⁴¹⁷ Fâez - Şerîfi, "Peydâyeş, Seyr-i Tetavvur ve Tedâvüm-i Ahbârîgerî", 165.

⁴¹⁸ Masûme Sâdât Ferhî - Muhammedcevâd Haydârî Horasânî, "Reveş-i Fikrî ve İstinbâtî-i Mekteb-i Tefkîk der Mukâyese bâ Ahbârîgerî", *Pejûheşhâyi Fikhî* 17/3 (1400), 1048-1049.

⁴¹⁹ Rezevî, *Mirzâ Mehdi İsfahânî, ez Mekteb-i Sulûkî Sâmirâ-i tâ Mekteb-i Me'ârif-i Horâsân*, 138.

Tefkîk Ekolü ile Ahbârî Ekolü'nün benzer ekoller olduğuna yönelik iddialar genel olarak bu şekildedir. Ancak yukarıda değinilmeyen benzerliklerden biri de her iki ekol müntesiplerinin nefsin cismanîyetini savunmasıdır. Her iki ekol de filozofların soyut nefis anlayışını reddederek şekle, boyuta ve arazlara sahip olan cismanî nefis anlayışını benimserler.⁴²⁰

Nefsin cismanî bir varlık olarak benimsenmesinin sebebi Allah ile mahlukat arasında bir sınır çizme endişesinden kaynaklanır. İki ekol de soyutluğu yalnızca Allah'a mahsus ve mutlak olarak cisimsel özelliklerden uzak olarak kabul eder. Allah ile diğer varlık türü birbirine indirgenemez ve aralarında benzerlik yoktur. Aynı şekilde melekler de cisimsel varlıklardır. Dolayısıyla her iki ekolün anlayışında mutlak anlamda soyutluk yalnızca Allah için söz konusudur.⁴²¹

Ayrıca iki ekolün felsefe tercümelerine yönelik yaklaşımı benzerdir. Gerek Ahbârîler ve gerekse Tefkîk Ekolü felsefenin Abbâsî Halifesi Me'mûn tarafından insanları "masumlar"dan uzaklaştırmak ve İslâm dünyasında ihtilaf çıkarmak amacıyla Müslümanlar arasında dolaşıma sokulduğunu iddia ederler.⁴²²

Tefkîk Ekolü'nün Ahbârî Ekolü'nden farklı olduğuna yönelik ve onun devamı olduğuna yönelik her iki yaklaşım biçiminin de delillerini ele almaya çalıştık. Ancak Tefkîk Ekolü'nü dikkate aldığımızda her iki tarafın da delillerinin kabul edilebilir olduğunu söyleyebilmekle birlikte bütünsel açıdan "Tefkîk'in Ahbârî Ekolü'yle ilişkisinin güçlü olduğu" düşüncesi daha tutarlı bir yaklaşım olarak görünmektedir. Hakîmî gerek akla vurgusunda ve gerekse fıkhîta Usûlî yönteme benzerliğinde haklı görünmektedir. Fakat bu fikhî yöntem farklılığı, düşünsel olarak Tefkîk Ekolü'nü Ahbârî Ekolü'nden ayırmaya yetmemektedir. Bu noktada bize göre en isabetli yaklaşım Dînânî'ye aittir. O, Tefkîk Ekolü'nün fikhî ve amelî hükümler çıkarma konusunda Ahbârî Ekolü'nü yöntem ve üslubunu kullanmadığını belirtir. Ancak Tefkîk Ekolü gerek inanç esasları ve gerekse dinî bilgiler konusunda Ahbârî Ekolü gibi zâhire dayanmaktadır.⁴²³

Dolayısıyla Tefkîk Ekolü bir fikhî ekolü olarak Ahbârî Ekolü'nün devamı değildir. Ancak felsefe ve tasavvuf karşıtlığı yanında zâhirî bir anlayışa dayanan dinî anlama biçimi onları

⁴²⁰ Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*, 304; Mirzâ Cevâd Akâ Tehrânî, *Mizânü'l-metâlib* (Tahran: Neşr-i Âfâk, 1392), 250.

⁴²¹ Ahmedî, *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*, 310-320; Semiye Kâmurânî, "Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs", *Ferheng-i Pejûheş* 5 (1388), 33; Abbas Şahmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî* (Tahran: Nigâh-i Muâsır, 1398), 162.

⁴²² Meclisî, *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*, 50-53; Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 212-213.

⁴²³ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/310-311.

kaçınılmaz olarak Ahbârîlerle aynı çizgiye yaklaştırmaktadır. Bu yüzden Hakîmî'nin Tefkîk Ekolü'nü Ahbârî Ekolü'nden farklı göstermeye çalışması objektif bir değerlendirme gibi gözükmemektedir. Çünkü Tefkîk Ekolü -bundan sonraki bölümden itibaren ele alacağımız üzere- pek çok açıdan başta felsefe olmak üzere nazarî ilimleri eleştirmiş, bunları dışlamış ve İslâm ilimleri ile bir bağının olabileceğine ihtimal vermemiştir. Beşerî her türlü çabayı değersiz gören bu anlayışın ise gerçekte Ahbârî Ekolü'nden farklı olduğunu söylemek kolay görünmemektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

TEFKİK EKOLÜ'NDE FELSEFE KARŞITLIĞI

1. Tefkîk Ekolü'nde Felsefenin Konumu

Tefkîk Ekolü'nün felsefeye yönelik tavrı daha ziyade İbn Sînâ, Sühreverdî, Molla Sadrâ felsefesi özelinde şekillenmekle beraber genel felsefeyi de hedef alır. Bu ekolün felsefeye yaklaşımını iki aşamada değerlendireceğiz. Birinci aşamada onların İslâm felsefesinin mahiyeti ve meşruiyeti konusundaki görüşleri üzerinde duracağız. İkinci aşamada felsefenin temel meselelerine yönelik ekolün eleştirilerini ele alacağız.

1.1. Tefkîk Ekolü'ne Göre İslâm Felsefesinin Mahiyeti

Tefkîk Ekolü'nde İslâm felsefesinin mahiyeti ile ilgili bize açıklayıcı bilgiler sunan kişi daha çok Hakîmî'dir. O, İslâm felsefesinden maksadın İslâm kültürü içinde ortaya çıkmış ve gelişmiş çeşitli dünya görüşleri olduğunu belirtir. Bu felsefe Grek ve diğer İslâm öncesi düşünce ve kaynakları almış olmasının yanında, Kur'ânî ve İslâmî öğretiler içinde gelişmiş bazı sistemlerden ibarettir. Bu sistemler bir yönüyle Kur'ân ve sünnete dayanır ama diğer yönüyle Kur'ân ve sünnete bütünüyle uygun değildir.⁴²⁴

Ona göre İslâm felsefesi 6 devreye ayrılır. Bunlar 1. Tercümeler dönemi, 2. Felsefî ıstılahların şekillenmesi ve ilk metinler dönemi (Kindî Dönemi), 3. İnşa metinleri dönemi (Fârâbî), 4. Tahkik ve tekâmül dönemi (İbn Sînâ), 5. Birinci dönüşüm (tahavvül) devresi (Sühreverdî), 6. İkinci dönüşüm devresi (Molla Sadrâ) olmak üzere altı dönemden oluşur.⁴²⁵

Hakîmî, bu altı dönemden ikisi olan tekâmül ile tahavvül dönemi arasında fark olduğunu söyler. Ona göre tekâmül bir şeyin kendi zatını koruyarak onu daha iyi bir şekle dönüştürmektir. Örneğin Kindî ve İbn Sînâ nezdinde Meşşâî felsefesi böyledir. Tahavvül ise bir şeyin zatının bir kısmını ya da bütünü başka bir şeye dönüştürmektir. Örneğin Meşşâî felsefesinden İşrâkî felsefesine geçiş tahavvüldür.⁴²⁶

İslâm felsefesini altı döneme ayıran Hakîmî, İslâm felsefesinin tarihine yönelik ise temelde üç yaklaşımın olduğunu ifade eder:

Birinci yaklaşım: İslâm felsefesinin temelini Abbâsî halifesi Me'mun (813-833) zamanında tercümelerle atıldığını, Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflarla zirveye ulaştığını, daha sonra ise diğer felsefelerin ortaya çıktığını kabul eden görüş.

⁴²⁴ Muhammed Rıza Hakîmî, *İslâm Bilim Tarihi*, çev. Hüseyin Arslan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 237-238.

⁴²⁵ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 380.

⁴²⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 381.

İkinci yaklaşım: İslâm felsefesi tarihinin düşünce tarihi bakımından Mu'tezile'nin doğduğu zamana kadar geri gittiğine ve o zamandan başladığına inanan görüş.

Üçüncü yaklaşım: İslâm felsefe tarihini, İslâm dünya görüşü ve metafizik tarihi anlamında, *Nehcü'l-Belâga*'nın⁴²⁷ çıktığı ve hatta vahyin indiği zamana kadar geri götüren görüş. Hakîmî'ye göre bu durumda onun adı "İslâm felsefesi" değil "İslâm hikmeti" ya da "Kur'ân hikmeti" şeklinde olmalıdır. Çünkü Kur'ân'dan istifade edilen şey hikmettir ve o hikmetin açıklaması da *Nehcü'l-Belâga*'dır. Bu tasniften sonra Hakîmî, Tefkîk Ekolü'ne en yakın yaklaşımın bu olduğunu söyler.⁴²⁸

İslâm filozofları felsefeyi hikmet olarak kabul etmişlerdir.⁴²⁹ Örneğin Kindî'nin (ö. 252/866) felsefe tanımlarından biri "Felsefe sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir" şeklindedir.⁴³⁰ Hikmetin sürekliliği ve evrenselliği anlayışına bağlı oluşan nebevî kaynaklı *ezelî hikmet* düşüncesi, hikmetin/felsefenin vahiy gibi ilahî kaynaklı olduğu esasına dayanmaktadır. Ayrıca İslâm filozofları din ile felsefe arasında bir uyum olduğunu düşünmüş ve tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi dinî konularla felsefî sistemler arasında ilişki kurmaya çalışmış, bunları felsefenin evrensel ve teorik dili vasıtasıyla ele almışlardır. Bu bakımdan İslâm felsefesi her ne kadar dinî konuları ele alsada da "savunmacı" anlamda bir kelam değildir. Aynı zamanda İslâm felsefesi bir ırka veya dine atıf da değildir. Bu felsefedeki "İslâm"ı "İslâm medeniyeti" ya da "İslâm dünyası" olarak anlamak daha isabetli görünmektedir.⁴³¹

Ancak Hakîmî, İslâm felsefesi konusunda hikmet ile felsefe arasında keskin bir ayırım yapmaktadır. O, Kur'ân hikmeti tabiri ile klasik İslâm filozoflarının felsefe-hikmet yakıştırmalarını dışarıda bırakmayı amaçlar.

Hakîmî'nin tasavvur ettiği şekliyle İslâm hikmetinin gerçekte İslâm felsefesi ile bir ilgisi yoktur. Hakîmî, bu düşüncesini kendisi de açıkça ifade eder ve ilk olarak yapılması gereken şeyin felsefeyi hikmetten ayırmak ve "Hikmet-i Kur'ânî"yi oluşturmak olduğunu belirtir. İslâm felsefesi için ise dinin bir esası gibi algılanabilecek "İslâmî Felsefe" ıstılahını değil, "İslâm Felsefesi" ıstılahını kullanmayı uygun görür. Çünkü ona göre İslâm'da hikmetin başlangıcı vahyin nüzulüne dayanır. Böylece İslâm'da hikmetin tarihinin İslâm vahyi olduğu anlaşılır.

⁴²⁷ *Nehcü'l-Belâga*, Şerif er-Râdî'nin (ö. 406/1015) derlediği Hz. Ali'ye nispet edilen hutbe, mektup, hadis ve özlü sözlerin bulunduğu bir kitaptır. Eseri Hz. Ali yazmamıştır. Fakat halk arasında eserde bulunan hutbe, mektup ve hadis gibi metinlerin Hz. Ali'ye ait olduğu kanaati vardır. Bk. Hasan Apaydın, "Nehcü'l-Belâga ve Kaynakları Sorunu", *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (2019), 268-268.

⁴²⁸ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 158-159.

⁴²⁹ İlhan Kutluer, *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 22.

⁴³⁰ Ya'kub b. İshak Kindî, "Felsefe", *Kindî Felsefî Risâleler*, ed. Mahmud Kaya (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 27.

⁴³¹ M. Cüneyd Kaya, "İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 20-31.

İslâm hikmeti ise gerçekte Kur'ân'ın “*Oku! Yaratan Rabbinin adıyla oku*” ayetiyle başlar. Bu yüzden insanlar Allah'ın kitabını okurlar. Peygamberler de Kitabı ve hikmeti öğretmişlerdir.⁴³²

Dolayısıyla ona göre felsefe hikmet değildir. Eğer felsefe hikmet olsaydı 800 yıl boyunca Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların iddia ettiği mahiyetin asaleti ve ona bağlı olarak açıklanan şeylerin de hikmet olması gerekirdi. Ona göre son 250 yıldır bu düşünce reddedilmekte, bu düşüncenin tarihteki savunucuları da şiddetli bir şekilde eleştirilmekte ve buna karşıt olan varlığın asaleti savunulmaktadır. Varlığın asaletini savunan Molla Sadrâ da kesin aklî delillerle değil “Kur'ân'a aykırı olarak” bireysel keşf ile bu iddiada bulunmakta ve İbn Arabî'nin yolundan gitmektedir. Dolayısıyla ona göre bu türden bir bilgi hikmet olamaz. Çünkü hikmet sağlam, ihtilafsız ve vehimsiz bir bilgi olmalıdır. Fakat ona göre hiçbir felsefe böyle değildir.⁴³³

Bilindiği gibi filozoflara yönelik görüş ayrılıkları felsefeye yönelik en eski eleştirilerden biridir. Nitekim Platon ile Aristo arasındaki görüş ayrılıkları hem Hristiyan teologlar hem de Gazâlî gibi Müslüman kelimciler tarafından kullanılmıştır.⁴³⁴ Ayrıca felsefeye yönelik bu türden eleştirilere cevap vermek adına Fârâbî, bu iki filozof arasındaki görüş ayrılığını gidermeyi amaçladığı bir risale yazmıştır.⁴³⁵

Hakîmî'nin hikmet konusundaki düşünceleri hocasının düşüncesine paraleldir. Hocası Kazvînî, felsefeyi Hermes vasıtasıyla ilahî bir kaynağa dayandıran düşüncüyü sert biçimde eleştirir. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Bu iddia tarihsel olarak doğru değildir. Filozoflar arasındaki esaslara ya da problemlere dair ihtilaflar bunların tek bir kaynaktan, yani peygamberlerden gelmediğine delildir. Yani peygamberler birbirini yalanlamak üzerine gelmemişlerdir. Filozoflar bu alandakilerin tasdikleriyle felsefeyi bağımsız ve şeriatın karşısında bilmişlerdir. Çünkü onlara göre hikmet, beşerin gücü ölçüsünde eşyanın hakikatini bilmesidir. Bu bilme isterse şeriata uygun olsun isterse zıt olsun.⁴³⁶

Hakîmî ve Kazvînî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı üzere üçüncü tanımın gerçekte İslâm felsefesi ile bir ilgisi yoktur. Bir başka deyişle vahiy ile başlayan şey, İslâm düşüncesi ve

⁴³² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 375,448.

⁴³³ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahî ve İlahiyyât-i Beşerî*, 370-371.

⁴³⁴ Örneğin Gazâlî, *Tehâfüt*'ün mukaddimesinde filozoflar arasındaki görüş ayrılıklarının çok, yöntemlerinin farklı ve çelişik olduğunu söyler. Gazâlî iddiasına delil olarak Aristo'nun hocası Eflâtun'a karşı çıktığı “Eflâtun da dost, hakikat de dosttur, fakat hakikat ondan daha çok dosttur” anekdotunu aktarır. Gazâlî'ye göre filozofların öğretileri tutarsız, temelsiz, zan ve tahminden ibarettir. Eğer filozofların metafizik konusundaki bilgileri matematikteki gibi kesinlik içerseydi aralarında görüş ayrılıkları bulunmazdı. Bk. Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 4.

⁴³⁵ Ebu Nasr El-Fârâbî, “Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. Mahmud Kaya (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2020), 151-181.

⁴³⁶ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/66-67.

İslâm hikmetidir; yoksa İslâm felsefesi değildir. Ancak Hakîmî, İslâm felsefesini bütünüyle İslâm'a yabancı görmez ve onun İslâm kültürü ile ilişkisini kabul eder.

Ona göre İslâm felsefesi İslâm kültür havzası içinde ortaya çıkan ve güçlenen çeşitli dünya görüşlerinden ibaret bir ilimdir. Bu ilim hem İslâm öncesi Yunan ve başka ulusların fikir unsurlarından bazı şeyler almış hem de İslâm ve Kur'ân ilimleri havzasından beslenip kendine yön bulmuştur. Bu felsefe Yunan'dan ve daha başka kültürlerden kaynak bulsa da "İslâm kültürü sûretine bürünmüş ve ondan beslenmiş" bir felsefedir. Ona göre Tefkîk Ekolü felsefe ve tasavvufu inkâr etmez, fakat bu cereyanların Kur'ân ile mutlak uyumunu inkâr eder ve buna karşı çıkar. Dolayısıyla o, İslâm felsefesini yok saymanın hem yanlış hem de makbul olmadığını düşünür.⁴³⁷

Hakîmî, aynı görüşü Tefkîk Ekolü taraftarlarının da benimsediğini söyler ve onların hiçbir şekilde İslâm felsefesini ve İslâm tasavvufunu inkâr etmediğini iddia eder. Ona göre Tefkîk Ekolü, İslâm felsefe ve tasavvufunu, İslâm mimarı ve İslâm edebiyatı gibi İslâm toprakları içinde gelişen ve büyük İslâm filozof ve tasavvufçuları yetiştiren, insanların onlardan faydalandığı birer ilim olduğuna inanırlar. Bu anlayışa göre İslâm felsefesi kadim felsefeleri İslamileştirmiş, bunları daha derinden ele almış ve insanlık tarihine katkıda bulunmuştur.⁴³⁸

Hakîmî düşüncesini temellendirmek için hocasından örnek verir ve kendi üstadı Kazvî'nin yıllarca felsefe tedris ettiğini, felsefe okuyup felsefi meseleleri öğrenmeyi tavsiye ettiğini aktarır. Bu bakımdan o, felsefenin ilim mahfillerinde tamamen yasaklanması fikrine karşı çıkar.⁴³⁹

Ancak Hakîmî'nin Tefkîk ashabının felsefeye karşı olmadığı şeklindeki düşünceleri İrşâdî Neyâ'nın eleştirisine konu olur. Neyâ'ya göre Hakîmî'nin ifadelerinden doğru olanın yalnızca bazı Tefkîk önderlerinin zamanında felsefe okumuş olduğudur. Tefkîk müntesiplerinin bundaki maksatları ise felsefeyi kabul etmek değil, reddetmektir. Ona göre Tefkîk'in aslı düşüncesi bütünüyle felsefeyi reddetmektir. Ayrıca o, Hakîmî'nin "Bu üç mektebin ayrılmasının ayrı amaçlara sahip oldukları anlamında değil, yollarının ve yöntemlerinin ayrı olduğu ancak amacının ortak olduğu" şeklindeki düşüncelerinin yalnızca "süslü sözler" kabilinden olduğunu aktarır. Neyâ'ya göre Hakîmî bu ifadeleri kabul ederse kendisinden önceki

⁴³⁷ Muhammedrezâ Hakîmî, *Mekâm-i Akl*, ed. Muhammed Esfendiyârî, Muhammed Kâzım Haydarî (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1383), 113-115.

⁴³⁸ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 56-57.

⁴³⁹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 450.

Tefkîkçilerin sözlerini reddetmiş olacaktır. Çünkü bu düşünceler onlarla hiçbir noktada uyuşmamaktadır.⁴⁴⁰

Neyâ, eleştirilerine devam eder ve Hakîmî'nin iddia ettiği gibi Tefkîk Ekolü felsefeye karşı değilse İsfahânî'nin sözlerini nasıl yorumlamak gerektiğini aktarır ve sorar: “Felsefe İslâm'ı yıkmanın sebebi ise bu düşünceyi nasıl ona atfedebiliriz? Filozoflar halktan korktukları için düşüncelerini gizliyorlarsa felsefe öğrencileri nasıl değerli oluyorlar? İslâm ile bütünüyle zıt olan felsefeyi başkalarının okumasını nasıl tavsiye ediyorsunuz? Tercümeleler, İslâm dünyasındaki en büyük cinayetlerden ise neden onun zerresini inkâr etmiyorsun?”⁴⁴¹ Neyâ, bu tarz sorularla Hakîmî'nin söylediklerinin gerçeği yansıtmadığını göstermeye çalışır.

Hakîmî'yi eleştirenlerden biri de Muhammed Mûsevî'dir. O, Hakîmî'nin felsefe ile Tefkîk Ekolü arasında “sulh amacıyla” yazdıklarının gerçekte “iki hasmın karşılıklı rızası olmadan yazılan ifadeler” olduğunu belirtir. Ona göre bu ekolün temsilcileri böyle bir görüşte olmadığı gibi metafizikçi filozoflar da Tefkîk'in yöntemini makul bulmazlar. Örneğin ekolün kurucusu İsfahânî, bütünüyle beşerî ilimlere ve dolayısıyla filozoflara karşıdır.⁴⁴²

Ayrıca Muhammed Tabâtabâî de Tefkîk Ekolü'nün felsefe karşıtı düşüncelerine yer verir. Onun çeşitli Tefkîk düşünürlerinden felsefe karşıtlığına dair alıntılıdığı bazı ifadeler şöyledir:

- İslâm filozofları İslâm'ın yok edicilerdir ve onun hizmetçileri değildirler.
- Ey akıllı kimse! Filozofların inandığı her şeyin şeriatla gelen her şeye zıt olduğunu anla!
- Felsefe ve tasavvufun esasları şeriat ve Kur'ân'ın esaslarına zıttır.⁴⁴³

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü nezdinde İslâm felsefesi “hikmet” olarak kabul edilmez. Çünkü onlara göre hikmet doğrudan Kur'ân temellidir ve felsefe ile ilgisi olmayan İslâm düşüncesini yansıtır. Ancak Hakîmî, kendisi gibi Tefkîk ashabının da felsefeyi inkâr etmediğini, felsefenin İslâm ilimleri içinde meşru bir ilim olarak varlığını kabul ettiklerini belirtir. Ne var ki Hakîmî'nin Tefkîk ashabının felsefeyi meşru gördüğüne yönelik düşüncesi Neyâ ve Mûsevî gibi kimseler tarafından eleştirilmiştir. Nitekim Tefkîk ashabının da felsefeye yönelik yaklaşımı Hakîmî'nin söylediğinin aksini gösterir mahiyettedir.

1.2. Tefkîk Ekolü'ne Göre İslâm Felsefesinin Meşruiyeti Sorunu

Hakîmî'nin önceki bölümde İslâm felsefesine karşı kullandığı iyimser dil gerçekte hem kendisiyle hem de Tefkîk Ekolü'nün temsilcileriyle çok uyumlu görünmemektedir. Çünkü o,

⁴⁴⁰ Muhammedrezâ İrşâdî Neyâ, *Ez Medrese-i Me'ârif tâ Encumen-i Hüccetiyye ve Mekteb-i Tefkîk* (Kum: Bûstân-i Kitâb, 1393), 89-90.

⁴⁴¹ Neyâ, *Medrese-i Me'ârif*, 88-89.

⁴⁴² Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 77.

⁴⁴³ Muhammed Tabâtabâî, “Nakd-i Mekteb-i Tefkîk der Âsâr-i İmam Humeynî (Kismet-i Evvel)”, *Huzûr* 56 (1385), 122.

Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi kişiler vasıtasıyla felsefî konuların İslâm esaslarına dâhil edildiğini ve bu felsefenin temelini Yunan, düşünce sisteminin ise Meşşâî olduğunu söyler. Hakîmî'ye göre filozoflar Kur'ân'ı temel almak yerine Yunan felsefe sistemi için pek çok düşünsel çaba harcamışlardır.⁴⁴⁴

Özü vahiy olmayan hiçbir ilimle hakikat adına zaman harcanmaması gerektiğini düşünen Hakîmî, bunu “boş bir çaba” olarak görür ve sorar: “Neden büyük düşünürler saf bir ekol yerine, beşerî düşüncelerin karıştırıldığı ilimleri meydana getirdiler? Neden Kur'ân ile kıyaslanamayacak bütün beşerî ilimlerin dışında saf bir Kur'ân Mekteb'i kurmadılar?” Bu sorulardan sonra “vahyi bulandıran” bu ilimleri ayıracak farklı bir yaklaşımın neden düşünülemeyeceğini soran Hakîmî, kendilerinin bu işi üstlendiğini belirtir. Ona göre beşerî bilimlerle karışmış olan “saf vahiy ilimleri”ni teşhis edip ayırmak ilmî ve akademik bir iştir.⁴⁴⁵

Fakat onun nazarında bu, ilmî ve akademik bir iş olmanın yanında “Masum İmamlar”ın da yoludur. İnsanlar aklın rehberliğinde “Masum İmamlar”a tâbi olmalıdır. Çünkü diğerleri, “cehaletten hâli olmayan” bir kısım malumatlara sahiptirler. O, bu noktada sözü filozoflara getirir ve filozofların gerek İslâm öncesi ve gerekse İslâm'dan sonra varlıklar, tabiatlar ve felekler hakkında söyledikleri sözlerin kaçının bugün ilmî bir değerinin olduğunu sorar. Onun gelmek istediği netice ise vahyin temsilcisi, aynı zamanda hatasız olan “masum imamlar” olduğudur.⁴⁴⁶

Dolayısıyla Hakîmî, her ne kadar İslâm felsefesini İslâm kültürü içinde gelişen bir yapıda görse de Yunan temelli felsefenin vahyi anlamada gerçekte ilmî bir değeri olmadığını düşünür. Ona göre İslâm felsefesi, hakikat yolunda amaca götürmeyen “boş” bir çabadır ve bu felsefenin vahiyden ayrılması gereklidir.

Hakîmî'nin felsefeyi hakikat yolunda değersiz gören yaklaşımı, seleflerinin düşünce yapısına uygun bir tarzdadır. Bu konudaki en bariz örnek, ekolün kurucusu kabul edilen İsfahânî'dir. İsfahânî'nin felsefeye karşı tutumuna şahit olanlardan biri Şeyh Müslim Melekûtî'dir. İsfahânî'den önce Meşhed'de büyük felsefe üstatları olduğunu ve felsefenin ihtişamlı olduğunu aktaran Melekûtî, onun derslerinde felsefeye yönelik tutumunu ise şöyle aktarır:

O kendine has İslâm ilimleri dersinde Meşhed'deki bu durumu değiştirdi. Yavaş yavaş felsefe Meşhed'de münzevî oldu ve dağıldı. İsfahânî Nəcəf'te Nâinî'nin seçkin öğrencilerinden idi. Bu yüzden İsfahânî ilmin bir kapısı oldu ve güçlü idi. O yalnızca fıkıh ve usulde değil, felsefe ve tasavvufta da yeterli ve gerekli uzmanlığa sahipti. Fakat felsefe muhalifi idi, yani onu okuyor ve anlıyordu, ama reddediyordu. Adı geçen ilim derslerinde

⁴⁴⁴ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 384.

⁴⁴⁵ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 68-69.

⁴⁴⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 348-349.

felsefe ve filozofları eleştiriyordu. Molla Sadrâ'ya karşı çok hassastı. Çoğunlukla onun *Esfâr* kitabından bir konuyu gündeme getirir, çok sert bir şekilde onu eleştirir ve reddederdi.⁴⁴⁷

Ayrıca *İhyâger-i Hovzeyi Horasân* adlı eserde de İsfahânî'nin düşüncelerinin felsefe ve tasavvufa tamamen zıt olduğu aktarılır. Esere göre onun öğrencileri arasında felsefe okumuş ve İsfahânî'nin Meşhed'e gelmesiyle felsefeden uzaklaşmış kişiler de vardı. Örneğin Müctebâ Kazvînî ile Hâşim Kazvînî böyleydi. Aktarıldığına göre İsfahânî, ders esnasında felsefî konuları gündeme getirir ve felsefeye aşına olan öğrencilerine kendisinin bu konulara aşına olduğunu, bunları körü körüne reddetmediğini, eğer anlamamışsa rehberlik etmelerini söylemiştir. O daha sonra çeşitli rivayet ve ayetlerle bu konuları reddetme yoluna gitmiştir.⁴⁴⁸

İsfahânî yalnızca derslerinde değil eserlerinde de bu karşıtlığı açıkça ortaya koymuştur. Öncelikle İsfahânî felsefe ve tasavvuf ehline karşı çok reddiyeler yazıldığını ve sayılamayacak kadar çok ayet, rivayet, dua ve hutbenin bu gruplara karşı muhalif olarak mevcut olduğunu bildirir. Ona göre bu yüzden “imamlar”ın zamanından kendisinin bulunduğu asra kadar insanlar bu iki gruptan kaçınmışlardır. Aynı şekilde bu iki gurubun ehli de müminlerden kaçınmışlardır. Bu yüzden bu iki grup (yani filozof ve sûfîler), müminler arasında gerçek inançlarını gizlemişlerdir.⁴⁴⁹

Burada ifade etmek gerekir ki İsfahânî, felsefe ve tasavvuftan “beşerî ilimler” olarak bahseder ve bunları “eski ilimler” (ilm-i kadîm) olarak, vahiy ilimlerini ise “yeni ilimler” (ilm-i cedîd) olarak adlandırır.⁴⁵⁰ Ona göre vahyin gönderiliş amacı bu ilimleri (ilm-i kadîm) ortadan kaldırmaktır. O, “Kur’ân’ın Allah tarafından beşerî ilimlerin esaslarını, konularını ve neticelerini ortadan kaldırmak, onların köklerini kazımak ve kıyamet gününe kadar dinle olan ilişkilerini sonlandırmak için gönderildiğini” iddia eder. Ona göre hidayetin en büyük kapısı, bu beşerî ilimlerden uzak durmak ve dinî ilimleri bu ilimlerden temizleyip “saf dine” dönmektir.⁴⁵¹ Çünkü onun nazarında Kur’ân, beşerî ilim ve bilgilere zıttır, onların sapkınlıklarını ortaya çıkarmak için gönderilmiştir.⁴⁵² Ayrıca Kur’ân beşerî ilimlere zıt olmasının yanında onlara “meydan okuyucu” olarak da gönderilmiştir.⁴⁵³

Onun *Misbâhü'l-Hüdâ*'daki bu konuyla ilgili ifadeleri şöyledir:

⁴⁴⁷ Rezevî, *Mirzâ Mehdî İsfahânî, ez Mekteb-i Sulûkî Sâmirâ-i tâ Mekteb-i Me'ârif-i Horâsân*, 131-132.

⁴⁴⁸ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 284-286.

⁴⁴⁹ Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, çev. Hüseyin Müfid (Tahran: İntişârât-i Münîr, 1389), 150.

⁴⁵⁰ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 113-114.

⁴⁵¹ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 100; Muhammedrezâ Buhârî, “Berresi İntikâd-i Mekteb-i Tefkîk be Kâr Kerd-i Marifet-i Felsefî der Dîn”, *Kitâb-i Nakd* 65-66 (Şubat 1391), 107-108.

⁴⁵² Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Me'ârifü'l-Kur'ân* (Kum: Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt, 2019), 1/258.

⁴⁵³ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 110.

Ashabın mukaddes evreninden ve fukahâmızdan bilgi alanlara şu husus apaçıktır: Hz. Peygamber ile gelen ilahî bilgiler ve ilimler, beşerin kadîm bilgilerin esaslarını yıkmak, fikrî konuları ve ihtilafli bahisleri kaldırmak, akılları tamamlayarak ve ilahî “bilgi ışığı” vasıtasıyla teyit ederek, bu âlemin ehlini ışık âlemine sevk etmektir.⁴⁵⁴

Tefkîk Ekolü’nün ve özelde İsfahânî’nin beşerî ilimler konusunda bu kadar katı bir tutum sergilemesinin nedeninin onların vahye olan bakışı ile ilgili olması muhtemeldir. Bir başka deyişle onlara göre peygamberlerin getirdikleri vahiy, insanların saadeti için tek başına yeterlidir ve beşerî ilimlere hiçbir ihtiyaç yoktur. Diğer ilimler bu konuda hiçbir işleve sahip değildirler. Bu yüzden bunları öğrenmeye gerek yoktur.⁴⁵⁵

İsfahânî’nin söz konusu ettiği ilimlerin kadîm ve cedîd olarak ikiye ayrılması yalnızca zamansallığı ifade etmez; bunun yanında bu iki bilgi çeşidi arasında ortak hiçbir nokta olmadığını da ifade eder. Eski ilimler geçmişte insanların sınırlı bilgisi ile üretilmiş beşerî ilimlerdir. İslâm ortaya çıkınca bunları eski olarak adlandırmıştır. Cedîd ilimler ise İslâm ile ortaya çıkmış olan İslâmî ilimlerdir.⁴⁵⁶

İsfahânî’nin oldukça uç bir noktayı temsil eden bu ifadelerine eleştiriler de olmuştur. Bu anlamda Mûsevî’nin eleştirisi önemlidir. O, beşerî iktisabî ilimlere ihtiyaç olmadığı iddiasının “yersiz bir taassuptan kaynaklandığını” söyler. Ona göre Kur’ân’ın beşerî ilimlerin karşısında olduğuna ve onları ortadan kaldırmak için indiğine dair hiçbir şer’i delil yoktur. Beşerî ilimlere ihtiyaç duymak dinde eksiklik ya da zayıflık alameti değildir. Allah insanın aklıyla ve anlama yeteneğiyle ulaştığı şeyleri onların sorumluluğuna bırakmıştır. Fakat aklının ulaşamadığı konularda onlara rehber olmuştur.⁴⁵⁷ Ayrıca Mûsevî, İsfahânî’nin Kur’ân “yeni”, diğer ilimler ise “eski”dir ifadesine de karşı çıkar ve şeriat, hakikat ve burhanî usulle mutabık olan her ilmin eski değil yeni olduğunu aktarır. Bunlarla çelişen ilimler ise zamana bağlı olmaksızın eskidir.⁴⁵⁸

Fakat ifade etmek gerekir ki İsfahânî, yalnızca beşerî ilimlere karşı çıkmaz; bir adım daha ileri gider ve dini anlamak için girilen bütün akletme, tasavvur ve tasdikleri de zulmet olarak adlandırır. Akletmeyi bilgi üzerindeki en büyük örtü olarak kabul eder. Bundan kurtulmanın yolu ona göre tefekkürü terk etmektir. Burhan ehli olan herkes yanlış ve gaflete düşmüştür. Ona göre bilgiyi bilmenin yol ve şartı bütün beşerî ilimleri terk etmektir. Çünkü bütün beşerî bilimler eski ilimlerdir ve Kur’ân yeni bilgi olarak onların karşısında inmiştir. O, şeriat ve fitrî bilginin

⁴⁵⁴ Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, thk. Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt (Kum: Müessesesi-i Me’ârif-i Ehl-i Beyt, 2019), 467-468.

⁴⁵⁵ Khodâyâr Khânî, “İşâre-i be Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Bâb-i Me’ârif-i Beşerî”, *Kitâb-i Mah-i Felsefe* 75 (1392), 61.

⁴⁵⁶ Muhammedrezâ İrşâdî Neyâ, “Mebânîyi Fehm-i Dînî ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk”, *Pejuheşhâyi Kur’ânî* 21-22 (1379), 243-244.

⁴⁵⁷ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 74-75.

⁴⁵⁸ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 76.

varlığı ile beşerî öğrenmeye gerek olmadığını ve iktisabî ilimler üzerine burhan getiren kimselerin burhanlarının da bâtıl olduğunu aktarır. Ona göre felsefenin öğreticileri “hilebazdırlar” ve kendi “kurnazlıkları” ile talebeleri felsefî konularda ikna ederler.⁴⁵⁹

İsfahânî'nin felsefe ve tasavvufa karşı çıkmasının en büyük nedeni bunların İslâmî olmayan bir kaynaktan gelmesidir. O, bu ilimlerin Antik Yunan'a dayandığını kanıtlamak için çeşitli alıntılar yapar. Yaptığı alıntılara göre Hz. Nuh'tan sonra Yunan hikmeti ve felsefesi ortaya çıkmış, tasavvuf ve tasavvufun temeli olan vahdet-i vücûd görüşü de Mesih'in doğumundan önceki dönemde yükselmeye başlamıştır. Ona göre Permanides'in (m.ö. 515-460) hocası Xenophanes (m.ö. 570-478) bütün kâinatın tek bir cevher olduğunu ve onun da eşsiz olan Tanrı olduğunu söylemiştir. Âlemdeki her şey saf birliktir. Xenophanes'ten sonra gelen Permanides vahdet-i vücûd görüşünü benimsemiş ve âlemdeki bütün varlıkların tek bir varlığın farklı sûretleri olduğunu ifade etmiştir. Yine Porphyrios (m.s. 304) vahdet-i vücûda inanmış ve Pythagoras (m.ö. 570-500) da tasavvufî düşünceleri yaymakla meşgul olmuştur.⁴⁶⁰

Bütün bunlarla İsfahânî, felsefe ve tasavvufu hem kaynak hem de muhteva itibarıyla İslâm ile ilgisi olmayan bir ilim olarak göstermeye çalışır. Bu yüzden o, felsefe ve tasavvufa harcanan ömrün “israf” ve vaktin de “itlaf” olduğunu düşünür. Çünkü onun nazarında yalnızca Kur'ân ve “imamlar” vasıtasıyla din anlaşılabilir. Diğer yöntemler ise yanlıştır.

Onun felsefe ile meşgul olanlara karşı yöntemi ise öncelikle onlarla dostane ilişkiler kurmak ve onların evine gitmektir. Daha sonra onlara sorar: “Eğer şimdi Hz. Peygamber ve imamlar gelse ve size sorsa ki bizim sözümüzü kenara bırakıp felsefe peşinden mi koşuyorsunuz? Onlara ne cevap verirsiniz?” Böylece onları felsefe öğrenmek ve yaymaktan uzaklaştırırdı.⁴⁶¹

İsfahânî, selefîn yolunun da bu olduğunu düşünür ve ulemâ, muhaddis ve fukahânın hepsinin Allah'ın nuruyla hidayete erdiği ve bu kimselerin felsefe ve tasavvuf söylemleri peşinden gitmediğini iddia eder. Ona göre bu kimseler kitaplarında ve söylemlerinde bu iki beşerî bilgidен uzak durmuşlardır. Çünkü felsefe ve tasavvuf ehli, âlemin kademine inanmış; cismanî haşri inkâr etmiş ve varlığın birliği gibi inançlar peşinden gitmiştir. Âlimler topluluğu ise onları tekfir etmiştir.⁴⁶²

Felsefeyi eleştiren İsfahânî'ye Mûsevî tepki gösterir. O, İsfahânî'nin felsefeye ve filozoflara karşı bu kadar katı olmasına şaşırır ve şu ifadeleri kullanır:

⁴⁵⁹ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 45-46.

⁴⁶⁰ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 116-117.

⁴⁶¹ Kevserî, *Şinâhîtnâme-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 492.

⁴⁶² İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 174.

Bilmiyorum felsefe ve filozoflar ona ne yaptılar ki onlarla inat, öyle ki düşüncesinin özünün derinliklerinde kökleşmiş muhalifliğinde hiçbir şeyi esirgemiyor, hatta onları şeytanın tâbileri, Yahudiler'in kardeşleri ve hatta müşrik olarak adlandırıyor! O, hangi hakla Fârâbî, İbn Sînâ, Şeyh-i İshrâk, Hâce Tûsî, Mîr Dâmâd, Sadru'l-Müteellihîn, Âhund Nûrî, Hakîm Sebzevârî, Âğâ Muhammedrızâ Kumşei, Mîrzâ Mehdî Âştîyânî, Allâme Tabâtabâî ve sonraki filozofları aynı makamda görüyor ve onları müşrik ve şeytanın tâbileri sayıyor?⁴⁶³

İsfahânî'nin ifadelerinden de açıkça anlaşıldığı üzere, Hakîmî'nin iddiasının aksine o, felsefeyi reddetmekle kalmamış ayrıca ona karşı düşmanlığını açıkça belli etmiş ve vahyin beşerî ilimleri ortadan kaldırmak için gönderildiğini iddia etmiştir. Neticede onun Meşhed havzasına geldikten sonra bölgedeki felsefî düşünceye etkisiyle ilgili Mehdî Hâirî Yezdî şu ifadeleri kullanır: “Mirzâ, Meşhed'de felsefeyi öldürdü, onu defnetti ve kabrinin üstünü örttü!”⁴⁶⁴

Tefkîk Ekolü'nün İslâm felsefesini meşru görmeyen tavrı yalnızca İsfahânî ile sınırlı değildir. Bunun bir diğer örneği de felsefe geçmişi olan Müctebâ Kazvînî'dir. Öncelikle o da İsfahânî gibi İslâm felsefe ve tasavvufunun Antik Yunan'daki uzantılarına değinir ve bunlar vasıtasıyla beşerî bilimcilerin zan ve icada dayalı bir yol oluşturduklarını ve günümüzde de bunun devam ettiğini aktarır. Ona göre bu sebepten dolayı Allah, Hz. Peygamber'i bütün insanlar ve bu ilimler üzerine göndermiştir. Çünkü bu ilimler insanı amaca ulaştırmaz. İnsanlar bu ilimlerle aslî fitratına dönemez ve Allah'ı bilemez. Kazvînî, Kur'an'ı tam olarak beşerî çabaların karşısına yerleştirir ve bunları değersiz sayar. Ona göre “Kur'an beşerî cahilliğin karşısında bir nur, hayalin karşısında bir hikmet, hakikatsiz söylemlerin karşısında bir nefis, körlük karşısında bir görme, sapıklık ve dalalet karşısında bir hidayettir. Kur'an yeni bir ilim olarak kadim ilimlerin karşısındadır.”⁴⁶⁵

Kazvînî'nin felsefe ve tasavvufa karşı çıkmasının nedenini ve onlarda hakikat olamayacağına dair inancını iki gerekçe ile açıklamak mümkündür. Bunlardan birincisi, ilimlerin ve bunlarla uğraşanların kendi aralarındaki ihtilaflardır. Ona göre eğer bir kimse insafli bir şekilde onların iddia ettikleri üzerinde düşünürse yakîn ve itminandan uzak olan bu iddiaların zan, tahmin ve sezginin dışında bir şey olmadığını görür. Bu noktada Kazvînî, Aristo'ya “İlahiyatta yakîn yol yoktur, nihayetinde en uygun olanını al.” sözünü atfeder. Dolayısıyla o, filozoflar arasındaki ihtilafları onların yakîni elde etmediklerine delil olarak görür. Ona göre filozofların düşünceleri zan ve tahmindir. Bunlar diğer insanlara bilgi ve saadet getirmez.⁴⁶⁶

⁴⁶³ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 309-310.

⁴⁶⁴ Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 321-322.

⁴⁶⁵ Müctebâ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân* (Kazvîn: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1393), 459-460.

⁴⁶⁶ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân*, 332.

Kazvîni'ye göre Eflatun ile Aristo'nun felsefe ile kemâle ve saadete erdiğine dair bir yakîn yoktur. Tam tersine onların kemâle ermedikleri açıktır. Çünkü bu filozoflardan geriye yalnızca birtakım sözler kalmış ve bu sözler de onların takipçileri arasında tartışma, ihtilaf ve problemlere sebep olmuştur. Kazvîni, ihtilaf ile yakînin aynı anda olamayacağını belirtir. Bir başka deyişle her konu için iki doğru iddiası, onun bâtıl olduğuna dalalet eder. Ona göre bu iddialar fitrata uygun değil, bilakis burhan sûretine dayanmaktadır. Bu ise fitratın hakikatine zıt olan bir şeydir.⁴⁶⁷

İkinci gerekçe ise felsefe yolunun özel bir yol olması ve insanların çoğu için bir fayda sağlamadığına yönelik onun inancıdır. Ona göre eğer bu yol esas alınır, insanların çoğu ilim yolundan mahrum kalır; insanlar, bir kısım düşünürleri taklit eder ya da felsefenin çeşitli problemleri hakkında bir yargıya varamadıkları için şaşkın olurlar. Kazvîni'nin bu düşüncelerinden sonra ulaştığı yargı şöyledir: "Akl-ı selimin hükmüne göre hakikatleri keşif ve insanı kemale ulaştırmak için bu yol tatmin edici değildir. Onun faydası –ki eğer bir faydası varsa- çok azdır ve çok sınırlı insanlar içindir."⁴⁶⁸

Kazvîni'nin ortaya koyduğu bu gerekçelere bakıldığında, bunların bir ilmi bütünüyle yok saymaya gerekçe olamayacağı görülür. Öncelikle bir ilimde ya da o ilmin tâbileri arasında ihtilaf olması, o ilmin bütünüyle yanlış olduğuna delil olamaz. Çünkü İslâm ilimleri dâhil bütün ilimlerde ihtilafların varlığı bir gerçektir. Dolayısıyla bu durum yalnızca felsefe için geçerli değildir. Onun ikinci gerekçesi ise daha makuldür. Çünkü her ilmin her insanın doğasına uygun olması beklenemez. Ancak bu da felsefeyi reddetmek için bir gerekçe değildir. Yalnızca bazı insanların onu anladığına yönelik bir itiraf gibidir.

Kazvîni'nin felsefeye karşı çıkarken ihtilafları gerekçe göstermesi yalnızca onunla sınırlı bir tutum değildir. Bu anlayışın benzerini Tehrânî'de de görmek mümkündür. Tehrânî, kadîm felsefeye yöneldiğinde bu alandaki büyüklerinin bütün söylediklerine hüsnüzanla yaklaşmadığını ifade eder. Buna gerekçe olarak o, çağdaş ilimlerin kadîm ilimlere olan muhalefeti hakkında kendisinin bilgi sahibi olmasını gösterir ve ilmî çabasında, zihninin merkezinde hep şu ifadelerin bulunduğunu söyler: "Bunlar ki tabîî bilimlerde hata ve yanlış yapıyorlar, nasıl oluyor da ilahiyat ilimlerinde hata ve yanlış düşmüyorlar? Özellikle fark ettim ki filozoflar, ilahiyat konusunda kendi aralarında da ihtilaf ve çekişme içindeler. Sonra kendi kendime dedim ki onların sözlerinde nasıl hak malum olsun?"⁴⁶⁹

⁴⁶⁷ Kazvîni, *Beyânü'l-Furkân*, 342-387.

⁴⁶⁸ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/36-37.

⁴⁶⁹ Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî, *Ârif ve Süfi Çi Mi Gûyend?* (Tahran: Neşr-i Âfâk, 1389), 323.

Felsefenin yanlışlığına gerekçe olarak felsefenin ihtilaflarını örnek gösteren ve bu konuda en çok çaba harcayan şahsiyetlerden biri de Seydân'dır. Bu bağlamda o, hakikate ulaşma iddiasında olan çeşitli gruplardan bahseder. Bu grupların ilki materyalistlerdir. Materyalistler, hakikate ulaşmanın yegâne yolunun his ve tecrübe olduğunu söylerler. Ona göre hissin hataları ise apaçık, kesin ve herkesçe kabul edilirdir. Bu yüzden his, kendisinden başka bir ölçüye ihtiyaç duyar. Ayrıca geometri, hesap ve fizik gibi çeşitli ilimlerdeki küllî kaideler her âkil tarafından kabul edilir. Oysa ki her fert bu küllî kaideleri tek tek hissetmez ve hisle araştıramaz.⁴⁷⁰

Seydân, ikinci gurubun mutasavvıflar olduğunu söyler. Mutasavvıflara göre varlığın hakikatının büyük bir kısmı keşf ve şuhûddan başka anlaşılabilir ve bu yüzden istidlâl ehli çoğu meselede aciz ve bilgisizdir. Bu hakikatlere ulaşmak aklın ötesindedir. Seydân'a göre bu grubun görüşü de vesveseli ve eksiktir. Keşf ve şuhûd ile arasına bir hakikati elde etmek, hakikate ulaşmanın ölçüsü ve yolu olamaz. Çünkü ilk olarak her ferdin keşfi bir diğerinden farklı ve zıttır. Dolayısıyla doğruyu yanlıştan ayırmanın başka bir ölçütüne ihtiyaç vardır. İkinci olarak ise müşahedede keşfedilen şeyin, hakikate ulaşmaktan ziyade riyazatların etkisi ve mûkaşefelere bir giriş mahiyeti taşıması mümkündür.⁴⁷¹

Üçüncü grup ise felsefecilerdir. Ona göre bu grup yalnızca aklî olana itibar eder ve akla dayanmayanı kabul etmez. Bu grup da diğerleri gibi şeriatı ve vahyi bir doğru ölçütü olarak kabul etmez. Bir başka deyişle felsefeci, aklî olarak vardığı neticelerin şeriatla uyumlu olmasına bakmaz. Seydân, felsefe yönteminin problemlerinden birinin aklın elde ettiği her yolun tereddütsüz kabul edilmesi olduğunu belirtir. Fakat ona göre, filozofların birbirlerini yanlışlamaları her meselede aklın verilerinin kesin olmadığını, sınırlı olduğunu gösterir. Dolayısıyla akıl yeterli ve kâmil bir ölçüt değildir.⁴⁷²

Ayrıca Seydân, İslâm felsefesinin yöntem ve konu açısından da problemlili olduğunu düşünür. Yöntem açısından problem, filozofların vahiy ve vahiy ilimlerini görmezden gelmesi bakımındandır. Filozof yalnızca kendi aklına dayanır ve bu yanlış bir yöntemdir. Çünkü ona göre aklın vahiyle karşılaştığında ondan faydalanmak gerektiğine hükmeder. İkinci problem ise konu ve görüşlerin filozoflar tarafından ortaya konulmasıdır. Felsefî konulardaki burhan ve delillerin çoğu kendisi şüphe konusu olan felsefeye dayanır. Ona göre filozofların birbirlerine yönelik tezat, yalanlama ve yanlışlamaları onların istidlâllerinin kesinlik içermediğine şahitlik

⁴⁷⁰ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/49-50.

⁴⁷¹ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/50.

⁴⁷² Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/51-52.

eder.⁴⁷³ Bir başka ifadeyle eğer ulaşılan sonuç hakikat olsaydı bu anlamda bir ihtilaf olmaması ve sonuçların bedîhi olması gerekirdi. Bu yüzden aklın hakikati elde etme imkânı sınırlıdır ve bütün konularda aklın hakikate ulaşması beklenemez.⁴⁷⁴

Başka bir eserinde ise Seydân felsefe ve tasavvufun ulaştığı neticelerin çoğunun mukaddes şeriat ile uyuşmadığını ifade eder. Ona göre hakikate ulaşmanın yolu “vahiye teakkul”dur. O, akli olarak apaçık olan idraklerin çok az olduğunu aktarır. Bu sebepten dolayı akıl, eşyanın hakikatini kavramanın oldukça zor ve idrak merhalesinde eşyayı tanıma sınırının da uzak olduğunu bilir. Dolayısıyla vahiye karşılaşılan akıl, vahyin hakikatleri tanımada en iyi rehber olduğuna hükmeder. Fakat insanın akli kullanırken hata yapması aklın kendisinden dolayı değil, ona uygulanan yöntemden dolayıdır. Çünkü ona göre akıl zatıyla hatadan korunmuştur.⁴⁷⁵

Seydân, ihtilaf konusunda fıkıhçılar ile filozoflar arasındaki bir kıyaslamayı ise yanlış bulur. Bu kıyaslama şöyledir: “Filozofların meselelerdeki ihtilafları bu yöntemin doğru olmadığına dalalet etmez, nasıl ki fıkıhçıların ihtilafları o yöntemin butlanına dalalet etmiyorsa.” Seydân, felsefe ile fıkıh yöntemini mukayese etmenin doğru olmadığını söyler ve bunu şu şekilde izah eder:

İlk olarak filozoflar “gerçek” konusunda kesin konuşup hakikate ulaşma iddiasındadır. Fakat fıkıh hakikat iddiasında bulunmaz ve onların arasındaki ihtilaf, iddia ettikleri şeyin hilafına bir şey taşımaz. Fıkıhçıların pek çok konu hakkındaki hükümleri iman üzerine itminan getirmekten ibarettir. İkincisinde ise fukahâ; Kur’ân, sünnet ve “masumlar”ın buyrukları olan kesin ve yakîn teklif üzeredirler. Dolayısıyla bunların istinbâtında bir hata yaparlarsa mazur olmaları gerekir. Çünkü ona göre bunlardan başka yol yoktur. Fakat filozoflar ise hakikat iddiasındalar ve söyledikleri şeyler akaid ve bilgi ile irtibatlı olduğundan kesinlik içermelidir. Dolayısıyla eğer en ufak bir şüphe barındırırsa o itikattan yüz çevirmek gereklidir.⁴⁷⁶

Peki hakikate nasıl ulaşılır? Seydân yukarıdaki mekteplerin sınırlılığını ortaya koyduktan sonra varlık konusunda hakikate ulaşmanın, akla dayanmanın yanında onun sınırlılığını kabul edip Allah’a itikat, Hz. Peygamber’in risaletine ve fitrî akılla sabit olan Vahiy Mektebi’ne dayanma ile elde edileceğini düşünür. Vahyin söylediği şey senet ve delalet olarak hak ve hakikattir. Vahye, Hz. Peygamber’in hadislerine ve onun takipçilerine uymak hakikat için yeterlidir.⁴⁷⁷

⁴⁷³ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/19-20.

⁴⁷⁴ Seyyid Câfer Seydân, “Mekteb-i Tefkîk Çi Mi Gûyed?”, *Sefîr-i Işık* (1384), 70.

⁴⁷⁵ Seyyid Câfer Seydân, *ed-Direrü'n-Nebeviyye fî Nakd-i Ârâ-i Felsefiyye-bâ Şerh-i ez Seyyid Ali Musevî Deryâbârî*, 35-37.

⁴⁷⁶ Seydân, “Mekteb-i Tefkîk Çi Mi Gûyed?”, 71.

⁴⁷⁷ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/52.

Dolayısıyla Seydân da diğer Tefkîk müntesiplerinin çoğu gibi ilimde kesinliğin ancak vahiy ve “masumlar” yoluyla elde edilebileceğini iddia eder. Bu iddiaya karşı çıkan filozof Dînânî ise fıkha ve rivayetlere dayanan bu zâhirî anlayışı ön plana çıkaran yaklaşımı eleştirir. Ona göre bir şeyin zâhir olması ile Tefkîkçilerin iddia ettiği gibi saf olması ayrı şeylerdir. Bir başka deyişle felsefe ve tasavvuf gibi ilimler nasıl saf değillerse fıkıh da saf değildir. Aynı şekilde fıkıh zâhire dayandığı için nasıl saf ise felsefe de bâtına dayandığı için saftır. Ayrıca bir şeyin yüzeyine odaklanmak insanı saf İslâm’a ulaştırırsaydı, Tefkîk Ekolü’nün kabul etmediği Ahbârîliğin saf İslâm’a ulaşması beklenirdi. Fakat Tefkîk müntesipleri onların yöntemini merdud sayarlar.⁴⁷⁸

Diğer Tefkîkçilerin felsefedeki ihtilaflarla ilgili söylediklerine benzer ifadeleri Hakîmî de tekrar eder. Hakîmî, insanlık tarihinin bunca uzun devresine ve çabalarına rağmen hâlâ pek çok konudaki bilgisinin yetersiz olmasını ya da yanlışlanmasını delil göstererek hakikî ilmin hiçbir felsefe, mektep ya da sanattan elde edilemeyeceği sonucunu çıkarır. Ona göre bu ilimlerde kayda değer bilgiler elbette vardır fakat insanı hakikate ulaştırmanın yolu yoktur.⁴⁷⁹

Hakîmî, hem ihtilaflarla ilgili iddiasına destek için hem de felsefenin dayanaklarının “Salt akıl/hakikat” olmadığını kanıtlamak için İslâm felsefesinde otorite olan bazı filozoflardan çeşitli alıntılar yapar. Örneğin İbn Sînâ’dan “Eşyanın hakikatini idrak beşerin kudretinde değildir. Biz şeylerin yalnızca hassa, lazım ve arazlarını tanırız. Onların her birinin hakikatini gösteren mukavvim fasıllarını idrak edemeyiz. Bilakis şu kadarını anlarız ki âlemde hassa ve arazlara sahip bir şeyler var...” şeklinde aktarımda bulunur. O, Sühreverdî’den “Söylediklerimizden âşikâr olmuştur ki Meşşâî filozofların söylediği ‘hadd’i (Tam tanımı) göstermek insan için mümkün değildir. Onların önderleri de onun zorluğunu itiraf etmişlerdir. Bu yüzden sahip olduğumuz tarifler ve haddler birkaç özelliği hâvidir ki bir şeyde toplanmıştır.” sözlerini aktarır.⁴⁸⁰ Yine Hakîmî, Dînânî’nin Molla Sadrâ’ya yönelik “Sadrü’l-müteellihîn meselelerin çoğunda hem derûnî müşâhedelere ve kalbi mükâşefelere dayanır hem de mantikî burhanlardan medet umar. Burada söz konusu olan sual şudur ki felsefenin insicamlı sisteminde karşılıklı ve eşit bir şekilde bu iki kaynağa dayanılabilir mi?” şeklindeki ifadelerini aktarır. Hakîmî’ye göre Dînânî’nin bu sorusuna verilmesi gereken yanıt menfidir. O, Molla Sadrâ felsefesinin yalnızca kişiyi bağlayan keşfe dayalı bir felsefe olduğunu, bu yüzden akıl ve keşfin kullanıldığı insicamlı bir sistemin şüpheli olduğunu belirtir.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/310.

⁴⁷⁹ Muhammed Rıza Hakîmî, *Kelâm-i Câvidâne* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1392), 93-94.

⁴⁸⁰ Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 15-19.

⁴⁸¹ Muhammed Rıza Hakîmî, *Merâm-i Câvidâne* (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1386), 125-127.

Hakîmî'nin alıntılarla bu çıkarımı yapmasına Ramazânî itiraz eder. Ona göre Hakîmî'nin ifadesi seçkin bir fıkıhçının şöyle demesine benzemektedir: “İctihad etmek ve bilgi edinmek ya da hüküm çıkarmak çok zor bir iştir. Onda büyük hatalar yapma ihtimali vardır. Bu yüzden bazen onda icthad yolunda muteber olmayan deliller muteber delillerin yerini yanlışlıkla alır. İctihad, bazı öncüller ve şartlar ister ve eğer bir kimse bütün öncül ve şartları öğrenirse doğru içtihadı elde edebilir. Yoksa hataya düşer.” Ramazânî'ye göre eğer bir kimse ibareleri iyice incelemese ve bazı cümlelere dayanarak, “bu fakih itiraf etmiştir ki bütün fıkıh yanlıştır” sonucunu çıkarsa, aynı şekilde “ondaki muteber delillerin yerini muteber olmayanlar almıştır ve bütün fıkıhçılar daima ihtilaf içindedir” sonucunu çıkarsa bu doğru bir çıkarım olmaz. Ramazânî, Hakîmî'nin durumunu buna benzetir.⁴⁸²

Yukarıda ele alındığı üzere Hakîmî, yaptığı bu tarz alıntılarla felsefede mutlak bir bilgidен bahsedilemeyeceğini yine filozofların itiraflarıyla kanıtlamaya çalışmaktadır. Ancak ifade etmek gerekir ki bu türden birkaç alıntıyla bir bütün olarak bir ilmin doğruya ulaşmada yetersiz ve dolayısıyla boş bir çaba olduğunu kanıtlamak gerçekçi görünmemektedir. Ayrıca Hakîmî iddiasında haklı olsa bile bütün filozofların, sonunda hiçbir şey elde edemeyeceklerini bildikleri bir şeyin peşinden hayatını harcamaları iddiası makul görünmemektedir.

Hakîmî, eleştirisine devam eder ve özellikle Molla Sadrâ felsefesini hedef alır. Onun tasavvufî felsefesinin temelde bir felsefe olmadığını, tasavvuf olduğunu söyler. Ona göre Molla Sadrâ düşüncesinin temeli olan “Varlığın asaleti ve vahdet-i vücûd” felsefî değil, tasavvufî ve şuhûdî bir mevzudur. Bu felsefenin temelleri aklî konulara ve mantıkî nizamlara dayanmaz. Hakîmî'ye göre *eş-Şifâ* ile *el-Esfâr* arasındaki temel fark, *eş-Şifâ* -hâlis akla dayanmasa da- mantıkî sûretlere dayanan hâlis bir felsefe kitabı iken, *el-Esfâr* herhangi bir kimse için hüccet olmayan şahsi keşfe dayanan bir felsefedir. *El-Esfâr*'ı okuyanlar keşfin taklitlerine uymak zorundadırlar ve hâlis aklî kaideler söz konusu değildir. Bu ilim ise aklî değildir.⁴⁸³

Hakîmî, İslâm dünyasındaki en akılcı felsefe olarak adlandırdığı Meşşâî felsefesinin önemli temsilcisi İbn Sînâ'nın itiraflarına rağmen, felsefe ile ve özellikle keşf ve vahdet-i vücûda dayanan Molla Sadrâ felsefesi ile hakikate ulaşılacağı iddiasını büyük bir mugalata olarak adlandırır ve bu felsefeyi benimseyenler hakkında çeşitli tespitlerde bulunur. Bu tespitleri şunlardır:

1- Vahyî akletmeyi ve dini bu akıl üzerine kurmayı hiçe sayarlar.

⁴⁸² Hasan Ramazânî, “Nakd-i ve Berresî Nisbethâyî Muhammedrezâ Hakîmî be Feylesûfân”, *Nazar ve Nakd* 22 (1396), 134.

⁴⁸³ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 153.

- 2- Molla Sadrâ ile İbn Arabî sözlerine dayanan keşfleri akılcılık sayarlar.
- 3- Hücetten yoksun keşfi iddialara dayanan felsefeyi, hakikatler için yegâne yol bilirler.
- 4- Misalî haşr gibi felsefi-tasavvufî söylemlerin Kur'ân'ın unsurî haşri ile çelişmesini görmezden gelirler.
- 5- Felsefî aklın hakikatleri keşfetmedeki yetersizliğini görmezden gelirler.
- 6- Felsefenin kendi içindeki çözümsüz ihtilaflarına önem vermezler.
- 7- Felsefe ve akıl hakkındaki bütün iddialarında Molla Sadrâ'nın keşflerine dayanırlar ve bunu yeterli görürler.
- 8- Felsefenin hakikate ulaşmasındaki yetersizliğini, onun vahiyle çelişmesini gündeme getirmezler.
- 9- Kendilerinin Kur'ân ve hadis ile ilahî ilimlerdeki yetersizliklerine göz yumarlar.
- 10- Büyük ariflerin felsefe hakkındaki eleştirilerini ve onu değersiz saymalarını görmezden gelirler.⁴⁸⁴

Hakîmî, maddeler hâlinde ortaya koyduğu bu tespitlerin genel olarak keşfin bir bilgi türü olmasına, “dini aklın” görmezden gelinerek “felsefi akılla” hakikatlere yönelmeye çalışmaya, ihtilaflara, cismanî haşr gibi konularda genelde felsefeye özelde ise Molla Sadrâ düşüncesinin aykırılığına dikkat çekmektedir.

Hakîmî, bu alıntılardan sonra sözlerini uç bir noktaya taşır ve avamın fitrî düşüncesinin hakikate filozoflarınkinden daha yakın olduğunu iddia eder. O, bu düşüncesinden ötürü kendisini eleştiren Dînânî'yi⁴⁸⁵ haksız görür ve düşüncesini kanıtlamak için Molla Sadrâ'dan alıntı yapar: “Söylediklerimizden anlaşılmaktadır ki cennet, cehennem ve ahiretin diğer hâllerinin varlığı avamın anladığı ve tasavvur ettiği gibi olup haktır, gerçeğe mutabıktır ve yakîni olarak onlara inanmak vaciptir.”⁴⁸⁶

Hakîmî, kendisini eleştiren Dînânî'nin Molla Sadrâ'nın ifadelerini ya görmediğini ya da görmezden geldiğini ve bu tarz kimselerin felsefeyi akletmek ve akletmeyi de felsefeye has olarak bildiklerini iddia eder. O, Tabâtâî gibi büyük İslâm filozoflarının felsefe ve dinin uyumsuzluğunu ifade etmelerine rağmen, Dînânî gibi kimselerin bunları görmezden geldiklerini ve bunlardan uzak durduklarını aktarır. Hakîmî, Dînânî'nin “İnsan kendi tabiat ve fitratınca gerçeği ve hakikati arayandır...” şeklindeki ifadelerini kendisine bir teyit olarak görür ve onun, fitratın öneminden mutlak olarak uzak durma gafletinden de çıktığını söyler.⁴⁸⁷

⁴⁸⁴ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 188-191.

⁴⁸⁵ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/305-306.

⁴⁸⁶ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*, 322-323.

⁴⁸⁷ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*, 323-324.

Dînânî dışında Tefkîk Ekolü'nün felsefeye yönelik iddia ve karşıtlığına yönelik başka eleştiriler de yapılmıştır. Bu aşamadan sonra onlara işaret edilecektir.

1.3. Tefkîk Ekolü'nün Felsefeye Yönelik Düşüncelerine Yapılan İtirazlar

Tefkîk Ekolü'nün İslam felsefesinin meşruiyeti konusundaki iddialarını eleştirenlerden biri İslâmî'dir. O, Tefkîk Ekolü'nün düşüncelerinin çoğunun aklî delilden yoksun, mugalata kabilinden olduğunu aktarır ve beş çeşit mugalata üzerinden onların iddialarını ortaya koyar. Bu mugalatalar kısaca şöyledir:

1- Bu mugalata “kaynak” itibariyle yapılan mugalatadır. Mugalata sahibinin bir fikri ya da düşünceyi, düşüncenin çıktığı coğrafyaya, şahsa ya da kaynağa dayandırmasıdır. Tefkîk Ekolü'nün pek çok kez söylediği felsefenin ve tasavvufun Yunan, Hint ya da Gnostik kaynaklı olduğu şeklindeki iddialar bu tür mugalataya örnektir. Onlar, düşüncenin kendisini değil kaynağını öne sürmektedirler.⁴⁸⁸

2- Bu mugalata “bir düşünceyi, onu savunanlar ve o düşünceye yönelik niyet üzerinden yargılama” şeklindeki mugalatadır. Bu mugalataya örnek İsfahânî'nin şu sözüdür: “Halifelerin siyasetini bilen bir kimse için felsefe tercümelerinin ve Yunan'dan alınan tasavvuf mezhebinin yayılmasının sebebi güneş gibi apaydınlık olur. Bu siyasetin amacı Ehl-i beyt ilimlerini mağlup etmek ve insanları onlardan uzaklaştırmaktır.”⁴⁸⁹

3- Bu mugalata “saman adam safsatası” olarak adlandırılır. Bu mugalata savaşçı bir kimsenin gerçek bir kimseyle dövüşmek yerine içi samanla dolu bir kuklayı hedef almasıdır. Bu kimse galip gelse bile gerçekte zafer kazanmamış olmaktadır. Örnek olarak Tefkîk Ekolü, hermeneutik düşünceyi eleştirmek için şöyle söyler: “Kur'ân-ı Kerîm, Tevrat mıdır ki bazıları ondaki tutarsızlıkları gizlemek için hermeneutikten yararlanmak istesinler?” Buna göre hermeneutiği bilmeyen bir kimse bu ifadeyi duyunca hermeneutik hakkında doğru olmayan bir düşünceye sahip olur ve bu yanlış düşünce ile Tevrat'ın tutarsız sözlerden mülhem bir kitap olduğu çıkarımını yapar.⁴⁹⁰

4- Bu mugalata “kuyuyu zehirlenmek” olarak adlandırılır. Bu mugalatadaki amaç, kendi düşüncemizi eleştirmeye kimsenin cüret edemeyeceği şekilde ortamı hazırlamaktır. Hiç kimsenin kral çıplaktır demeye cesaret edememesi gibi. Örneğin Tefkîk Ekolü taraftarları “Bilmelidirler ki bu düşüncenin taraftarı biz değiliz; eğer iyi düşünürlerse ve bazı düşünceleri bırakırlarsa iyice anlamış olurlar ki Kur'ân-ı Kerîm, Ehl-i beyt, saf Kur'ân ilimleri ve vâsiler...

⁴⁸⁸ İslâmî, *Ru'yâyi Khulûs*, 296-298.

⁴⁸⁹ İslâmî, *Ru'yâyi Khulûs*, 298-302.

⁴⁹⁰ İslâmî, *Ru'yâyi Khulûs*, 302-304.

onun taraftarıdır; biz değiliz.” gibi ifadeler kullanırlar. Bu mektebin muhalifleri de Kur’ân’a ve onun taraftarlarına karşı gelme korkusundan dolayı sessiz kalırlar.⁴⁹¹

5- Bu mugalata ise “eksik alıntı” olarak adlandırılır. Nakleden kişi, düşünce sahibinin bütün düşüncesini değil de yalnızca kendi düşüncesini teyit edecek kadarını aktarır ve çoğu zaman düşünce sahibinin anlatmak istediği şeyi tam aktarmaz. Düşünceyi bağlamından kopararak aktarır. Namaz kılmayan ve bunu Kur’ân’a dayandıran bir kimsenin durumu böyledir. Ona neden kılmıyorsun diye sorulduğunda o da cevap olarak “namaza yaklaşmayın” ayetini okur ve devamını dile getirmez. Tefkîk Ekolü ve özellikle Hakîmî felsefe ile hakikate ulaşamayacağını kanıtlamak için filozoflardan pek çok düşünceyi cımbızlamış ve Tabâtabâî’yi de Tefkîk Ekolü’ne mensup saymıştır.⁴⁹²

İslâmî, ele aldığı bu mugalata çeşitleri üzerinden Tefkîk Ekolü’nün düşüncelerindeki temelsizlikleri ve çoğunun mugalata kabilinden olduğunu göstermeye çalışmıştır.

Mûsevî de Tefkîk âlimlerinin yaklaşımına tepki gösterir ve onların felsefenin yanlışlığına delil getirdikleri filozoflar arasındaki ihtilafların, ilmin doğasından kaynaklandığını ve ihtilafın olmasının o ilmin yanlışlığına delalet edemeyeceğini belirtir. Ona göre aynı şey vahiy için de geçerlidir. Bir başka deyişle “Kur’ân hem dünya hem de ahiret saadeti vadederken neden Müslümanlar bunca yıldır en sefil ülkeler konumundalar? Benzer bir durum ahlak için de geçerlidir. Eğer akıl adalete iyi, zulme kötü diyorsa neden insanlar arasında zulüm hiç son bulmuyor?” Dolayısıyla ona göre bütün ilimler arasında ihtilaf vardır. Eğer ihtilaf yanlışlığa delalet ediyorsa hiçbir ilmin olmaması gerekir.⁴⁹³

Sonuç olarak bakıldığında Tefkîk Ekolü’nün felsefeye karşı getirdiği en önemli eleştiri ya da reddiye filozofların kendi aralarındaki ihtilafları özelindedir. Onlara göre hakikatin olduğu yerde ihtilafın olmaması gerekmektedir. Ancak bu anlayış bize göre birkaç açıdan sorunlu görünmektedir.

1- Filozofların kendi aralarındaki ihtilaflar bir çelişki değil; varlık üzerinden kurulan sistemlerin farklı birer ifadesidir. Çelişki ile farklılık aynı şey değildir. Filozofların varlığı sistemli ve tutarlı bir şekilde açıklama çabalarına bağlı olarak ortaya çıkan eksiklik ve yanlışlıklar bu çabayı değersiz kılmaz.

2- Tefkîk Ekolü’nün bu yöndeki ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla ekol, düşüncedeki ihtilafları toplumsal ihtilaflarla bir saymış ve ihtilafa bütünüyle negatif bir anlam yüklemiştir. Ancak bu anlayışa katılmak bizce mümkün görünmemektedir. Çünkü ilimde ihtilafların olması

⁴⁹¹ İslâmî, *Ru’yâyî Khulûs*, 304-307.

⁴⁹² İslâmî, *Ru’yâyî Khulûs*, 307-312.

⁴⁹³ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 85-87.

negatif bir anlamda değil pozitif bir anlamdadır. Bir başka deyişle ihtilaflar olmasa ve insanların üzerinde ittifak ettiği tek bir doğru olsa orada düşünce değil, yalnızca inanç vardır. Bu bakımdan tarihsel olarak insanlığı günümüze taşıyan şey çoğu zaman düşüncedeki ihtilaflar olmuştur. Dolayısıyla ihtilaf, düşüncenin yapısıyla ilişkilidir ve dinamiktir. Bizce bu durum insanın hakikat yolunda daima aktif bir rol oynaması ile ilişkilidir ve bu anlamda değerlidir.

3- Tefkîk Ekolü'nün söyledikleri kabul edilecek olsa, ihtilafa bütünüyle olumsuz bir anlam yüklense ve felsefe de bu ihtilafa sebep olan bir ilim olsa bile, Mehdî Câmî'nin de ifade ettiği gibi⁴⁹⁴ Tefkîk Ekolü ortaya koyduğu düşüncelerle ihtilafı bitirememiş; aksine yeni bir ihtilafa sebep olmuştur. İhtilaflar Tefkîk'in kendi aralarındaki görüşlerinde de vardır. Örnek olarak yukarıda geçtiği üzere İsfahânî ile Hakîmî'nin beşerî ilimlere yaklaşımı gösterilebilir.

4- Tefkîk Ekolü'nün felsefe ile ya da herhangi beşerî bir ilimle hakikate ulaşamayacağı ve bu ilimlerle uğraşmanın boş bir çaba olduğu, vahyin bunları yok etmek için gönderildiği şeklindeki iddiası karşısında bizlere “teklifi” ne olmaktadır?

Bu sorunun cevabı Tefkîk düşüncesini savunan Kerîm Feyzâ Tebrîzî'den gelir. Onun ifadeleri şöyledir: “Şüphesiz eğer bir gün Tefkîk Ekolü düşüncesi yeryüzündeki bütün insanların ortak düşüncesi olursa, o gün insanlar artık çürümüş akideleri kenara bırakacak ve hakikatleri takip edeceklerdir. Bu düşünce onları kendi etrafında tavaf etmekten kurtaracaktır. Tefkîk'in bize verdiği mesaj, fer'i olanı asıl olan ile değiştirmemektir... Eğer bir kimse “Çağdaş dünyadaki pek çok problem, tarihteki ve toplumdaki eşitsizliğe zemin hazırlayan felsefelerin hakimiyeti sebebiyledir. Pek çok sapkınlıkların neticesinde insanın akıbeti yorgun, zahmetli ve gözü kapalı bir şekilde sınır tanımayan teknik ve teknolojinin kucağına atıldı.” derse boş bir söz söylememiş olur.”⁴⁹⁵

Bu cevap bize göre sorunlu görünmektedir. Çünkü özellikle ekolün kurucusu İsfahânî'nin düşünceleri baz alındığında, insanlığın geçmişten günümüze taşıdığı bütün bilgi birikimlerinin yok sayılması neticesinde, sadece Kur'ân, hadis ve “imamlar”ın haberlerine dayanarak insanların bütün problemlerine ve sorularına, bütün zaman ve zeminlerde çözüm getirebileceğimize ihtimal veriliyor mu? Sonucun hem olumsuz olduğu ve hem de pratikte imkânsız olduğu açık görünmektedir. Ayrıca Tefkîk Ekolü de bu iddiada bulunurken kendi kendini nakzeder bir biçimde insanlığın ortak malı olan yazıdan, sözcüklerden ve bilgi birikiminden yararlanmaktadır.

⁴⁹⁴ Mehdî Câmî, “Mekteb-i Tefkîk, Mekteb-i Telfik”, *Çeşm Endâze-i Endîşe* 90 (1394 1393), 116.

⁴⁹⁵ Kerîm Feyzâ Tebrîzî, “Ez Tefkîk tâ el-Hayât”, *Beyyinât* 39-40 (1382), 324.

Bu aşamadan sonra Tefkîk Ekolü'nün felsefe karşıtlığının ikinci boyutu olan çeşitli felsefi konuların eleştirisine geçeceğiz. Bu anlamda ilk olarak inceleme alanımızı oluşturan Tefkîk Ekolü'nün tercüme hareketlerine yönelik düşüncelerine değinmeye çalışacağız.

2. Tefkîk Ekolü'nün Tercüme Hareketlerine Yönelik Eleştirisi

Tefkîk Ekolü tercümelerin İslam dünyasına yapılan bir kötülük olduğunu iddia eder. Bu ekol tercümelerin yapılmasına vesile olan halifeleri eleştirdiği gibi tercüme edilen eserleri de İslam dünyasında ortaya çıkan ihtilafların bir sebebi olarak görür. Onların bu yöndeki görüşlerine geçmeden önce İslam dünyasındaki tercüme hareketlerine kısaca işaret etmeyi uygun bulmaktayız.

2.1. Tercüme Hareketlerine Kısa Bir Bakış

İslâm dünyasında ilmî ve kültürel faaliyetler bakımından tercüme hareketleri önemli bir olaydır. Çünkü tercümelerle pek çok kimsenin bilgiye ulaşma imkânı doğmuş ve buna bağlı olarak mevcut toplumda ilmî ve kültürel bir canlılık meydana gelmiştir.

Tercümelerin toplumdaki rolüne işaret eden Ülken, medeni gelişmişliklerin sürekliliğini sağlayan bütün uyanış devirlerinin tercümelerle başladığına dikkat çeker. Dolayısıyla Eski Yunanlılar, Uygurlar, İslâm milletleri, Rönesans milletleri ve Alman romantizmi yeni bir ivme kazanmada ve medeniyetlerini ileri bir boyuta taşımada tercümelerden ve yabancı kültürlerle karşılaşan derin ve içten reaksiyonlardan faydalanmışlardır.⁴⁹⁶

İslâm dünyası açısından da önemli olan bu reaksiyonlar İslâm fetihleriyle başlamıştır. Fetihlerle Müslümanların eline geçen eski kültür ve medeniyet havzaları, Müslümanların bunlarla doğrudan temas kurmalarının önünü açmıştır. Bu dönemde Yukarı Mezopotamya bölgesinde yaklaşık 50 medresede Yunan ilmi öğretilmiştir. Bunlardan öne çıkanlar; İskenderiye, Antakya, Nusaybin, Edessa/Urfa, Harran ve Cundişapur gibi medreselerdir. Müslümanlar bu medreseler vasıtasıyla Hint, Mısır, Babil, Fenike, Roma, Grek ve İran medeniyetlerinin ilimlerine ulaşma imkânı elde etmişlerdir.⁴⁹⁷

İslâm dünyasında felsefî etkinliğin başlamasının önemli gerekçelerinden biri olarak İbn Nedîm, Halife Me'mûn'un rüyasında Aristo ile sohbetini göstermiştir. Daha öncesinde Roma imparatoru ile yazışan Me'mûn, bu rüya üzerine ondan kitapları talep etmiş ve başlangıçta tereddüt eden imparator daha sonra Me'mûn'un bu isteğini kabul etmiştir.⁴⁹⁸

⁴⁹⁶ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Vakıf Matbaası, 1935), 18-19.

⁴⁹⁷ Mustafa Demirci, *Beytü'l-hikme* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 28-29.

⁴⁹⁸ Me'mûn'un rüyası şöyledir: "Sanki önümden içim heybetle doldu. Ona 'Sen kimsin?' dedim. O 'Aristoteles' dedi. Sevindim. 'Ey hâkim sana bir şeyler soracağım' dedim. O da 'Sor' dedi. Ben 'Güzel nedir?' dedim. O 'Akla güzel gelendir' dedi. 'Sonra nedir?' dedim. 'Şeriatla güzel olandır' dedi. 'Sonra nedir?' dedim. 'Cumhura güzel

Fakat çevirileri yalnızca rüya gibi bir sebebe bağlamak hata olur. Çünkü dışsal etkenlerle birlikte, çeşitli milletlere ev sahipliği yapan Abbâsî hilafetinin taşıdığı imparatorluk yapısının bir gereği ve tercümelemlerin başladığı döneme kadar olan İslâmî ilmin bir gelişmişliği tercümelere önemli bir gerekçe olarak gösterilebilir.⁴⁹⁹

Abbâsî halifesi Me'mun'un (786-833) 830 yılında Bağdat'ta kurduğu Beytül-hikme, sistematik çeviri faaliyetlerinin merkezi haline gelmiştir. İslam ilim merkezlerinden biri olan Bağdat, Antik Yunan'ın bilimsel-felsefî mirasını özümsemiş, bu mirası Asya'nın birikimiyle harmanlamış ve tarihte ilk defa bilimi dünyevileştirmiştir.⁵⁰⁰

Gutas, İslâm döneminde felsefî geleneğin oluşumunu iki aşamada görür. İlki sekizinci yüzyılın ortalarından Kindî'nin ortaya çıktığı döneme kadardır. Fakat bu dönemde her ne kadar bazı Grek, Süryani ve Fars dünyasından eserler ve mantık çalışmaları Arapçaya kazandırılrsa da bunlar daha çok kelimî endişelerle felsefî olmayan amaçlara hizmet ederler. Kindî ile başlayan ikinci devre ise teolojik ve diğer endişelerden bağımsız biçimde doğrudan felsefenin bir disiplin olarak Antik Yunan'dan sonra tekrar canlanmasını temsil eder.⁵⁰¹

Üçer ise Gutas'tan farklı olarak bu devredeki çeviri faaliyetlerini beş dönemde ele alır. Birincisi, Emevî dönemindeki idari ihtiyaçlardan doğan çevirilerdir. İkincisi, Abbâsî halifesi Mansûr (754-775) döneminde başlayıp, Mehdî (775-785) ve Harunreşîd (786-809) dönemine kadar yapılan çevirilerdir. Üçüncüsü, Abbâsî halifesi Me'mun (813-833)'un desteklediği ve Kindî çevresi etrafında gelişen çeviri faaliyetleridir. Dördüncüsü, Huneyn b. İshak (ö. 260/873), İshak b. Huneyn (ö. 298/910) ve bunlarla beraber olan mütercimlerin çevirileridir. Beşincisi ise Bağdat'taki Aristotelesçi okuldan Ebû Bişr Mettâ b. Yûnus ile Yahyâ b. Adî (ö. 364/ 974) etrafındaki mütercimlerin yaptığı çevirilerdir.⁵⁰²

Tercüme faaliyetlerine katılan bu kişi ve dönemlerden Emevîler döneminde çeşitli kimya kitapları ve divanların tercümelemleri yapılmış olmakla birlikte,⁵⁰³ özellikle Yunan felsefî literatürün İslâm dünyasına intikali, Abbâsî halifesi Mansûr'un Bağdat'ı 762'de inşa etmesiyle

gelenir' dedi. 'Sonra nedir?' dedim. 'Sonrası yok' dedi.' Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 788-790.

⁴⁹⁹ Halil İbrahim Uçar, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. Mehmed Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam, 2017), 72-73.

⁵⁰⁰ Ömer Faruk Erdem, "Din ve Medeniyet; Bilim ve Medeniyet, Felsefe ve Medeniyet; İslam Medeniyetinin Batı'ya Etkisi", *Medeniyet Tasavvuru ve Karatay Medresesi*, ed. Ömer Faruk Erdem (Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2018), 51.

⁵⁰¹ Dimitri Gutas, "Origins in Baghdad", *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. Robert Pasnau - van Dyke Christina (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 18.

⁵⁰² Uçar, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 73.

⁵⁰³ en-Nedîm, *el-Fihrist*, 786-788.

başlamış ve onuncu asrın sonuna kadar devam etmiştir. Bu dönemde Yunan felsefi literatürünün neredeyse tamamı Arap diline kazandırılmıştır.⁵⁰⁴

Tefkîk Ekolü, yapılan bu tercüme faaliyetlerini İslâm dünyasına bir ihanet olarak görür ve İslâm dünyasındaki ihtilafların sebebini bu tercümelere bağlar. Tefkîk Ekolü'nün tercümelere karşı çıkmasının temelinde iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi, halifelerin kötü niyetleri olarak adlandırılabilir ve bu siyasî boyutu oluşturur. İkincisi ise, tercümelemlerin İslâm dünyasına etkileri olarak adlandırılabilir ve bu da kültürel boyuttur.

2.2. Halifelerin Tercümelemlerdeki Maksatları

Tefkîk Ekolü'ne göre tercümelemler İslâm dünyasına yapılmış en büyük ihanetlerden biridir ve bu ihanetin baş mimarları Emevî ve Abbâsî halifeleridir. Bu anlamda tercümelemler daha çok siyasî bir anlam taşımakta ve halifeler, kendi iktidarlarını güçlendirmek ve halkı Ehl-i beyt'ten uzaklaştırmak için tercümelemlere sarılmışlardır.

Tefkîk Ekolü'nün tercümelemleri birtakım siyasî gerekçelere bağlaması, siyasî amaç bakımından Muhammed Âbid el-Câbirî'nin (ö. 2010) de üzerinde durduğu bir konudur. Câbirî, Me'mûn'un rüyası ile "Cibrîl Hadisi" olarak bilinen ve Cebrail'in Hz. Peygamber'e çeşitli sorular sorduğu metnin üslup ve tema yönündeki benzerliğine dikkat çeker. Rüyadaki amaç, tercümelemlere dinî bir nitelik kazandırmaktır. Rüyada Aristo bilgi kaynaklarını akıl, şeriat ve halk olarak üçle sınırlandırmıştır. Yani bunların dışındaki bilgi kaynakları reddedilmektedir. Buradaki hedef gnostisizm ve irfancılıktır. Abbâsî hilafetine karşı olan Maniheist gnostisizmi ile Şîî irfancılığı bu amaçla susturulmak istenmiştir.⁵⁰⁵

Fakat Câbirî'nin çevirilerin Şîî irfancılığını susturmak amacıyla yapıldığına yönelik düşüncelerinin Tefkîk Ekolü'nün iddiasıyla uyumlu olduğu söylenemez. Çünkü Tefkîk Ekolü aynı zamanda tasavvufa da karşıdır ve dinî ilimlere tasavvufun karıştırılmasını sert bir şekilde eleştirmiştir.⁵⁰⁶ Tefkîk Ekolü için çevirilerin hedefi ilmî bakımdan Ehl-i beyt ilimleri ve vahiy iken siyasî bakımdan hilafettir. Bir başka deyişle Tefkîk Ekolü'ne göre amaç, bu ilimleri susturmak ve onların haksız hilafetlerini güçlendirmektir. Onlar tercüme olayının büyüklüğünü şöyle ifade ederler: "İmam Rıza asrında ve ondan sonra, Sakîfe hadisesinden daha büyük bir hadise İslâm dünyasının başına gelmiştir ki Reşîd'in emriyle tercümelemlerin başlaması ve yaygınlaştırılmasıdır."⁵⁰⁷

⁵⁰⁴ Uçar, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", 73.

⁵⁰⁵ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 251-253.

⁵⁰⁶ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/45.

⁵⁰⁷ Tabâtabâî, "Nakd-i Mekteb-i Tefkîk der Âsâr-i İmam Humeynî (Kısmet-i Evvel)", 121.

Bu ekolün tercümeler konusundaki düşüncelerinde daha çok ön plana çıkan iki isim İsfahânî ile Hakîmî'dir. Birincisi ekolün kurucusu kabul edilirken, ikincisi ise ekolün günümüzdeki en önemli temsilcilerindendir. Ancak ifade etmek gerekir ki bu iki kuşak arasında tercümelerle ilgili belirgin bir farklılık göze çarpmaz. Her iki şahsiyet de bu konuda yaklaşık olarak benzer bir düşünceye sahiptirler.

Öncelikle İsfahânî'ye göre Me'mûn (ö. 813-833) çevirileri başlatan kişi değildir. Ondan önce çeviriler başlamıştır. Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî (ö. 190/805), *Kelîle ve Dimne* gibi pek çok eseri Farsçadan Arapçaya tercüme ettirmiştir. Yunan kitaplarını Arapçaya tercüme ettiren ilk kişi kimya kitaplarına ilgi duyan Hâlid b. Yezîd b. Muâviye (ö. 85/704)'dir.⁵⁰⁸

İsfahânî, tercüme hareketleri ile ilgili asla müspet bir sebep aramaz. Ona göre tercümelerin sebebini öğrenmek için ilk olarak halifelerin siyasetine bakmak lazımdır. Onun ifadeleri şöyledir: “Halifelerin siyasetini bilen bir kimse için felsefe tercümelerinin ve Yunan'dan alınan tasavvuf mezhebinin yayılmasının sebebi güneş gibi apaydınlık olur. Bu siyasetin amacı Ehl-i beyt ilimlerini mağlup etmek ve insanları onlardan uzaklaştırmaktır.”⁵⁰⁹

Onun bir diğer ifadesi şöyledir:

Felsefe tercümelerinden ve tasavvufun neşredilmesinden, dinî ilimlerin bunlarla karıştırılmasından ve bunların İslâm beldelerinde neşredilip yayılmasından sonra belalar şiddetlendi. Bu durum insanlar üzerine cehaletin galip gelmesine ve İslâm ilimleri ışığının sönmesine sebep oldu. Cahillik ile akıl ve onun hükümleri miras kaldı. Fitrî dine ek olarak fitrî aklîler ve ilahî hükümler ise değişti.⁵¹⁰

İsfahânî, beşerî ilimlerin (felsefe ve tasavvuf) ilk olarak Abbâsî halifeleri döneminde İslâm dünyasına girdiğini söyler. Ona göre bu girişin delili de halife mektebinin gerçekte Ehl-i Beyt Mektebi'nin karşısında olmasıdır. Bu yüzden onlar, mukaddes kimselerin rütbesini düşürme çabası içinde olmuşlardır. Ona göre halifelerin bu anlamda ilk adımı zâhirî halifeliği ve hükümranlılığı gasp etmeleridir. İkinci adımları ise bâtınî hilafeti yani peygamberin ve Kitab'ın verasetini gasp etmeye çalışmalarıdır. Bunun yolunu da ilahî ilimlerin karşısında beşerî ilimleri yaymak ve bu vesileyle insanları onlarla meşgul edip dikkatlerini “imamlar”dan başka yöne çevirmektir.⁵¹¹

İsfahânî, söz konusu ettiği halifelerin, mukaddes kimselerin rütbesini düşürme çabaları içinde olmalarına Me'mûn döneminde tertip edilen münazaraları örnek gösterir. Ona göre felsefe çevirileri sonucunda, Me'mûn'un huzurunda felsefe münazaraları tertip edilmiş ve bu

⁵⁰⁸ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 100.

⁵⁰⁹ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 98-99.

⁵¹⁰ İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, 472.

⁵¹¹ Hüseyin Müfid, “Berresî İslâmiyyet-i Felsefe ez Menzer-i Ayetullah Mirzâ Mehdi İsfahânî”, *Simat*, (1389), 37-38.

münazaraya Süleyman Mervezî ile “sekizinci imam” olan İmam Rızâ katılmıştır. Me’mûn bu münazara ile İmam Rızâ’nın ağzını kapamak istemiş ve fakat Mervezî çok ağır bir yenilgiye uğramıştır. Me’mûn da Mervezî’ye bunun üzerine serzenişte bulunmuştur.⁵¹²

Müsevî, İsfahânî’nin iddia ettiği “İmam Rızâ” ile münazara yapması için halifenin mütekellim ve filozoflardan oluşan meclisler tertip ettiği şeklindeki düşüncelerine tepki gösterir. Ona göre bu konuda tek bir muteber kaynak bile yoktur. Dolayısıyla bu, tarihi çarpıtmaktan ibarettir. Ona göre rivayetlerde geçen Süleyman Mervezî adlı kişi bütün kaynaklarda bir kelamcı olarak geçer ve felsefeyle bir ilgisi yoktur. İlk filozof Kindî’dir ve Kindî, “İmam Askerî” zamanında yaşamış olup ona bir mektupla soru sormuştur.⁵¹³

Hakîmî de İsfahânî gibi Emevî ve Abbâsî halifeleri hakkında çok müspet düşünmez. Ona göre Muaviye, Yezit, Müslim bin Ukbe, Amr bin As ve Harun Reşid gibi Emevî ve Abbâsî politikası içinde olan kimseler, din ve kıble ehli olan kimseleri kendi çıkarları için öldürdüler.⁵¹⁴ Hakîmî’ye göre onlar bu tür fiillerin dışında hâkim bir kültüre de ihtiyaç duydular. Fakat bu idareciler, Kur’ân ve “vâsîler”i bıraktıkları için yabancı bir kültüre sarıldılar. Bu yolda iki grup onlara yardım etmiştir. Birincisi “din satıcıları”, ikincisi ise ümmetin birliğini bozup yabancı bir kültürü İslâm’a sokmak isteyen “din düşmanları.”⁵¹⁵ Halifelerin bundaki amacı ise kendi hükümetlerini korumak ve halkın üzerine tasallut etmek için tercümelerle ihtilaf çıkarmaktı.⁵¹⁶

Hakîmî, başka bir eserinde tercümelerle ilgili şu ifadeleri kullanır:

Emevî ve Abbâsî siyasetçileri, bazı keşişler gibi İslâm dünyasının dışındaki kişilerle irtibat kurarak başka kültürleri İslâm dünyasına sokmak istediler ki ilim ve marifet arayan Müslümanların zihinlerini onlarla meşgul etsinler ve onları ihtilafa sevk etsinler. Böylece bir taraftan kendilerinin Kur’ân ilimleri konusundaki bilgisizlikleri ve bu ilimleri açıklamadaki yetersizlikleri açığa çıkmasın, diğer taraftan ümmet Kur’ân ilimleri konusunda marifet, sülûk ve ilme yönelmesin. Ayrıca “masum imamlar” Müslümanların ilmî terbiyeleri konusunda başarılı olmasınlar ve bu ilmî terbiye asla siyasî bir terbiyeye dönüşmesin.⁵¹⁷

Hakîmî, kendi görüşlerini temellendirmek için filozof Tabâtabâî’den de alıntı yapar: “Muasır hükümetler rehber imamlara, o hazretlerden uzak (belki de onların düşmanları) olduklarından, mümkün olan her cereyan ve yoldan, o hazretleri yok etmek için ve insanları onlara müracaat etmekten ve ilimlerinden faydalanmaktan uzak tutmak için istifade ettiler. Denilebilir ki “ilahîyat” tercümelerindeki amaç, Ehl-i beyt’in kapısını kapatmaktı.” Hakîmî’ye

⁵¹² İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 149.

⁵¹³ Muhammed Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 133-134, 259.

⁵¹⁴ Muhammed Rıza Hakîmî, *Nân ve Ketâb*, ed. Muhammed Kâzım Haydarî, Muhammed Esfendiyârî (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1386), 106-107.

⁵¹⁵ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 327.

⁵¹⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 324-325.

⁵¹⁷ Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 212-213.

göre bu itiraf önemli bir felsefeciden gelmiştir ve bu anlamda değerlidir. Ona göre İslâm kaynaklı olmayan bu felsefeler insanın nefesine reva gördüğü bir zulümdür.⁵¹⁸

Onun Tabâtabâî'den yaptığı bir diğer alıntı da şöyledir: “Zamanın bu devresinde önceki ilimler Arap diline tercüme edildi... ve yüzlerce kitap Yunan'dan, Rum'dan, Hint'ten, İran'dan ve Süryani'den Arap diline çevrildi...” Hakîmî, Tefkîk Ekolü ile Tabâtabâî'nin görüşlerinin bu noktada örtüşüğünü aktarır ve bu ifadelerle Tabâtabâî'nin kastetmek istediklerini sıralar. Öncelikle Abbâsîler, Ehl-i beyt'in kapısını kapamak ve onların ilimlerini yok etmek istediler. Onlar “İslâm düşmanları” ile ortak bir şekilde her şeyi tercüme ederek bütün İslâm dünyasındaki mevcut fırka ve görüşleri ortaya çıkardılar ve Kur'ân ilimlerini yıktılar ya da etkisizleştirdiler. Onlar bu hareketleriyle Kur'ân ehli arasında bugüne kadar süren bir fesat çıkardılar. Ayrıca Hakîmî'ye göre Tabâtabâî burada ısrarla belirtmektedir ki Kur'ân kendi kendine bağımsız bir tefekkür yöntemine sahiptir. Ancak Emevî ve Abbâsîler, insanların bu yolu öğrenmesine izin vermemişlerdir. Onlar bunun yerine gnosis, hermeneutik ve eksik olan Yunan mantığını yaymışlardır.⁵¹⁹

İslâmî, Hakîmî'nin Tabâtabâî hakkındaki bu iddiasına karşı çıkar ve sorar:

Eğer Tabâtabâî hayatta olsaydı ona sorardık, madem öyle neden siz halifelerin siyasetine yardım ettiniz ve ömrünüzü felsefeyi yaygınlaştırmak için harcadınız? Eğer bu iddia doğruysa ilk olarak bunun muhatabı Allâme'nin kendisi olmalıdır.⁵²⁰

İslâmî, Hakîmî'nin Tabâtabâî'ye yönelik hakikati çarpıtan ithamlarda bulunduğunu düşünür ve Tabâtabâî'nin her ne kadar hayatta olmasa da eserlerinin bunlara cevap verecek nitelikte olduğunu belirtir. Çünkü onun eserlerinden mantık ve felsefe ilimlerini savunduğu apaçık ortadadır. Ona göre Tabâtabâî'nin amacı hakikat idi. Hakikatin ise bir zalimde ya da başka bir millette olması bu hakikatten uzak durmak için bir gerekçe değildir.⁵²¹

Ayrıca ifade etmek gerekir ki Tabâtabâî'nin kendisi de İbn Rüşd'den sonra felsefenin Sünnî dünyada bitme noktasına geldiğini ancak Şîî dünyada Nasirüddîn Tûsî, Mîr Damad ve Molla Sadrâ gibi şahsiyetlerle felsefenin parlak dönemler yaşamaya devam ettiğini övgüyle aktarır.⁵²²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere Hakîmî, Tabâtabâî'den alıntı yaptıktan sonra halifelerin her şeyi tercüme ederek, İslâm dünyasındaki mevcut fırka ve görüşleri ortaya çıkardıklarını ve günümüze kadar Kur'ân ilimleriyle ilgili fesat çıkardıklarını iddia etmektedir.

⁵¹⁸ Hakîmî, *Merâm-i Câvidâne*, 124-125.

⁵¹⁹ Hakîmî, *Merâm-i Câvidâne*, 129-131.

⁵²⁰ Seyyid Hasan İslâmî, “Dîdgâh-i Allâme der Movrid-i Mekteb-i Tefkîk”, *Peyâm-i Câvidân* 3 (1383), 60.

⁵²¹ İslâmî, *Ru'yâyi Khulûs*, 213-218.

⁵²² Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Şîa der İslâm* (Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1378), 71-72.

Bu ise yalnızca bir iddia gibi görünmektedir. Çünkü mevcut fırkalar tercümelemlerle başladı demek, tercümelemlerden önce hiçbir fırka ve toplumsal ihtilafın olmadığı sonucunu doğurur. Fakat bu iddia tarihsel gerçeklerle uyuşmamaktadır.

İsfahânî ve Hakîmî'nin söylemlerine benzer düşünceleri İsfahânî'nin öğrencilerinden Şahrûdî de tekrar eder. O, Müslümanların metafizik ilmine büyük bir ilgi gösterdiğini ancak bu ilimden yoksun olan Abbâsî halifelerinin insanları yoldan çıkarmak, Allah'tan ve Ehl-i beyt'ten uzaklaştırmak için çabaladığını ve felsefe eserlerini tercüme ettiklerini söyler. Ona göre insanlar bu ilimle uğraştılar ve onları hakikate götürecek ilahî ilimlerden uzaklaştılar.⁵²³

Müsevî, onların bu görüşlerine tepki gösterir. Ona göre Tefkîk ehli, hiçbir delile dayanmadan ısrarla halifelerin Ehl-i beyt ilimlerini etkisizleştirmek için gayrimüslimlerle iş birliği yaparak eser çevirdiklerini iddia etmektedir. Fakat bu iddia yersizdir ve bununla felsefe düşmanlığı yapılmaktadır. Eğer gerçek böyle olsaydı öncelikle "imamlar"ın kendileri bu konuda Şiîleri uyarır ve ulemânın önde gelenleri gerekeni yapardı. O, bu durumun aksine "İmam Sâdık"ın Aristo'ya atıf yaptığını, başka bir yerde Eflatun'a hakîmlerin reisi dediğini ve onu reddetmediğini belirtir.⁵²⁴ Ayrıca o, "İmam Sâdık"ın öğrencisi Câbir bin Hayyân'ın çeşitli eserlerinde felsefeden alıntılar yaptığını ve "İmam Sâdık" sayesinde bu konulara aşina olduğunu övgüyle aktarır.⁵²⁵ Müsevî'nin görüşlerini destekleyici bir çaba da Muzafferî'den gelir. O da bu konudaki rivayetlerin bir ilim olarak felsefeyi hedef almadığını ve "masumlar"ın felsefenin önderlerini övgüyle yad ettiklerini belirtir. Bunun yanı sıra iddia konusu olan rivayetleri ele alıp inceler.⁵²⁶

Tekrar Müsevî'ye dönmek gerekirse o, Tefkîk Ekolü'nün felsefe tercümelemlerinin İslâm dünyasında Kur'ân ilimleri konusunda ihtilafa sebep olduğu şeklindeki iddialarının gerçek dışı olduğunu, çünkü İslâm dünyasında Hz. Peygamber ölür ölmez ihtilafların ortaya çıktığını ifade eder. O, Tefkîk Ekolü'ne sorar: Çeşitli ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan mezhepler İslâm dünyasını bölmedi, fakat felsefe tercümelemleri mi İslâm dünyasını böldü?⁵²⁷

Sonuç olarak bakıldığında Tefkîk ehlinin tercümelemler konusundaki halifelerin çabalarını ilmî bakımdan olumlu görmedikleri gibi bunu hem siyasî bir emeli gerçekleştirmek hem insanları Kur'ân ve dinden uzaklaştırmak ve hem de Müslümanlar arasında ihtilaf çıkarmak amacıyla olduğunu düşündükleri görülmektedir. Müsevî'nin de vurguladığı gibi ihtilaflar çeviri

⁵²³ Şahrûdî, *Târih-i Felsefe ve Tasavvuf*, 91-92.

⁵²⁴ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 125-127.

⁵²⁵ Musevî, "Mektebi ki Tovfik-i 'Tefkîk' Neyâft!", 256.

⁵²⁶ Hüseyin Muzafferî, "Muhalefet-i İmâmân-i Ma'sûm ve Ashâb-i İşân bâ Felsefe ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk", *Me'ârif-i Akli* 4 (1385), 71-78.

⁵²⁷ Musevî, "Mektebi ki Tovfik-i 'Tefkîk' Neyâft!", 261-262.

hareketiyle başlamadığı gibi çevirilerle de zirveye ulaşmadı. Çevirilerin henüz başlamadığı İslâm'ın daha ilk dönemlerinden itibaren toplumu bölen siyasî ya da düşünsel pek çok tartışma ve bölünme çöktan ortaya çıkmıştı. Ayrıca halifelerin yaptırdığı çeviri faaliyetlerinin hiçbir olumlu tarafını görmemek de haksızlık olarak değerlendirilebilir. Çünkü bunun altında siyasî birtakım emeller bile olsa, fiziksel ve kültürel açıdan sınırları gelişen İslâm toplumunun pek çok alanda altın çağını yaşadığı dönemler yine çeviri hareketlerinin başladığı dönem ve sonrasındaki düşünsel etkinliklere denk gelir. Bu anlamda Tefkîk Ekolü'nün çeviri hareketini yalnızca halifelerin kötü niyetine bağlaması, İslâm düşünce tarihinin derinliği ve değeri bakımından isabetsiz görünmektedir.

2.3. Kültürel Etki

Mekteb-i Tefkîk, tercüme hareketlerini halifelerin kötü niyetine ve siyasî çıkarına bağlamıştı. Onlar, tercüme edilen eserlerin Müslümanlar üzerindeki etkisini de olumsuz olarak görür ve İslâm dünyasında ortaya çıkan problemlerin ana sebebi olarak tercümelere işaret ederler. Bu bölümde Tefkîk Ekolü'nün tercümelere kültürel etkilerine dair düşüncelerine ve buna bağlı olarak ekolün tercümelere neden karşı çıktığına değineceğiz.

Tefkîk Ekolü'nün tercüme edilen eserlerin İslâm dünyasına zarar verdiğine dair en önemli delillerinden biri Meclisî'nin aktardığı halife Me'mûn'un Kıbrıs (Sicilya ve Rum versiyonları da var) krallarından birine elçi göndermesi ve ondan felsefe eserlerini istemesini anlatan bir rivayettir. Kral başlangıçta tereddüt etse de devlet büyüklerine danışması neticesinde bunların İslâm dünyasında fesat ve karışıklık çıkaracağını öğrenince bu emri kabul etmiştir.⁵²⁸ İsfahânî, *Târîhü'l-Ulûm-i Aklî der Temeddûn-i İslâmî* adlı eserden alıntıladdığı bu olayı şöyle aktarır:

Me'mûn hakkında denir ki o, Sicilya'daki bir Mesihî hükümdara bir elçi gönderdi ki oranın felsefe ve diğer ilimler hakkındaki meşhur kütüphanesini kendisine göndersin. Hâkim, o eserlere olan ilgisinden dolayı onları göndermede tereddüt etti. Fakat diğer yandan Me'mûn'un kuvvet ve heybetinden korktu ve bu sebepten devlet büyüklerini topladı, onları durumdan haberdar etti. Ruhanilerin büyüğü söz aldı ve dedi: Bu kitapları Me'mûn'a gönder. Zira Tanrı'ya yemin ederim hiçbir millet yoktur ki bu ilimleri alıp fesada ve ihtilafa uğramasın.⁵²⁹

Rivayetten de anlaşıldığı üzere halifelerin kötü niyetleri dışında, felsefe ilimleri de doğası itibariyle kötü kabul edilmekte ve gönderildiği toplumda fesat ve ihtilafa sebep olduğu söylenmektedir. Ancak rivayette geçen felsefî eserleri Me'mûn talep edince, ruhanilerin büyüğünün bu eserlerin ihtilafa ve fesada sebep olacağını söylemesi ilginçtir. Eğer gerçekten

⁵²⁸ Muhammed Bâkır Meclisî, *Buhâru'l-Envâr*, thk. Seyyid İbrâhim El-Miyâncî - Muhammed Bâkır El-Behbûdî (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1983), 57/198.

⁵²⁹ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 120.

bir ihtilafa sebep ise ruhaninin kendi ülkesinin kralını o güne kadar uyarmaması makul görünmemektedir.

İsfahânî doğası itibariyle kötü kabul ettiği bu ilimlerin, halifeler tarafından vahyî ilimleri unutturmak ve onların kendi siyasî iradesini sağlamlaştırmak amacıyla bir alternatif olarak sunulduğunu düşünür. Ona göre Muaviye, Beni Haşim'in kültürel siyasetine zıt bir siyaset getirmiş ve taraftarları arasında İslâm kültürüne karşı olanlar da bulunmuştur. Daha sonra Muaviye, bu kültürel siyaseti uygulamada Mesihî bilginleri İslâm kültürüne sokmuş ve zihinleri onlara davet etmiştir. İsfahânî'ye göre halife, Dımeşk'i Medine'nin karşısına kültür merkezi haline getirmiş ve böylece insanlar Medine ve Kûfe'de Ali'nin evinde Kur'ân ve hadis ilmi için toplanmasınlar ya da en azından Dımeşk bunlara karşı bir ilim merkezi haline gelsin diye çabalamıştır.⁵³⁰

İsfahânî, tercüme hareketinin İslâm kültürüne olumsuz etkisinin büyüklüğü konusunda benzer bir örnek olmadığını düşünür. Ona göre bu olay İslâm dünyasında kültürel anlamda bir dönüm noktası olmuş ve Müslümanlar bundan sonra asla eskisi gibi olamamışlardır. O, bu olayın yıkıcı derecede büyük etkilerini ortaya koymak için *Târîhü'l-Felsefe der Cihân-i İslâmî* adlı eserinden alıntı yapar. Buna göre;

İslâm dünyasındaki tercüme hareketlerinin öyle etkisi olmuştur ki dünyada bir benzeri daha görülmemiştir. İslâm dünyası; Süryaniler, Harranlılar ve Sabiler vasıtasıyla “eski ilimler”e aşina olmuşlardır. Bu ilimler bütün alanlarda olduğu gibi din alanında da derin bir etkiye sebep olmuştur. Müslümanlar bundan sonra ne ile karşılaşılırsa akıl ile değerlendirmişler ve farklılıklar ortaya çıkmıştır. Kendi iddialarını ispatlamak, rakiplerinin delillerini çürütmek için felsefe mekteplerine ve mantık istidlâllerine aşina olmak zorunda kalmışlardır. Bu durumun ilk neticesi onların ilk fitrattan ve sade imandan çıkmaları olmuştur. Pek çoğu önceden sorgulamadan kabul ettikleri ilkelerde tereddüt etmişler ve tartışmalar birinci sırada yer almıştır. Sonuç olarak din konularında aklı ön planda tutmak ilhada, zındıklığa, nübüvveti ve mucizeleri inkâra yol açmıştır.⁵³¹

Dolayısıyla İsfahânî'ye göre Müslümanlar çevirilerle artık her şeyi akılla değerlendirmişler ve özellikle itikadla ilgili konuların akılla değerlendirilmesi ilhada ve zındıklığa sebep olmuştur. Ancak her ne kadar ilerleyen bölümlerde ele alacak olsak da burada ifade etmek gerekir ki İsfahânî'nin söz konusu ettiği bu akıl, felsefî düşüncenin kabul ettiği nazarî akıldır. Bir başka deyişle o, Kur'ân akli ile filozofların bahsettiği akli aynı kabul etmez. Dolayısıyla ilhad ve zındıklık gibi durumlar beşerî aklın vahiyde kullanılması ile ilgilidir.

İsfahânî'nin, tercümelerin İslâm kültürüne ve vahiy ilimlerine olumsuz etkileri olduğuna dair düşüncesini etkileyen unsurlardan biri de Şîî fakih, ulemâ ve muhaddislerinin bu ilimlere

⁵³⁰ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 118-119.

⁵³¹ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 120-121.

karşı çıkmasıdır. Ona göre bu kimseler herkesten çok ilahî ilimlere aşinadırlar ve onların beşerî ilimlere karşı çıkması, beşerî ilimlerin ilahî ilimlerle çatıştığının bir göstergesi olmalıdır. Din bilginleri, beşerî ilimlere karşı dinî ilimleri korumaya kalkışmışlar; bunlardan hiçbiri felsefe ve tasavvufa meylenmemiştir. İsfahânî'ye göre bu din bilginleri kitaplarında, sözlerinde ve fiillerinde beşerî ilimlerin söylemlerinden uzak durmuşlar; âlemin kıdemi, cismanî haşri inkâr ve vahdet-i vücûd gibi fikirleri savunan arif ve filozofları tekfir etmişlerdir.⁵³²

O, fakihlerin yalnızca çevirilere karşı çıkmadıklarını aynı zamanda İslâm dünyasına yapılan “bu kötülüğü” defetmede de aktif bir rol üstlendiğini belirtir. Ona göre halifeler eliyle yapılan tercümeler, vahyî ilimler ile Yunan ve diğer milletlerin ilimlerinin iç içe girmesine sebep olmuştur. Böylece her türlü şüphe, vehim ve zulmet İslâm itikadına ve “nurânî hükümler”ine dâhil olmuştur. Fakat dinin korunmasında ve yabancı kültürlerin ayıklanmasında “imamiye fakihleri”nin önemli bir rolü olmuştur.⁵³³

Müctebâ Kazvînî de İsfahânî'ye benzer şekilde halifeleri tercümeler konusunda masum kabul etmez. Ona göre tercümelerle insanlar “masum imamları” takip etmeyi bıraktılar ve felsefeyi Kur’ân’a mutabık kılarak çeşitli mezheplerin çıkmasına sebep oldular. Kazvînî'nin ifadeleri şöyledir:

Yunan felsefesi halifeler devrinde tercüme edildi ve Kur’ân’ı takip eden mütekellimler imamları takip etmediler. İstediler ki felsefe konularını Kur’ân’a mutabık kılsınlar ve böylece Eş’arî ve Mu’tezilî olarak iki fırkaya ayrıldılar. Bunlar hakikat, sırlar ve ilm-i keşf makamlarının Kur’ân hakikatleri ile olduğunu iddia ediyorlardı ve kendilerini imamları takip etmeye muhtaç görmüyorlardı.⁵³⁴

Günümüz Tefkîçilerinden olan Hakîmî'den de benzer ifadeler duyarız. Hakîmî, hangi millet olursa olsun doğru bir bilgi varsa onun alınması gerektiğini söyler. Fakat o; Yunan felsefesinin, Hint ve Gnosis mistisizminin İslâm dünyasına girmesinin ve İslâm ibadethanelerinde yayılmasının böyle bir hareket olmadığını düşünür. Ona göre bu hareket kutsal, Kur’ânî ve “imamlar”ın ilmine karşı bazı halifeler tarafından ve bazı İslâm’a inanmayanlar tarafından yapılmış siyasî ve kültürel bir saldırıdır. Muaviye, Hz. Ali'nin ilmini yok etmek için Mesihîleri İslâm âlemine sokmuş ve Dımeşk'i Medine ve Kûfe'ye karşı kültürel merkez haline getirmiştir.⁵³⁵

Hakîmî, Emevî ve Abbâsî hilafetlerinin amacının yalnızca Hz. Ali'nin ilmini yok etmek için değil; aynı zamanda Kur’ân’a yabancı kültürü sokmak ve bunu yaymak için de çabaladığını

⁵³² İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 259-260.

⁵³³ Miyâncî, “Mekteb-i Tefkîk - İrfân Kur’ân Burhân”, 274.

⁵³⁴ Firdovsî, *Müteellih-i Kur’ânî Şeyh Müctebâ Kazvînî*, 259.

⁵³⁵ Muhammedrezâ Hakîmî, “Akl Khod Bünyâd-i Dînî”, *Bâztâb-i Endîşe* 21 (1380), 12.

iddia eder. Ona göre Bizans ilahiyatı ve Hristiyanlığın tartışmalı kelimeleri, başta Muaviye eliyle ve daha sonra Abbâsî halifelerinin çeşitli mekteplerden ve görüşlerden tercüme ettiği kitaplarla Müslümanların zihinlerine konuldu ve ihtilaflar oluşturuldu. Daha sonra bu fikirlerle amel edildi. Kur'ân ise ilmî ve tecrübî bir kitaptan yalnızca “zihinsel” bir kitaba dönüştürüldü.⁵³⁶

Hakîmî'nin çeviri hareketleri konusunda menfî bir tutum sergilemesinin bir sebebi de çeviriler yapılırken halifelerin hiçbir şekilde ne çeviriler hakkında ne de çevrilen metinlerin içeriği konusunda “masum imamlar” a danışmamasıdır. Ona göre hiçbir siyasî irade, kültürel olarak topluma nüfuz etmediği sürece hâkimiyet kuramaz. Kur'ân adalete davet ederken Emevî ve Abbâsî sultanları “zulmü” yaydılar. Eğer insanlara doğru düşünceler verilmezse onların yerini yalanlar alır. Nasıl ki insan bedeni besine ihtiyaç duyar, toplumun ruhu da besine ihtiyaç duyar. “Sultacılar” da toplumun ruhunu doğru besinle beslemedikleri için yalan besinleri topluma verdiler.⁵³⁷

Hakîmî, halifelerin “masumlar” a danışmamasının sebebini, “masumlar” ın bütün izlerini silmek istemelerinde arar. Çünkü o, halifelerin Yahudi ve Hristiyanların yardımıyla “Masum İmamlar” ın siyasî iradesini yok ettikten sonra kültürel iradesini de yok etmek için harekete geçtiklerini iddia eder. Ona göre Abbâsîler, Kur'ân ilminin temsilcisi olan “imamlar” ın görüşlerini yabancı felsefe ile değiştirdiler. Daha sonra Hz. Peygamber'in ilmini ve özgür düşünceli kimseleri etkisizleştirerek kendi hakimiyetlerini sağlamlaştırdılar.⁵³⁸

Müsevî, Hakîmî'nin Hz. Peygamber'in felsefe tercümelerini emretmemesi ve “masumlar” ın tercümelerde onlara yardım etmemesi şeklindeki düşüncelerine itiraz eder. Ona göre Hz. Peygamber ilme teşvik konusunda “İlim Çin'de de olsa onu alınız.” buyurmuştur. Fakat Hz. Peygamber, genel olarak ilme teşvik etmiş ve özel olarak hiçbir ilim için tercüme emri vermemiştir. Ayrıca ona göre “masumlar” ın tercümelere yardım etmediği ve hatta muhalif olduğu iddiası senetsiz bir iddiadır ve sahibine de ispatlamak düşer.⁵³⁹

Günümüz Tefkîkçilerinden Câfer Seydân da tercümelerin olumsuz etkilerine değinir. Ona göre tercüme hareketleriyle Ehl-i beyt ilimleri tamamıyla inzivaya çekilmiş ve beşerî ilimler yayılma imkânı bulmuştur. Bu durum İslâm dünyasında ilmî anlamda büyük bir çatlaklığa sebep olmuştur.⁵⁴⁰

⁵³⁶ Hakîmî, *Merâm-i Câvidâne*, 85.

⁵³⁷ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 324-326.

⁵³⁸ Hakîmî, *Merâm-i Câvidâne*, 123-124.

⁵³⁹ Muhammed Musevî, “Mektebi ki Tovfik-i ‘Tefkîk’ Neyâft!”, 255-256, 124-125.

⁵⁴⁰ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/466.

Tefkîk ehlinin tercümelerin etkileri konusundaki düşüncelerini genel olarak birkaç madde hâlinde aktarmak mümkündür.

1- Tercümelerle birlikte peygambere ve Ehl-i beyt'e ihtiyaç duyulmaması ve filozofların "imamlar"la münazaraya girmesi.

2- Şiîler nezdinde Ehl-i beyt ilimlerini küçük düşürme, "imamlar"ın sözlerini tevil etme ve onları Yunan ilimleri ile uyumlu hale getirme.

3- "İmamlar"ın sözlerinin anlamlarını öğrenmenin Yunan felsefesini öğrenmeye bağlanması.

4- İnsanlar üzerine cehaletin galip gelmesi.

5- Akıl ve onun hükümleri konusunda cahillik.

6- "İslâm nuru"nun unutulması.

7- Ulemânın Yunan ilimlerine tutunması ve Kur'ân ilimlerinin çoğu konusunda şüpheye düşmesi.

8- Kur'ân ilimlerinin ve vahyî öğretilerin sırrını anlamadan uzak durmak ve dini metinlerde akla ve şeriata aykırı tevillere başvurmak.

9- Fıtrat dilini unutmak ve onun yerine ıstılah dilini koymak.⁵⁴¹

Muzafferi, bu iddialara karşı çıkar ve bunları tek tek maddeler hâlinde reddeder. Onun bu iddialara yönelik cevaplarına kısaca değinmek gerekirse öncelikle o, halifelerin olumsuz davranışlarına rağmen ilme olan katkılarını görmezden gelmemek gerektiğini söyler. "Halifelerin kötü niyetleri" tercümelerin aslını beğenmemeyi gerektirmez. Çünkü Kur'ân'dan bile kötü bir şekilde istifade edilebilir. Ona göre felsefe, Allah'ı bilme, O'nun kelamını tanıma, doğruyu yanlıştan, hakkı bâtıldan ayırma konusunda insana yardımcı olur. Tercümelerle Kur'ân ışığının söndüğü ve insanlara cehaletin hâkim olduğu iddiası da gerçeği yansıtmaz. Çünkü tercümelerle İslâm dünyası büyük gelişmeler kaydetmiştir. Ayrıca fıtrat dilinin yerini ıstılahî dilin aldığı iddia etmek, bir kimse ne kadar cahil ise ayet ve rivayetleri anlamada ulemâ ve bilginlerden o kadar iyidir anlamına gelir.⁵⁴²

Sonuç olarak bakıldığında Tefkîk ehlinin felsefe tercümelerinde siyasî bakımdan müspet bir sebep ve kültürel bakımdan da müspet bir sonuç beklemedikleri görülmektedir. Ayrıca onlar ikna edici dayanaklar sunmadan İslâm dünyasındaki her türlü olumsuzluk ve ayrışmayı da felsefe tercümelerine bağlamışlardır. Halifeler öncelikle siyasî geleceklerini düşünseler bile

⁵⁴¹ Hüseyin Muzafferi, "Müerrifi 'Mekteb-i Tefkîk' ve Nakd-i Nigâh-i İ'n Mekteb be Tercüme-i Felsefe ez Yunan be Arabî", *Me'ârif-i Aklî* 4 (1384), 94-95.

⁵⁴² Muzafferi, "Müerrifi 'Mekteb-i Tefkîk' ve Nakd-i Nigâh-i İ'n Mekteb be Tercüme-i Felsefe ez Yunan be Arabî", 95-103.

onların ilme olan ilgilerini ve çabalarını tamamen yok saymak ve tercümelere de etkisiyle İslâm dünyasının altın çağını yaşamasını görmezden gelmek, İslâm düşüncesine ve bu düşüncenin gelişmesini sağlayan İslâm ulemâsına haksızlık gibi görünmektedir. Bunların dışında özellikle her türlü fırka, ayrışma ve çatışmayı yalnızca tercümelere bağlamak, bunlar üzerinden felsefeyi yargılamak ve felsefeyi doğası itibarıyla kötü kabul etmek, kabul edilmesi zor bir yaklaşım gibi görünmektedir. Çünkü bir ilim bütünüyle kötü olmadığı gibi bütünüyle iyiliğin temsilcisi de olamaz.

Bu aşamadan sonra Tefkîk ehlinin bir diğer eleştiri konusu olan din-felsefe ilişkisine değineceğiz.

3. Tefkîk Ekolü'nün Din-Felsefe İlişkisine Yönelik Eleştirisi

Din-felsefe ilişkisi temelde aklın vahiy karşısındaki konumu üzerinden ele alınan bir mesele olarak görülebilir. Bu bakımdan din-felsefe ilişkisinin meşru olduğunu savunanlar için akıl, hakikate ulaşma noktasında vahiyden yöntem olarak farklı olsa da konu ve amaç bakımından aynıdır.

3.1. Din-Felsefe İlişkisine Kısa bir Bakış

Akıl-vahiy uzlaşısı bağlamında ele alınan din-felsefe ilişkisinin kökleri, İslâm öncesine dayanan uzun bir geçmişe sahiptir. Bu anlamda akla ilk gelenlerden biri Yahudi düşünür Philon'dur (m.ö. 25-m.s. 50). Philon, Tevrat'ı sembolik bir kitap olarak kabul etmiş ve dinî hakikatleri ifade etmede felsefeden yararlanmıştı. O, Tevrat'ı Platon felsefesine göre yorumlamış ve bu felsefe ile Yahudi dinini uzlaştırmaya çalışmıştır.⁵⁴³

Philon'un Tevrat'a yüklediği bu anlamın İslâm dünyasındaki bir benzerini 10. asırda ortaya çıkan İhvân-ı Safâ hareketinde görmek mümkündür. Bu grup vahiy ile felsefeyi birleştirip ayetlerin görünenin ötesinde görünmeyen bazı anlamlara dalalet ettiğini iddia etmiştir. Onlara göre cehaletle kirlenen dini temizlemenin yolu felsefedir. Dinde kemal yalnızca Yunan felsefesi ile Arap dininin uzlaşısı neticesinde elde edilebilir.⁵⁴⁴

Hristiyan kilise babası Thomas Aquinas (ö. 1274) ise Philon'dan farklı olarak daha çok Aristo'nun varlık anlayışı üzerinden bir din-felsefe ilişkisi tasavvur etmiştir. Fakat Aristo'da Tanrı varlığın bir konusu iken, Thomas ise Tanrı'yı varlığın öznesi hâline getirmiştir. Bu bakımdan o, teolojik felsefesini Aristo'nun metafiziğinden ilhamla bir bilim olarak ortaya koymaya çalışmıştır. Fakat o, bilgi kaynağı bakımından felsefeden ziyade “kutsal yazıları”

⁵⁴³ Bayram Dalkılıç, “İskenderiye’li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefi Yöntemi”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 77.

⁵⁴⁴ İsmail Taş, *İhvân-ı Safâ'da Felsefe Din Münasebeti* (Konya: Palet Yayınları, 2012), 144-145.

temel alır. Onun düşüncesinde kutsal yazılar da inceleme konusudur. İncelemelerden çıkarılan bilgi ve neticeler bağlamında ise çeşitli fikirler öne sürülür. Özetle onun temel hedefi, varlık olarak Tanrı konusunu aydınlatmaktır. Dolayısıyla felsefe ve vahyi esas alan teoloji için ortak konu olan Tanrı, onun din-felsefe özdeşleştirmesinin gerekçesidir.⁵⁴⁵

Din-felsefe ilişkisini savunanların İslâm dünyasındaki en önemli temsilcileri kuşkusuz İslâm filozoflarıdır. Fakat her ne kadar İslâm filozofları İhvân-ı Safâ gibi Yunan felsefesi ile Arap dini uzlaşısına girişmeseler de onlar nazarında da felsefe, dini anlamanın ve hakikate ulaşmanın önemli bir aracıdır. Bu bağlamda öne çıkan isimlerin başında Kindî gelir. Kindî için hikmet bir bölgeyle sınırlandırılmayan insanların ortak malıdır. Bu yüzden o, başta Antik Yunanlılar olmak üzere hakikati elde etmek için çabalayanlara şükran borçlu olduğunu ifade eder. Ona göre insan sanatlarının en değerlisi, sebeplerin sebebi olan Allah hakkında bilgi veren felsefedir.⁵⁴⁶ Fakat insan çabasıyla elde edilen felsefe bu denli önemli olmasına rağmen konum olarak vahyin altındadır. Ancak felsefe vahye göre ikincil konumda olsa da vahiyle çelişik değildir. Vahiy ile gelen bilgiler aklın verilerinde de mevcuttur.⁵⁴⁷

Fakat İslâm filozofları nazarında bütün felsefeler hikmet olarak adlandırılmaz. Yalnızca varlığın hakikî sebeplerini araştıran metafizik, hikmet olarak kabul edilir. Örneğin, Fârâbî insanın hikmete sahip olmasını, felsefenin bir bölümü olan metafizik bilgiyi elde etmeye bağlar. Bu bilgi varlığın her yönüyle araştırılması, bütün sebeplerinin ortaya konulması ve böylece bilmede ulaşılabilecek en son merhaleye kadar gidilmesidir.⁵⁴⁸ Ona göre her ne kadar felsefe dinden zaman bakımından önce olsa da hakikatler birbiriyle çelişmediğinden felsefe ile din, ortak amaç olan insanların mutluluğu için çabalar.⁵⁴⁹

Dolayısıyla hem metafizikte hem de dinde amaç insanların mutluluğudur. Bu amaca ulaşma imkânı ise sebeplerin sebebi olan Allah'ı bilmekle elde edilir. İbn Sînâ bütün varlığın kendisine dayandığı gerçek sebebin Allah olduğunu ifade eder. Bu gerçek sebep hakkındaki bilgi hikmet olarak kabul edilir. Bu bakımdan hikmet “En üstün bilinen hakkındaki en üstün bilgi”, “En doğru ve en sağlam bilgi”, “Bütün varlıkların ilk sebebinin bilgisi” olarak

⁵⁴⁵ Süleyman Dönmez, *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi* (Ankara: Karahan Kitabevi, 2004), 44-53.

⁵⁴⁶ Kindî, “İlk Feksefe Üzerine”, çev. Mahmut Kaya, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 139-141.

⁵⁴⁷ Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, çev. Mahmud Kaya, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 229, 268-269.

⁵⁴⁸ Fârâbî, *Kîtâbu'l-burhân*, çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 106.

⁵⁴⁹ Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, 93-94.

adlandırılır. Bu ilim sayesinde Allah hakkında sağlam bilgi sahibi oluruz ve varlıkları bütün yönleriyle bilebiliriz.⁵⁵⁰

Peki bu hakikî ilmi nereden elde edebiliriz? İslâm filozoflarına göre tek bir topluluğun bütün hakikatlere sahip olması imkân dâhilinde değildir. Bu yüzden İbn Rüşd geçmiş milletlerden hakikat için yardım almanın gerekliliğini vurgular. Çünkü bir toplumun tek başına hakikatin taşıyıcısı ve temsilcisi olması imkânsızdır. Onun nazarında da hakikatin ifadesi olan hikmet sebepler ilmidir. Fakat eşyanın değil, gaip olan sebepler hakkındaki bilgi hikmet olarak kabul edilir. Ayrıca insanlar da anlama kapasitesine göre çeşitlidirler. Kur’ân’da “*Rabbinin yoluna hikmet ve güzel öğütü davet et. Ve onlarla en güzel şekilde tartış*” (Nahl, 16: 125) ayette geçen “hikmet” için gerçek felsefe, “güzel öğüt” için hatabî delil ve “en güzel şekilde tartış” ifadesi için de cedelî delil işaret edilirken insanların bu çeşitliliği göz önünde bulundurulur.⁵⁵¹

İbn Rüşd’ün ayetteki hikmeti felsefe olarak yorumlamasından da anlaşıldığı gibi din-felsefe ilişkisi konusunda o, diğer filozoflar gibi felsefeyi felsefe ile savunma yoluna gitmez. Bu savunu için fikhî tercih eder ve dinde bunun gerekli olduğu sonucunu çıkarır. Dolayısıyla onun düşüncesinde din ile felsefe arasında bir uyum çabası yoktur. O zaten süt kardeş olan iki ilmin arasını başkalarının bozduğunu ortaya koymakla yetinir.⁵⁵²

İbn Rüşd’ün insanların anlama kapasitesine göre sınıflandırılmasına yönelik yaklaşımı, Sühreverdî’nin felsefesinde filozofların da kendi içinde bir sınıflandırmaya tâbi olması şeklinde farklı bir boyut kazanır. Bir başka deyişle her filozofun hakikate ulaşma imkânı yoktur. Çünkü felsefe bahsî ve zevkî olarak ikiye ayrılır. Bahsî felsefe yalnızca akla dayanırken, zevkî felsefe ise müşahedeye dayanır. Bu anlayışta Sühreverdî filozofları da üç kısma ayırarak en üstün filozof olarak bahsî ve zevkî felsefede derinleşmiş olan kimseleri kasteder.⁵⁵³ Ona göre hem hikmet hem de hikmet öğreticileri bütün zamanlarda mevcuttu ve mevcut olmaya da devam edecektir. Fakat her dönemdeki hakîmler arasındaki fark, kullandıkları dilin kapalılığına bağlı olarak değişir. Yoksa hikmetin kendisi değişmez.⁵⁵⁴

Filozofları kısımlara ayıran ve en üstün filozof olarak bahsî ve zevkî felsefede derinleşmiş olanları kabul eden bu anlayış, İslâm felsefesinin ilerleyen dönemlerinde farklı bir boyuta evrilmiş ve tamamen sentezci bir yaklaşımla “aşkın hikmet” anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu

⁵⁵⁰ İbn Sînâ, *Kitâbu’ş-şifâ*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 1/14-16.

⁵⁵¹ İbn Rüşd, *Faslu’l-makal el-Keşfan Minhâci’l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 78-79,83-84, 145, 247.

⁵⁵² İbn Rüşd, *Faslu’l-Makâl*, 59-60.

⁵⁵³ Tahir Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 13-14.

⁵⁵⁴ Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 27.

anlayış geçmişteki din, tasavvuf ve felsefe düşüncesini birleştiren ve bunların üzerinde yeni bir düşünsel boyut olarak aşkın hikmeti tasavvur eden bir yaklaşım biçimidir. Molla Sadrâ'nın (ö. 1640) temsilcisi olduğu bu yaklaşımda üç ilke öne çıkar. İlki aklî sezgi ya da aydınlanma, ikincisi akıl ve rasyonel çıkarım, üçüncüsü de vahiydir. Onun düşüncesinin temelinde bu üçünün sentezi vardır. Bu sentezdeki amaç; tasavvuf, İsrâk okulu, rasyonel çıkarım ve dinî bilgiyle insanın sahip olduğu ilimleri tek bir hakikatin ifadesi olarak birbiriyle uyumlu kılmaktır.⁵⁵⁵

İslâm filozoflarının ortaya koydukları bu düşüncelerin temel iddiası, beşerî çabaların ilahî vahyin hakikatleri ile aynı amacı paylaştığı ve insanı hakikate ulaştırdığı esasına dayanır. Bu bakımdan din ile felsefe arasında çatışma değil mutlak bir uyum tasavvur edilir. Fakat filozofların bu anlayışının istisnalarından biri olarak Sicistânî (ö. 985) kabul edilebilir. Sicistânî, din ile felsefenin kaynak bakımından ayrı olduğunu düşünür. Ona göre insanın ortaya koyduğu felsefe ile kaynağı Allah olan ve insanların sorumlulukları ile beraber birlik ve bütünlüğünü sağlamayı amaç edinen din aynı olamaz. Yani bu ikisi zıt olmasalar da bütünüyle birbirine de indirgenemezler. Bu ikisi amaç bakımından da farklıdır. Felsefe âlem hakkında düşünmeyi ve tefekkürü amaçlarken, din ise insanı Allah'a yaklaştırma amacı içindedir. Ancak buna rağmen âlem hakkındaki bilgi dindarlığı canlı tutabilir.⁵⁵⁶

Dolayısıyla İslâm filozofları genel olarak akıl-vahiy bağlamında felsefeyi ve özellikle onun bir kolu olan metafiziği dinî hakikatlerle uyumlu kabul ederler ve din-felsefe ilişkisini gerekli görürler.

3.2. Tefkîk Ekolü'nde Din-Felsefe İlişkisi

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü temel iddiası bakımından din-felsefe ilişkisini tamamıyla reddeden bir anlayışa sahiptir. Bu ekolün ortaya koyduğu bütün düşünceler gerçekte din-felsefe ilişkisinin ayrılığının farklı birer boyutunu yansıtır. Çünkü bu ekole göre kategorik olarak vahiy ürünü olan bilgi ile beşer ürünü olan bilgi arasında mutlak bir tezatlık vardır ve bunların birbirine indirgenmesi imkânsızdır. Bu bakımdan önceki bölümlerde ele alınan konular ve bundan sonra ele alınacak her konu, bu ilişkinin olmaması gerektiği esasına dayanır. Fakat bunun yanında onların doğrudan din-felsefe ilişkisine dair düşüncelerine de yer vermeyi gerekli gördüğümüzden, bu konuyu ayrı bir başlık altında ele almayı uygun gördük.

Tefkîk Ekolü, beşerî ilimler ile ilahî ilimler arasında kaynak ve yöntem olarak farklılık olduğunu düşünür. Bu ekole göre beşerî ilimlerin kaynağı hatasız olmayan "istilahî akıl"dır. Bu

⁵⁵⁵ Nasr, *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*, 34-35, 112.

⁵⁵⁶ İsmail Taş, *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi* (Konya: Kömen Yayınları, 2011), 15, 218.

yolla elde edilen bilgilerin hakikate tekabül ettiğine dair hiçbir delil yoktur. Ayrıca bu akıl kendi yönteminde aynı zamanda şüphe ve yanlışla mahkûmdur. İlahî ilimlerde ise insan için ilim ve bilgiyi getiren yalnızca Allah'tır. Aynı şekilde beşerî ilimlerde bilgiye ulaşmanın yöntemi istilâhî burhandır. İlahî ilimlerde ise bu yöntem, âfâk, enfûs, bunların hakikati ve nefisler hakkındaki tezekkürden ibarettir. Tefkîk Ekolü'ne göre insan ilahî ilimlerde nurun karşısında bulunduğundan yalnızca tezekkürle, hakikat ve bilgiye aşına olur ve bundan başka hiçbir şeye ihtiyaç duymaz.⁵⁵⁷

Tefkîk Ekolü'ne göre felsefe ile din arasında meselelere yaklaşımda ortak bir nokta yoktur. Örneğin dinin kastettiği yaratılış ile filozof ya da ariflerin yaratılış anlayışı teorik olarak aynı gibi görünse de tamamen farklıdır.⁵⁵⁸ Onların bu düşüncesinin altında yatan temel saik din ilimlerinin kendi kendine yeterli olduğu ve başka hiçbir ilim ya da bilgiye ihtiyacı olmadığı anlayışıdır.⁵⁵⁹

Dolayısıyla Tefkîk Ekolü, hakikat noktasında beşerî ilimlere bir pay vermez ve bunlarla hakikate ulaşıldığına dair hiçbir yolun olmadığını iddia eder. Onlara göre hakikate ulaşmak için temelde insanın bir rolü yoktur. İnsan yalnızca tezekkürle ve bu tezekkürü öğreten peygamberlerle Allah tarafından ilim ve bilginin kendisine verilmesini beklemelidir. Bu hakikate engel olan her türlü bilgidен uzaklaşmak ve dini bunlardan arındırmak gerekir.

Tefkîk Ekolü saf Kur'ân ilimlerini ve "masumlar"ın ilimlerini korumak adına hiçbir şekilde aklî ve şuhûdî ilimlerin bunlarla karışmasını kabul etmez. Bu ekolün müntesipleri bu amaçla çeşitli biçimlerde düşüncelerini izhar ederler. Örneğin ilimleri ilahî ve beşerî olarak ikiye ayıran İsfahânî, ilahî ilimlerin ayet ve rivayetlere dayanılarak ve bunlara felsefe, tasavvuf ve mantık gibi ilimlerin karışmadan, ilahî huzurda alçakgönüllülük, huşu ve boyun eğme ile elde edildiğini iddia eder. Bunların karşısında ise insanların teemmül, keşf ve şuhûd ile elde ettiği felsefe ve tasavvuf gibi beşerî ilimler yer alır. İlahî ilimler gökten nazil olmasına karşın, "eski ilimler" beşerî düşüncelerin ve insan zihninin ürünüdür. İsfahânî bu iki bilgi türünü tamamen ayırdığı gibi beşerî ilimlerdeki lafızların da ilahî ilimlerde kullanılmadığını, bunların ilahî ilimlerde yeni bir anlama geldiklerini iddia eder. Ona göre ilahî ilimlerde, beşerî ilimlerdeki lafızlarda kullanılan mananın aksine her lafız için yeni bir mana vardır.⁵⁶⁰

⁵⁵⁷ Neyâ, "Mebânîyi Fehm-i Dîn ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk", 242-243.

⁵⁵⁸ Abbas Yezdî - Muhammed Kerîmî Lâsekî, "Tahlil-i İntikâdîyi Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Movrid-i Rehyâft-i Akl-i Gerâyâne-i Felsefî be Dîn", *Mecelle-yi Edyân ve İrfân* 1 (2013), 119-120.

⁵⁵⁹ Muhsin Abbâsnejâd, "Felsefe Gorîzî der Mekteb-i Tefkîk", *Encomin-i İlmi Felsefe-i Dîn-i İrân* 2 (1394), 70-71.

⁵⁶⁰ Cevâd Rahavî, "Berresî Reveş-i Marifet-i Dîn ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî", *Costarhâyî der Felsefe ve Kelâm* 97 (1395), 69.

İsfahânî'nin bu iddiasına katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü eğer beşerî ilimlerdeki lafızlar ilahî ilimlerde kullanılmazsa, ilahî ilimlerde her lafız için beşerî ilimlerin dışında farklı bir anlam kullanılırsa ilahî lafızların dalaleti bilinmeyeceği gibi başkalarına da aktarılamaz.

İsfahânî'ye göre ilahî ilimlerin özü “ışık” iken beşerî ilimlerin özü ise “zulmet”tir. Bu yüzden hiçbir şekilde felsefî düşünceler ilahî ilimlere dâhil edilmemelidir. Çünkü insan özü itibarî ile karanlıktır ve bilgi ışığını bulsa dâhi hiçbir zaman bu karanlıktan çıkamaz. Felsefî ve tasavvufî düşüncelere yaslanmak ve bunlara bağlı olarak yapılan her türlü tevil, dinin özünün felsefî ve tasavvufî “hurafe ve gevezeliklerle” dolmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla dinin özü ancak felsefe ile tasavvufun ve bunlara dayanılarak yapılan tevillerin dinden ayıklanması ile ortaya çıkar.⁵⁶¹

Bu bakımdan İsfahânî, iki bilgi türü arasında ayırım yapmış ve beşerî lafızların anlamlarının dâhi ilahî ilimlerde kullanılmadığını iddia etmiştir. O ayrıca, ilahî ilimlerin özünü ışık/nur; beşerî ilimlerin özünü ise zulmet olarak adlandırmıştır. Onun bu anlayışının altında yatan sebep onun insan anlayışı ile ilgilidir. O, insanı özü itibarî ile zulmet olarak görür ve böyle bir varlıktan nurlu bir ilmin doğmasını beklemeyiz.

İsfahânî, beşerî ilimlere olumlu bir anlam yüklediği gibi beşerî düşünce sahiplerine karşı da müspet düşünceler beslemez. Bir başka deyişle o, filozofların dinî değerlere karşı saygısız olduklarını ve bu değerlere karşı kendilerini üstün gördüklerini iddia eder. Onun bu bağlamda *Bihâru'l-Envâr*'dan alıntılıdığı bir rivayet şöyledir: “Hz. Musa'nın nübüvvet haberini alan Sokrat'a onun yanına gidecek misin? diye nakledilmiştir. O da cevabında: Biz donanımlı bir kavimiz. Bu yüzden bizi temiz ve donanımlı kılacak kimseye ihtiyacımız yok.” demiştir.⁵⁶²

İsfahânî, Calinus'a atfedilen bir rivayeti de bu bağlamda ele alır. Bu rivayet şöyledir:

Hz. Musa ile bizim, Eflatun ve diğer Yunanlıların imanı arasındaki fark şudur ki: Hz. Musa, “Allah her şeyi yaratmada kâfidir, maddeyi donatmış, var kılmıştır ve hepsi bu kadar.” Hz. Musa'nın bu zannının sebebi Allah nezdinde her şeyin mümkün olmasını düşünmesinden dolayıdır. Eğer Allah külden bir seferlik bir at ya da inek yaratmak isterse bunu yapar. Fakat biz böyle bir şeyi kabul etmiyoruz. Bilakis biz diyoruz ki eşya arasında bazı şeyler gayri mümkün ve varlığa getirilemezdir. Bu şeyleri Allah asla varlığa getirmek için dileyemez. O yalnızca mümkün şeyleri dileyebilir.⁵⁶³

İsfahânî hem felsefeyi hem de filozofları din için zararlı kabul etmiştir. Onun alıntılardan ortaya koymaya çalıştığı şey filozofların kendilerini peygamberlerin ve dolayısıyla ilahî ilmin

⁵⁶¹ Buhârî, “Berresî İntikâd-i Mekteb-i Tefkîk be Kâr Kerd-i Marifet-i Felsefî der Dîn”, 106.

⁵⁶² İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 147.

⁵⁶³ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 148.

karşısında konumlandırmaları ve dinî bilgiyi küçük görmeleridir. Bu anlayış esasında yalnızca İsfahânî’de değil, diğer Tefkîk müntesiplerinde de vardır.

Tefkîk Ekolü’nün önemli temsilcilerinden biri olan Kazvînî de din ile beşerî ilimler arasında bir uyum olduğuna inanmaz. O, vahiy yolunun mümtaz bir yol olduğunu, felsefe ve tasavvufun kendilerini hakikat, diğerini ise bâtıl bildiğini ve bu ikisinin hem vahiy yolundan hem de birbirinden yüz çevirdiğini aktarır. Ona göre vahiy yolu, felsefe ve tasavvuf yoluna muhaliftir ve bunlar birbirlerinden ayrılmalıdır. Çünkü Yunan felsefesi Emevî ve Abbâsî halifeler zamanında tercüme edilmiş; Kur’ân ve “imamlar”ı takip eden mütekellimler doğru yoldan uzaklaşıp Kur’ân ile felsefeyi uzlaştırmaya kalkışmışlardır.⁵⁶⁴

Kazvînî, bir arzu olarak filozof ve ariflerin kendi düşüncelerini İslâm’a ve peygambere tatbik etmesini doğru bulmaz ve bunların kendi yolunda gitmesini ister. Çünkü ona göre bunların dinle uyumlu bir tarafı yoktur. Onun ifadeleri şöyledir: “Keşke Eflatun ve Aristo felsefesine tâbi olan İbn Sînâ ve Şeyh-i İşrâk gibi İslâm dünyasındaki filozof ve arifler kendi icatları olan felsefe ve tasavvufu Kur’ân’a, Hz. Peygamber’in buyruklarına ve rehber imamlara tatbik etmeselerdi. Kur’ân’ı kendi hâline bıraksalardı ve onun tefsiri için Peygamber’in sözlerini aktaran âlimlere başvursalardı, Kur’ân’ın hilafını Kur’ân’a nispet etmeselerdi.” Ona göre hepsinden ilginç olanı ise Kur’ân ve felsefenin maksadının aynı olduğu ve aralarında bir fark olmadığı şeklindeki düşüncedir.⁵⁶⁵

Kazvînî, İsfahânî’den farklı olarak din-felsefe ilişkisi konusunda katı bir tavır ortaya koymaktan ziyade bu iki tip bilgi türü arasında daha belirgin ve ilmî bir sınır çizer. Bir başka deyişle o, sadece bunun gerekliliğini savunmaz aynı zamanda maddeler hâlinde felsefe ve tasavvufun din ile çatıştığı konuları da belirterek düşüncesini gerekçelendirir. Kazvînî, bu iki yolun Kur’ân ile çatışan konularını 14 madde hâlinde aktarır:

1- Allah’ı bilmek ve onun varlığını ispat etmek nazarî bir emirdir ve burhana ihtiyaç duyar. Burhan ise teselsülü iptal edip illet ve malûlde tahkik ve derinleşmeye bağlıdır.

2- Vâcibü’l-vücûd anlayışı ile varlıkta vahdet, asalet, teşkîk gibi düşüncelerin benimsenmesi.

3- Eflatun’un misalleri gibi Allah’ın zatının mertebesinde olmayan fakat zatı ile beraber kadîm olan sözlerin ispatı. Sûretlerin zata zâit olması ve Allah’ın ilmini tümellere has kılma. Allah’ın şeyler hakkındaki bilgisinin mevcut şeyler hakkında olması ve önsel bir bilgiye sahip olmaması.

⁵⁶⁴ Şeyh Müctebâ Kazvînî, *Beyânü’l-Furkân fi Tevhîd’il-Kur’ân* (Meşhed-i Mukkaddes, 1389), 1:27-28, 45, 79.

⁵⁶⁵ Kazvînî, *Beyânü’l-Furkân*, 581.

4- Fiillerde tevhîd, yani illet ve malûl yoluyla bütün fiilleri Allah'a isnat etme. Böylece şerhleri de Allah'a isnat etmek ya da âlemde şerri inkâr etmek.

5- Ruhsal lezzet ve elemelerin, sebepler ve yaratılışa bağlanıp, insana dair gayri ihtiyari bir sonuçla, Allah'ın âlemin zatı ve nizamı konusundaki ilmine bağlanması.

6- Allah'ın yarattığı varlıklara ve âleme kıdem atfedilmesi.

7- Yalnızca günlük olayların yoktan yaratılış sebeplerine bağlanması.

8- Âlemde değişim ve dönüşüme imkân olmadığı ve bedâ düşüncesinin inkârı.

9- Âlemde güzellik ve çirkinliğin (hüsn ve kubh) insanın irade ve seçimine nispet edilmesinin inkârı.

10- Bedenlerin haşrinin inkârı.

11- Nübüvvetin dinlerdeki anlaşılma biçimini, meleklerin ve Cebrâil'in dindeki kabul şeklini inkâr.

12- Allah'ın ilmini ve kudretini kâinatın varlığında ve işleyişinde inkâr.

13- Zorunlu ile mümkünün aynı özden geldiğini ispat.

14- Azapta ebediliği inkâr.⁵⁶⁶

Kazvînî, vahiy yolu ile felsefe ve tasavvuf arasındaki ihtilaf konusu olan bu meseleleri aktardıktan sonra, vahiy yolunun yukarıda saydığı maddelerle zıt olduğunu ifade eder. Ona göre felsefe ve tasavvuf hatadan korunmuş değildir. Tam aksine onların hataları kesindir. O hâlde hatadan korunmuş olan peygamberler yolunu takip etmek gerekir.⁵⁶⁷

Kazvînî, yukarıda saydığı maddelerin dışında bu üç yolun anlaşmazlık konularına Allah'ın zatı ile ilgili meseleleri de ekler. Ona göre Kur'ân, Allah'ın zatı hakkında düşünmeyi yasaklayıp ayetler hakkında düşünmeyi emrederken; felsefe ve tasavvuf, insanın kemalinin Allah'ın zatı hakkında düşünmeyle gerçekleşeceğini iddia eder. Yine Kur'ân, Allah'ın kendisini nitelediğinin dışında O'nun mukaddes zatını nitelemeyi ve nefyetmeyi imkânsız bulurken, felsefe çeşitli kavramlarla O'nu niteler. İrfan ise âlemdeki her şeyin O'nun sıfatları olduğunu söyleyerek O'nu küllî sıfatlarla nitelerler. Fakat ona göre bir şeyi kendisinin dışındaki bir şeyle tarif etmek ancak o iki şeyin nitelikte ve kemalde ortak olmalarıyla mümkündür. Allah için ise böyle bir şey imkânsızdır.⁵⁶⁸

Kazvînî'nin bu eleştirisine katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Allah'ın zatı hakkında düşünmekle O'nu tarif etmek ayrı şeylerdir. Ayrıca filozoflar ve mutasavvıflar Allah'ın zatını mutlak anlamda tarif etme iddiasında bulunmamışlardır.

⁵⁶⁶ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/49-54.

⁵⁶⁷ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/60.

⁵⁶⁸ Şeyh Müctebâ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/217-224, 235-236, 248.

Kazvînî, felsefe ve tasavvufun temel meselelerini örnek göstererek bunların din ile ortak bir düşünceye sahip olmadıklarını ve hatta zıt olduklarını belirtir. Fakat o, İsfahânî gibi felsefe ve filozofları hedef gösterip eleştirmez. Filozoflara karşı daha ılıman bir tavır takınır ve “keşke kendi yolundan gitselerdi” ifadelerini kullanır.

Günümüz Tefkîk müntesiplerinden olan Seydân da hocası Kazvînî gibi din ile felsefenin neden ayrılması gerektiği ile ilgili konuları maddeler hâlinde aktarır. Onun gerekçelerinin bir kısmı hocası Kazvînî’ye benzerdir:

1- Felsefeciler Allah ile kâinatın türsel olarak aynı olduğunu ve hakikatin özünde bunların ortak olduklarını söylemişlerdir. Sûfiler ise daha da ileri giderek âlemde Allah’tan başka bir şey olmadığını ve âlemdeki varlıkların Allah’ın tezahürleri olduğunu iddia etmişlerdir. Bu düşünceler vahye aykırıdır.

2- Felsefeye göre Allah’ın fâilliği ondan fiilin zorunlu olması şeklindedir. Buna göre Allah tam illettir ve kendi malulünden ayrılamaz. Vahye göre ise Allah tam fâildir ve kendi fiilinde özgürdür.

3- Vahye göre Allah’ın ilmi ile iradesi ayrıdır. Ancak felsefede bu ikisi aynıdır ve gerçekte Allah iradeye sahip değildir.

4- Vahye göre Allah’tan başkası yokluk ile öncelenmiş ve ibdâ ile varlığa getirilmiştir. Oysa felsefede âlem başkasıyla kadîm ve zatiyla hâdistir. İrfanda ise her şey Allah’ın zuhûrudur.

5- Vahye göre insan ihtiyar sahibidir ve buna bağlı olarak yaptıklarının karşılığını somut olarak görür. Felsefede ise ihtiyar, fiilin iradeye önceliği anlamındadır ve kulun irade etmesi onun ihtiyar, özgür ve iktidarıyla gerçekleşmez.

6- Felsefe bedâ meselesini vahyin kabul ettiği şekilde kabul etmez. Ancak Ehl-i beyt mektebine göre bedâ en önemli itikadî meselelerdendir.

7- Felsefeye göre ahirette yalnızca nefis ödül ve ceza ile karşılaşır. Hikmet-i Müteâliye’deki misali meâdda ise nefis Allah’ın izniyle kendisine misali bir beden icat eder. Ayrıca ödül ve cezanın nefsin icatları ve nefisle ilişkili olduğu anlayışı vardır. Vahye göre bunlar somut olarak yaratılmış hakikatlerdir.⁵⁶⁹

Seydân’ın bu maddelerde genel olarak felsefeyi çeşitli bakımlardan dine aykırı gördüğü söylenebilir. Seydân’dan önce Kazvînî’de de görüldüğü gibi Tefkîk Ekolü bu konuları itikat ile ilgili kabul eder ve bunların tevil edilip İslâm düşüncesine dâhil edilmesini reddeder. Ancak onların özellikle üzerinde durduğu meselelerden birinin ilk maddede geçen Hâlık ile mahluk

⁵⁶⁹ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/45-47; Seyyid Câfer Seydân, *el-Fevâidü’n-nebeviyye* (Meşhed, 1380), 12-39.

arasındaki türsel benzerlik problemi olduğu söylenebilir. Her ne kadar ileride bu konuya müstakil olarak değinecek olsak da burada ifade etmek gerekir ki Seydân bu konuya özel bir çaba harcamış ve felsefe-tasavvufu bu bağlamda sert bir şekilde eleştirmiştir.

Seydân'ın üzerinde durduğu önemli meselelerden biri de felsefe ile akıl ayrımıdır. Ona göre dine aykırı olan ve dinden ayrılması gereken şey akıl değil bilakis felsefedir. Dini anlamada ve diğer bütün meseleleri idrak etmede aklın rolü kaçınılmazdır. Akıl bâtinî hüccettir ve onunla çelişen şey kabul edilemez.⁵⁷⁰ Buna bağlı olarak Tefkîk'in amacı beşerî düşüncüyü ilahî düşünceden ayırmaktır. Yoksa akılı vahiyden ayırmak söz konusu değildir. Çünkü ona göre apaçık (beyyîn) akıl, vahiyden öncedir ve biz vahyi bu akılla kabul ederiz. Bu akıl vahiyle asla çelişmez ve içinde vehim barındırmaz.⁵⁷¹

Bu akıl vahiyle çelişki içinde olmadığı gibi böyle bir şey imkân dâhilinde de değildir. Çünkü bu ikisi (akıl ve vahiy) ilahî hüccettir ve bunların birbiriyle çatışması düşünülemez. Fakat ona göre ortaya çıkan çelişkiler daha ziyade ayet ve rivayetlere yönelik tevil ve tefsir ile ilgilidir.⁵⁷² Dolayısıyla Seydân, aklın vahiyle ve vahyin de akılla uyumlu olduğunu söyler. Akıl bütün sahîh hareketlerin kendisine dayandığı bir kudrete sahiptir. Aklın idrakleri asla vahiyle çelişmez. Vahiyle çelişenler her ne kadar ismi akıl konulsa da gerçekte “teakkul” değil, yalnızca insanların “tahayyül”leridir.⁵⁷³ Ayrıca eğer akıl felsefe ile aynı kabul edilirse herkesin filozof olması gerekir. Fakat gerçek böyle değildir.⁵⁷⁴

Seydân'ın değindiği akıl-vahiy ilişkisi ve buna bağlı olarak felsefenin konumu özellikle Hakîmî açısından dikkate değerdir. Hakîmî din-felsefe ilişkisini daha çok bu bağlamda ele alır.

Hakîmî, öncelikle “teakkul”, “istidlâl” ve “felsefe” kavramlarına dikkat çeker. Onun ifadesine göre teakkul, nazar ehline göre akılı kullanmak ve aklın gücünden yararlanmak anlamına gelir. İstidlâl ise bir konu ya da sorun üzerine delil aramak ve delil getirmek anlamına gelir. Felsefe ise belirli bir düşünce sistemi ve özel bir biliş türü anlamına gelir. Dolayısıyla üç anlama çeşidi sırasıyla genelden özele doğru gider. Çünkü teakkul istidlâlden ve istidlâl de felsefeden daha geneldir. Bu yüzden teakkul üzerinde konuşmak ve istidlâli kastetmemek nasıl

⁵⁷⁰ Miyâncî - Hakpenâh, “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”, 75.

⁵⁷¹ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/549-550.

⁵⁷² Seydân, *ed-Direrü'n-Nebeviyye fî Nakd-i Ârâ-i Felsefiyye-bâ Şerh-i ez Seyyid Ali Musevî Deryâbârî*, 41-42.

⁵⁷³ Seyyid Câfer Seydân vd., “Korsiyi Nakd ve Nazariye Perdâzi: Nisbet-i 'Akl ve Vahiy' ez Dîdgâh-i Felsefe ve Mekteb-i Tefkîk”, *Kitâb-i Nakd* 41 (1385), 318, 346-347.

⁵⁷⁴ Miyâncî - Hakpenâh, “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”, 78.

mümkünse, istidlâl üzerinde konuşup felsefeyi kastetmemek de aynı şekilde mümkündür. Çeşitli bilim dallarındaki felsefeyi kapsamayan istidlâller buna örnektir.⁵⁷⁵

Bu anlayışa göre felsefeyi reddetmek istidlâli reddetmek olmadığı gibi istidlâli reddetmek de teakkulu reddetmek anlamına gelmez. Bir başka deyişle özelin olumsuzlanması genelin olumsuzlanması demek değildir. Dolayısıyla ona göre bir düşünce okulu bir konuya yaklaşırken felsefeye ihtiyacımız yok dediğinde yahut felsefenin gittiği yoldan biz gitmeyeceğiz dediğinde bundaki maksadı, istidlâli ya da teakkulu reddetmek değildir. Bu bakımdan Meşşâi ya da İsrâk gibi her felsefe özel bir İstidlal ve teakkulden ibarettir. Özelleri reddetmek ise geneli reddetmek anlamına gelmez.⁵⁷⁶

Hakîmî'ye göre her felsefe özel bir biliş türüdür. Ancak dinî hakikatleri ve ilimleri anlamak, istidlâl ve teakkul gibi genel yöntemlerle mümkündür. Bu yöntemlerle “aklî bir imana” ulaşılır. Aklî bir imana ulaşmak için “felsefî bir imana” gerek yoktur. Hatta ona göre usulen felsefî bir iman, imanda yüksek bir mertebe bile kabul edilmez. Tam tersine kalbî bir tasdik için daha fazla mesafeye ihtiyaç vardır. Hakîmî, dinin felsefe mekteplerinden önce kendi aklî yöntemine sahip olduğunu ve çok kişinin felsefe, tasavvuf, ıstılah ve mefhumlar daha ortada yokken ilimde yüksek mertebelere ulaştığını belirtir.⁵⁷⁷

Hakîmî, dinin akılla anlaşılması gerektiğini söyler; fakat akıl felsefe ile eşit değildir. Çünkü felsefe beşerî cüz'i aklın ürünüdür. Vahiy ise küllî akılla ilişkilidir. Dolayısıyla vahiy felsefe ile anlamaya çalışmak aklı ta'til etmektir. Hakîmî sorar: “Din felsefî akılla anlaşılıyorsa bugüne kadar gelen ve felsefe ile alakadar olmayan yüzlerce âlim akılsız mıydı?” Ona göre bu âlimler rahmanî akıldan başka akla dayanmadılar. O, Hz. Peygamber'in neden felsefe çevirilerine izin vermediğini ve bu işe girişmediğini sorar. Amaç; Müslümanlar dini, aklî olarak anlamaları.⁵⁷⁸

Dolayısıyla Hakîmî, felsefenin insanın bütün akletme çeşitlerini kapsadığı düşüncesine karşı çıkar. Ona göre eski ve yeni bazı felsefe mekteplerinin varlığı, insanın bütün aklî gücünü kullandığı, düşünmek için bir yöntemin kalmadığı ve ilimler için de bir usulün kalmadığı şeklinde anlamak yanlıştır. Felsefe okulları düşüncenin nihai noktası ve hakikatleri bilmenin aracı değildirler. Hakikatlerin yegâne kaynağı vahiy ilimleridir. Bunlar ise hem beşerî felsefelerden hem de tasavvuftan üstündürler ve hata içermezler.⁵⁷⁹ Ona göre “Dinî ilimler”

⁵⁷⁵ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 358.

⁵⁷⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 359.

⁵⁷⁷ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 359.

⁵⁷⁸ Hakîmî, “Akl Khod Bünyâd-i Dînî”, 10.

⁵⁷⁹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 360-362.

tamamen “Tefkîkî” bir anlamı kasteder ve bu anlam, hiçbir şekilde İslâmî olmayan ve tamamen Yunan’dan alınan felsefeyi ayırmak için kullanılır.⁵⁸⁰

Buraya kadar aktarılan Hakîmî’nin din-felsefe ilişkisi konusundaki düşüncelerine bakıldığında, onun özellikle felsefe ile akıl arasındaki farka dikkat çekmek için çabaladığı görülür. O, felsefeyi özel bir biliş türü olarak adlandırır ve hem esas olanın hem de daha genel olanın felsefe değil teakkul olduğunu vurgular. Hakîmî bu çabasıyla adeta felsefeyi akılla eşit gören ve her felsefî düşünceyi nihai hakikat olarak sunan bir anlayışa cevap verir gibidir. Fakat -bildiğimiz kadarıyla- İslâm felsefesinde, felsefeyi mutlak akıl olarak sunan ve kendi düşüncesini de mutlak hakikat olarak dayatan ve başka bir bilme yöntemine imkân olmadığını iddia eden bir filozof yoktur.

Hakîmî’ye eleştiri Müsevî’den gelir. Ona göre filozofların kendi anladıklarını mutlak olarak sunması hem felsefenin doğasına hem de yöntemine aykırıdır. Fakat bu anlayış Tefkîk Ekolü de dâhil olmak üzere kendilerini hakikatin temsilcisi olarak sunan bütün fırka ve mezhepler için geçerlidir. Ancak bu durum sadece İslâm’a has değildir. Yani bütün dinlerde ve düşünce sistemlerinde benzer bir yaklaşım göze çarpar ve hepsi kendilerini hakikatin temsilcisi olarak adlandırırlar.⁵⁸¹

Hakîmî, felsefe ile akıllı ayırdıktan sonra, akıl için de bu sefer “ıstılahî akıl” ile “ilahî akıl” şeklinde bir ayırımı gider. O, “Akıl dinin temelidir.” düsturunu kabul eder ve bu aklın hakikati elde edeceğine inanır. Ancak bu akıl vahiy ve onun takipçileri olan “masumlar” yoluyla elde edilen “dinsel akıl”dır. Yoksa İslâm filozoflarının da “yetersizliğini” itiraf ettikleri karışıklığın temeli olan “Yunan akı” ya da “ıstılahî akıl” değildir.⁵⁸²

Hakîmî, yetersiz olarak belirttiği Yunan aklına açıklık getirir ve buna İbn Sînâ’yı delil olarak gösterir. Ona göre İslâm dünyasında akılcı tek felsefe Meşşâî felsefedir ve bu felsefenin reisi İbn Sînâ, bu felsefe ile hiçbir şekilde hakikate ulaşamayacağını itiraf etmiştir. Dolayısıyla onun nazarında en büyük mugalata aklın yolu olan felsefe ile hakikate ulaşılabilmesi iddiasıdır. Özellikle keşfe dayanan ve vahdet-i vücûdu kabul eden Hikmet-i Müteâliye felsefesi ile hakikate ulaşılabilmesi iddiası da anlamsızdır.⁵⁸³

Onun bahsettiği bu dinsel akıl baz alındığında, “din-akıl çatışması” ile “din ve akılcılık” gibi kullanımların yanlışlığı ortaya çıkar. Bir başka deyişle ona göre dinsel akıllı kullanmak İslâm’ın temel emirlerindedir ve bu akıl ile din arasında bir çatışma söz konusu değildir. Bu

⁵⁸⁰ Hakîmî, *Akl-i Serokh*, 118.

⁵⁸¹ Musevî, “Mektebi ki Tovfik-i ‘Tefkîk’ Neyâft!”, 251-252.

⁵⁸² Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*, 312-313.

⁵⁸³ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 187-188.

çatışma daha ziyade Yahudilik ve Hristiyanlık geleneği ile ilgilidir. Ancak bir çatışmadan bahsedilecekse o da din-felsefe, din-tasavvuf çatışmasıdır. Yoksa akıl-din karşıtlığı söz konusu değildir.⁵⁸⁴

Bu bakımdan Hakîmî nazarında akıl-vahiy çatışması doğru değildir. Ona göre akıl-vahiy tabiriyle zihinlere bu ikisinin karşıt ve birbiriyle zıt olduğu düşüncesi ilka edilir. Fakat dinsel akıl için böyle bir çatışma söz konusu değildir.⁵⁸⁵ Çatışmanın söz konusu olduğu durum felsefî ve tasavvufî ıstılahların akıl olarak adlandırılmasından ibarettir. Dolayısıyla bunların dinle çatışması aklın dışındaki bir şeydir.⁵⁸⁶

Hakîmî'nin felsefe-akıl ayırımından sonra ıstılahî-dinsel akıl ayırımına gitmesi dikkat çekicidir. O, bununla filozof ve sûfilere adeta hiçbir açık kapı bırakmak istemez ve bunların düşüncelerinin dine aykırı olmasına ek olarak, akıl diye adlandırdıklarının da gerçekte yalnızca bir ıstılah/vehim olduğunu, gerçek akılla bir ilgisi olmadığını ortaya koymaya çalışır.

Hakîmî, felsefe-akıl ve ıstılahî-dinsel akıl ayırımını belirgin kıldıktan sonra beşerî ilimlerle vahyin ayrılması gerektiğine hükmeder. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi o, Kur'ân'ı hikmet olarak kabul eder ve doğu-batı, eski-yeni, Mısır, İskender ya da Yunan'a ait olan bütün ilimlerin bir tarafta, Kur'ân'ın ise bunların karşısında olduğunu düşünür. O, Kur'ân'ı bu mekteplerin bilgileriyle aynı saymamayı, onların ıstılahlarıyla karıştırmamayı ve tevilden kaçınmayı gerekli görür. Ona göre Kur'ân ve "vâsîler" in ilimleri ister nüzul öncesinde olsun isterse sonrasında olsun bütün bu beşerî ilimlerin ötesindedir, üstündedir. Bunlar arasında kıyas mümkün değildir.⁵⁸⁷

Fakat Hakîmî, Tefkîk Ekolü'nün amacının bu üç mektebi birbirinin karşısına koyup düşmanlık çıkarmak olmadığını ya da bu üç mektebin insanları üç farklı yola çağırıldığı şeklinde bir anlamın da anlaşılmasında gerektiği konusunda uyarıda bulunur. O, üçünün de konusunun bir olduğunu söyler. Fakat peygamberler insanları ebedi saadet için Allah'ı tanıma, ahiret gibi konulara çağırırken, sûfiler ve filozoflar da belli sınırlarla aynı yoldan yürürler. Ona göre bu üçü arasındaki fark bakış açılarında ve hakikatler hakkında nasıl düşündüklerindedir. Üç mektep iddialarının şekli bakımından aynı görünürler, fakat muhteva itibariyle farklıdır. Örneğin yaratma Kur'ân'da farklı bir şekilde ele alınırken filozoflar onu farklı bir şekilde anlarlar.⁵⁸⁸ Dolayısıyla bu üç mektep de Allah'ı talep ve tarif ederler. Fakat aralarındaki fark

⁵⁸⁴ Hakîmî, *Merâm-i Câvidâne*, 223-224.

⁵⁸⁵ Seyyid Hasan İslâmî, "Tabâtabâî ve Difâ' ez Menzilet-i Akl", *Pejuheş-i Dînî* 11 (1384), 97.

⁵⁸⁶ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mûteâliye*, 303-305.

⁵⁸⁷ Hakîmî, *Kelâm-i Câvidâne*, 87-88.

⁵⁸⁸ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 169-171.

büyüktür. Ona göre Tefkîk bu mektepler arasında “külli zıtlık” olduğuna inanmaz fakat “külli eşitliği” de doğrudan ret eder.⁵⁸⁹

Bu bakımdan o, bu üç mektebin oluşum zeminlerinin, başlangıç unsurlarının ve ortaya çıkış ilkelerinin farklı olduğunu düşünür. Bu üç mektebi ortak bir zeminde sunan şey “tevil”dir. Çünkü ona göre birinin oluşum ilkesi vahiydir, birinin oluşum ilkesi mütefekkir insanların ortaya koyduğu düşüncelerdir ve diğersinin de dervişlerin ortaya koyduğu keşiflerdir. Hakîmî buna “Her gülün bir kokusu vardır” misalini örnek verir.⁵⁹⁰

Hakîmî, bütün bunlarla hâlis anlamaya ulaşmayı amaçlar. Ona göre hâlis anlama Kur’ân’ı, Hz. Peygamber’in ve “masum imamlar”ın sözlerini, felsefî ve tasavvufî yöntemler ve teviller olmaksızın ve onlarla karıştırmaksızın anlamaktır. Böylece bizim anlayışımız Kur’ân ve hadise uygun olacaktır. Bu yolla Kur’ânî-felsefî, Kur’ânî-tasavvufî gibi yorum ve yaklaşımlardan uzak kalacağız. Bunların kullanılması ise bizi hâlis anlamadan uzaklaştıracaktır.⁵⁹¹

Fakat Hakîmî’nin din-felsefe ilişkisi bağlamında söylediklerini pratikte uygulamak mümkün görünmemektedir. Öncelikle o “bütün ilimleri bir tarafta Kur’ân’ı ise bir tarafta tutmak gerekir ve bunlar arasında kıyas mümkün değildir” demektedir. İslâm felsefe tarihinde Kur’ân’ı felsefe dâhil herhangi bir ilimle kıyas eden yahut eşit kabul eden bir filozof bilmiyoruz. Ancak filozoflar nazarî aklın gücü ve vahyin ışığıyla hakikati anlamak için çaba harcamışlar ve akıl ile vahyin aynı hakikate ulaştırdığını düşünmüşlerdir.

Ayrıca Hakîmî, kendisi de dâhil Tefkîk Ekolü’nün düşüncelerini vahyî düşünceler olarak sunmaktadır. Bir başka deyişle Tefkîk müntesipleri de bir beşer olarak vahiy adına bir takım beşerî düşünceleri ortaya koymaktadırlar. Bu ise bir çelişki gibi görünmektedir. Ayrıca bir insanın bütün beşerî bilgilerden soyutlanıp saf vahyî ilimlere yönelmesi hem aklen hem de uygulamada mümkün görünmemektedir.

Hakîmî, bu aşamaya kadar din ile felsefenin neden ayrılması gerektiğine değinmiştir. Fakat o bununla yetinmez ve kendi düşüncesini desteklemek için bazı tarihsel şahsiyetlerden de destek alır. Bu bağlamda onun ilk değindiği kişilerden biri Tefkîk Ekolü ile ilgisi olmayan felsefeci Abdülcevâd Felâtorî İsfahânî (ö. 1375 ş./1996)’dir. Abdülcevâd, peygamberlerin felsefe getirmediğini ve “İslâm Felsefesi” gibi isimlerin dinî bir felsefeye atıf yapmadığını söyler. Daha çok bu tür isimlendirmelerin atıfları İslâm, Yahudi ve Hristiyan gibi dinî kültürler içinde ortaya çıkmış, fakat aslı Yunan’a dayanan düşüncelerdir. O, felsefeye olan sevgisinin

⁵⁸⁹ Hakîmî, “Akl Khod Bünyâd-i Dînî”, 7.

⁵⁹⁰ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 167.

⁵⁹¹ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 310-311.

ayrı olduğunu, buna rağmen bu sevgisinin felsefeyle dini ayırmanın önüne geçemeyeceğini belirtir.⁵⁹²

Abdülcevâd'dan sonra Hakîmî'nin özellikle düşüncelerine önem verdiği bir diğer kimse ise Allâme Tabâtabâî'dir (ö. 1981). O, aynı zamanda Tabâtabâî'yi bu düşüncelerinden dolayı Tefkîk Ekolü'ne mensup sayar.⁵⁹³ Tabâtabâî'nin uzun tartışmalara sebep olan *el-Mîzân*'daki ifadeleri şöyledir: “Kısacası hakikatleri araştırmaya ve gün yüzüne çıkarmaya ilişkin bu üç yolun, yani dinin zâhiri, aklî araştırma yöntemi ve nefsi arındırma metodundan her birini Müslüman gruplardan biri izlemiş ve bunlar arasında sürekli bir sürtüşme ve tartışma olmuştur. Bu grupların üçü bir arada düşünüldüğünde bir üçgenin üç açısını andırırlar. Açılardan birinin alanı genişledikçe diğer ikisinin alanında daralma kaçınılmaz olur. Tersine de öyledir; yani iki açının alanı ne kadar genişlerse, diğerinin alanında bir o kadar daralma olur.”⁵⁹⁴

Tabâtabâî'ye göre bunları birleştirmeye çalışan bazı ulemâ vardır. Örneğin tasavvuf ile dinin zâhirleri arasındaki uyumsuzluklara rağmen İbn Arabî, Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 1335) gibi kimseler onları birleştirmeye çalışmışlardır. Yine Fârâbî, Sühreverdî gibi kimseler de tasavvuf ile felsefeyi birleştirmeye çalışmışlardır. Kâdî Saîd el-Kummî gibi kimseler de dinin zâhiri ile felsefeyi birleştirmeye çalışmışlardır. İbn Sînâ ve Molla Sadrâ gibi şahsiyetler de dinin zâhirlerini, felsefe ve tasavvufu birleştirmeye çalışmışlardır. Fakat bu üç mektep arasındaki görüş ayrılıkları o kadar derindir ki bu âlimler dahi çabalarına rağmen bu ihtilafları yok edememişlerdir. Dolayısıyla “Ateşi söndürelim derken daha çok alevlenmesine sebep olmuşlardır”.⁵⁹⁵

Hakîmî, Tabâtabâî'nin söz konusu edilen üç yol ile ilgili ifadelerini şöyle çevirir: “Dinin zâhirleri ve beyanatları (Kur'ân ve hadis), aklî araştırma (felsefe) ve nefsi tasfiye yolu (tasavvuf ve keşf). Bu üç yoldan her birini Müslümanlardan bir taife takip etmiştir ve bu üç taife arasında (Tefkîki Kur'ân âlimleri, İslâm filozofları ve İslâm arifleri) daima keşmekeş, saldırı ve tartışma olmuştur.”⁵⁹⁶

Hakîmî, Tabâtabâî'nin “dinin zâhiri olarak” adlı ifadesini Kur'ân ve hadis olarak çevirir ve üç yolun birincisini Tefkîki Kur'ân âlimleri diye adlandırır. Bu ise gerçekte Tabâtabâî'nin bahsetmediği bir şeydir. Hakîmî'nin Tabâtabâî'ye yönelik bu yorumu çeşitli bakımlardan eleştiri konusu olmuştur. Bu aşamadan sonra Hakîmî'ye yapılan itirazlar ele alınacaktır.

⁵⁹² Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 155-156.

⁵⁹³ Umîd Âhençî, “Allâme Tabâtabâî Hakîm-i Mûteellih yâ Tefkîk-i Sotorg”, *Ma'rifet-i Felsefî* 30 (1395), 160.

⁵⁹⁴ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîr-il Kur'ân*, çev. Vahdettin ince (İstanbul: Kevser Yayınları, 2000), 5/431-432.

⁵⁹⁵ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2000, 5/432.

⁵⁹⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 174-175.

3.3. Hakîmî'nin Tabâtabâî'ye Yönelik Düşüncelerine Yapılan İtirazlar

Hakîmî'nin Tabâtabâî'ye yönelik görüşlerini eleştirenlerden biri Ramazânî'dir. Ramazânî, Tabâtabâî'nin bu ifadelerinin Hakîmî'nin iddiasının aksine asla felsefe ve tasavvufu reddetme ve Tefkîk'in iddiasını paylaşma gibi bir anlam taşımadığını aktarır. O, bu iddiayı birkaç açıdan eleştirir:

1- Eserin mütercimi ile Hakîmî, *el Mîzân*'ın Arapçasında geçen “الطوائف الثلاث” adlı ifadeyi “الطرق الثلاثة” olarak çevirmiştir. Tabâtabâî'nin ifadesi şöyledir: “Zâhirî olanlar, filozoflar ve arifler arasında cem' mümkün değildir.” Hakîmî ise şöyle çevirmiştir: “Zâhirler, tasavvuf ve burhan arasında cem' mümkün değildir.”

2- Hakîmî, “zevahir” tabirini din olarak tercüme etmiştir. Tabâtabâî ise “dinin zâhirleri” ve naklî zanlar (zünûn-i naklî) anlamını kastetmiştir.

3- Tabâtabâî, Hakîmî'nin dediği anlamı kastetse bile bu durumda şunu demiş olacaktı: “Peygamberler Hz. Adem'den son peygambere kadar insanları ıslah etme ve adaleti sağlama niyetinde idiler. Fakat bu ülkü maalesef gerçekleşmedi. Yalnızca gaybdan bir el geldi durumu değiştirdi.” Ramazânî, beşerin bütün çabaları ve adaleti sağlama girişimlerinin boş ve yanlış bir iş olduğuna nasıl inanılabileceğini sorar.

4- Tabâtabâî'nin önemli bir filozof ve din âlimi olarak bütün hayatını uğrunda harcadığı şeyde kendi kendisini yalanlaması makul değildir.

5- “Kur'ân, tasavvuf ve burhanın cem' olması mümkün değilse, Tabâtabâî bütün dinî ve fikrî eserlerinde neyin peşinde idi ve bu konuda ona karşı çıkanlarla niçin mücadele etti?”

6- “Tabâtabâî, Tefkîk ile aynı düşüncede ise neden bu ekol onun felsefe ve tasavvufu savunan görüşlerini kabul etmeyip görmezden geliyor ve sadece bu ifadesini cımbızlayıp kullanıyor?”⁵⁹⁷

Ramazânî, Hakîmî'nin filozoflarla Tefkîk Ekolü gibi zâhirîler arasındaki tartışmayı ve uzlaştırılmazlığı, Kur'ân ile felsefe arasındaki tartışma gibi sunup kendi düşüncelerini vahyin düşüncesi gibi dayattığını söyler. Bu anlayışın doğal bir neticesi olarak Tefkîk'i eleştiren bir kimse vahyi eleştirmiş gibi olmaktadır. Ona göre Hakîmî felsefe ile tasavvufun vahye eşit olmasını kabul etmiyoruz derken diğer yandan kendi düşüncelerini vahiy gibi sunarak vahiyyle eşit kılmaktadır.⁵⁹⁸

Hakîmî'ye bir başka itiraz Ali Haydar Murtaza'dan gelir. Ona göre Hakîmî, Tabâtabâî'nin görüşlerini bu üç yolun ayrılmasına delil göstermektedir. Fakat Tabâtabâî'nin

⁵⁹⁷ Ramazânî, “Nakd-i ve Berresî Nisbethâyi Muhammedrezâ Hakîmî be Feylesûfân”, 127-132.

⁵⁹⁸ Ramazânî, “Nakd-i ve Berresî Nisbethâyi Muhammedrezâ Hakîmî be Feylesûfân”, 139-140.

söz konusu ettiği yöntem, dinin zâhiri olarak adlandırdığı kelimadır. Tabâtabâî'ye göre kelam, felsefe ve tasavvuftan her üç yöntem de Kur'ân ilimlerindedir. Tefkîk Ekolü ise kelamcılarının yöntemini ve kelamı dinin özü olarak kabul etmekten ziyade bunun aksi yönünde ifadeler serdedir. Örneğin Hakîmî, kelamı Kur'ân ve akıl ile karıştırılmış bir bilgi olarak kabul eder.⁵⁹⁹

Hakîmî'ye itiraz edenlerden bir diğeri Âhençî'dir. O, Tabâtabâî için dinin temel amacının istidlâl, mantıkla ve burhanın yardımıyla insanları metafizik hakikatlere meyletmek olduğunu belirtir. Tabâtabâî'nin bu anlayışında felsefe düşünceleri değil bizzat felsefenin kendisi dini anlamada aktif bir rol oynamaktadır. Bu ise Tefkîk gibi felsefeyi dinden ayırmaya çalışanların zıttı olan bir görüştür.⁶⁰⁰ Buna benzer bir görüşü İslâmî de ortaya koyar ve Hakîmî'nin iddialarını Tabâtabâî'den örnekler göstererek çürütmeye çalışır.⁶⁰¹

İslâmî, Tabâtabâî'nin metninin bütününde üç mektebi ayırmaya dair bir ifade olmadığını, bilakis bu üç yolun birbirini teyit ettiğini ifade eder. Metinde ihtilafların sebebinin bu üç yolun takipçilerinin doğru olmayan uygulamalarından kaynaklandığı belirtilmektedir. Yoksa bu üç yolun aklî olarak tezat olduğu ve birleştirilemezliğinden dolayı değil. İhtilafların bir sebebi de herkesin kendi görüşünü hakikat bilmesi ve dayatmasıdır. Ayrıca metinde üç yolun birbirine zıt olduğu değil, bu üç yolun taraflarının ve görüşlerinin uygun bir ölçüyle birbirinin yanına yaklaşmadığından bahsedilmektedir.⁶⁰²

Sonuç olarak Hakîmî'nin Tabâtabâî'yi Tefkîk Ekolü'nden sayması ve onun bu üç yolun ayrılması gerektiğine dair düşünceleri, Tabâtabâî'nin düşünce yapısı ile pek uyuşmamaktadır. Çünkü Tabâtabâî düşüncesinde din-felsefe ilişkisini savunmuş ve bunun gerekliliğini belirtmiştir.

Tabâtabâî, *el-Mîzân* adlı tefsirinde genel olarak vahyin; sârih akıl, bilgi ve insanın teakkülü ile çatışmadığını ortaya koymaya çalışır.⁶⁰³ Tabâtabâî için metafizik kesin olan burhanlardan oluşur. Bu burhanlar ise aklî bedihîlerden terkip edilmiş, kesin öncüller ve zarurî ya da nazarî önermelerden elde edilirler. Metafizikte mevcudat Allah'la bağlantılı ve mukaddes olarak kabul edilir. Ona göre ilahî felsefeyi elde etme yolu tamamıyla bedihî olan önermelere meyletmekle ve bu önermelerden nazarî meseleleri çıkarmakla olmalıdır. İlahî felsefe insanı

⁵⁹⁹ Ali Haydar Murtaza, "Câygâh-i el-Mîzân Nisbet-i be Mekteb-i Tefkîk", *Pejuheşhâyi İctimâiyi İslâmî* 19 (1378), 193.

⁶⁰⁰ Âhençî, "Allâme Tabâtabâî Hakîm-i Müteellih yâ Tefkîk-i Sotorg", 170.

⁶⁰¹ İslâmî, "Dîdgâh-i Allâme der Movrid-i Mekteb-i Tefkîk", 58-59.

⁶⁰² İslâmî, *Ru'yâyi Khulûs*, 205-206.

⁶⁰³ İslâmî, "Tabâtabâî ve Difâ' ez Menzilet-i Akl", 96.

dine yönlendirirken din de insanı ilahî felsefeye yönlendirir. Dolayısıyla akıl ve nakil ya da din ile felsefe birbirine zıt olamaz. Bu ikisinin amacı birdir.⁶⁰⁴

Ayrıca Tabâtabâî *el-Mîzân*'da Hakîmî'nin görmezden geldiği şu ifadeleri de kullanır:

Öncelikle dikkat buyurunuz ki semavî kitap -azîz Kur'ân- bu üç yoldan hak olanı tasdik etmiş ve bâtilını bâtil bilmıştır. Haşa ki bu üç yolda bâtil hak olsun ve Kur'ân onu kabul etmesin ve Kur'ân'ın zâhiri onunla muvafık olmasın. Haşa ki Kur'ân'ın zâhiri ve bâtilını hak olsun ve aklî burhan onu reddetsin ve onun zıttını kabul etsin.⁶⁰⁵

Tabâtabâî'nin din-felsefe ilişkisine dair bir diğer ifadesi şöyledir: “Usulen insanları hak ve hakikate davet eden peygamberlerin yolu ile insanların doğru istidlâl ve mantıkla ulaştığı şey arasında bir fark yoktur. Tek fark şudur ki peygamberler gaybi olan yaratıcıdan yardım alırlar ve vahiy memesinden süt içerler.”⁶⁰⁶

Tabâtabâî'nin Tefkîk Ekolü'nden olduğuna dair hem çabalara hem de tepkilere bakıldığında, bu durumun Tabâtabâî'nin konumu ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bir başka deyişle o, çağdaş İran düşüncesinin ve felsefesinin etkili şahsiyetlerinden biri olarak kabul edilir. Dolayısıyla bir düşünceyi ona nispet etmek, düşüncenin sahilliği bakımından önem arz etmektedir. Hakîmî de onun bu konumunu göz önünde bulundurduğundan, onun Tefkîk düşüncesini benimsediğini iddia etmiş olabilir. Ancak bir filozof olarak onun böyle bir düşünceye sahip olmasını beklemek kendisiyle çeliştiğinden makul görünmemektedir. Ayrıca Tabâtabâî, Tefkîk Ekolü'nün Yunan asıllı olduğunu iddia ettiği mantık ve nazarî aklı, delillerle savunmaktadır ve eleştirilere cevap vermektedir. Onun bu konudaki görüşlerine akıl bahsinde değinilecektir.

3.4. Din-Felsefe İlişkisi Açısından Gazâlî-Tefkîk Ekolü İlişkisi

Din-felsefe ilişkisi bakımından Tefkîk Ekolü ile ilişki kurulan ve düşünce tarihinde önemli bir yere sahip olan Gazâlî'ye de değinmekte fayda vardır. Çünkü Gazâlî illiyet ilkesi, Allah'ın bilgisi, âlemin kıdemi ve nefsanî haşr gibi meselelerde filozoflara yönelik eleştiride bulunmuştur. Tefkîk Ekolü'nü Gazâlî'ye yaklaştıran ya da bu ekolün Gazâlî'nin takipçisi olduğu şeklindeki düşünceler daha çok bu konularla ilgili olarak ortaya çıkmaktadır. Tefkîk Ekolü de Gazâlî'ye benzer bir şekilde nedenselliği inkâr ettiği gibi âlemin kıdemini ve nefsanî

⁶⁰⁴ Umîd Âhençî, “Tahlîl-i Nisbet-i Akl ve Nakl ez Dîdgâh-i Allâme Tabâtabâî”, *Pejûheş-i Endîşe-i Novîn-i Dînî* 49 (1396), 71-72.

⁶⁰⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Bâkır Müsevî Hemedânî (Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1363), 5/459-460.

⁶⁰⁶ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Alî ve Felsefeyi İlâhî*, çev. Seyyid İbrahim (Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1388), 14.

haşri de şiddetle eleştirir. Yine onlara göre de felsefe Yunan kaynaklıdır ve İslâm ile bir ilişkisi ve ortak noktası yoktur.⁶⁰⁷

Ancak Tefkîk Ekolü gerçekten de Gazâlî'nin takipçisi olarak görülebilir mi? Bu sorunun cevabını kendisi de bir Tefkîk müntesibi olan Hakîmî'den aktarmakta fayda vardır. Hakîmî, böyle bir ihtimali kabul etmez ve bununla ilgili birtakım gerekçeler sunar:

1- Eş'arî mütekellimi olan Gazâlî, Şîî akılcılığından ve Caferî düşüncesinden mahrum olup *Nehcü'l-Belâgâ*'daki tevhid anlayışından uzaktır. O, sûflerin sözlerini yaymakta ve zayıf hadislerle tutunmaktadır. Ayrıca Gazâlî, İsmet sıfatının zaruretini inkâr, “masum imamlar”ın varlığının kesinliğine muhalif ve “masumlar”ın metafizik tâlimlerine karşıdır.

2- Gazâlî gerçek anlamıyla İslâmî ilimleri ihya eden değil, fıkıh ve din karşısında sûflüğü ihya edendir. O, din ilimleri sadedinde sûfî âdâb ve yöntemle Şafii fıkıhına taviz vermiştir.

3- Gazâlî, “Zorba Selçuklular”a hizmet etmiş ve onlara itaati ümmeti Muhammed üzerine vacip saymıştır.

4- Tefkîk Ekolü bunlardan ziyade ilmi bir harekettir, felsefe ve filozoflara düşman değildir. Eğer doğru kaynaklardan araştırılırsa hangi hareketin vahyî ve doğru olduğu, hangisinin felsefe vehimlerine dayanan beşerî yanlıları olduğu anlaşılır.

5- Gazâlî'nin “ilimleri canlandırma” hareketi, İbn Arabî'nin “dini canlandırma” hareketi gibidir. İbn Arabî'nin Hanbelî ile Caferî arasındaki farkı bilmediği gibi Gazâlî de Eş'arî ile Caferî arasındaki farkı bilmez ve “vâsiler”in tâlimlerinden uzaktır. Onun ihya hareketi meçhul bir mahiyete sahip olup Kur'ân temelinden yoksundur ve Kur'ân'ın reddettiği ruhbanlığı şîâr edinmiştir.

6- Gazâlî'nin kendi dönemindeki vahye aykırı felsefî düşünceleri açığa çıkarması önemlidir. Fakat yine de onu dini önder yapmaz.⁶⁰⁸

Her ne kadar Hakîmî'nin Selçuklulara ve Gazâlî'ye yönelik ithamlarına katılmıyor olsak da onun ifadelerinden de anlaşıldığı üzere Hakîmî, Gazâlî'nin din-felsefe ilişkisi bakımından Tefkîk ile aynı düşünceye sahip olduğu iddiasını kabul etmez. Ona göre Tefkîk'in öncüleri Câfer Sâdık'ın hakikatlerini canlandıranlardır.⁶⁰⁹

Gazâlî'nin Tefkîk ehlinden biri olarak kabul edilmesi çok makul görünmemektedir. Çünkü Gazâlî, felsefeyi eleştirirken Hakîmî'nin de belirttiği gibi tasavvufa yönelmiştir. Buna karşın Tefkîk Ekolü'nü belirgin kılan özellik onların beşerî ilimlerden saydıkları hem felsefeye

⁶⁰⁷ Azîz Cevânpûr Herevî, “Tebârşînâsiyi Mekteb-i Tefkîk der Endîşe-i Gazâlî”, *Pejuheşhâyi I'tikâdi Kelâmî* 25 (1396), 46-48.

⁶⁰⁸ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 252-258.

⁶⁰⁹ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 266.

hem de tasavvufa karşı çıkmaları ve bunların dinî ilimlerle ilişkisinin olamayacağına yönelik iddialarıdır. Başka bir deyişle Gazâlî, felsefeye karşı tasavvufa yönelmekte ve ona dinde meşru bir konum kazandırmaktadır. Tefkîk Ekolü ise bu ikisinin vahiyle bir ilişkisi olabileceğini reddetmekte ve bu meşruiyeti ortadan kaldırmaktadır. Fakat bu ayrıma rağmen Tefkîk Ekolü'nün filozoflara yönelik eleştirilerinin merkezinde Gazâlî'nin etkisini görmek mümkündür. Çünkü bu ekolün filozoflara yönelttiği eleştirilerin çoğu, Gazâlî'nin *Tehâfütü'l-felâsife* adlı eserindeki konu başlıkları ve içerikleri ile paralel bir görüntü çizmektedir.

Bu aşamadan sonra Tefkîk Ekolü'nün bir diğer eleştiri konusu olan tevil konusunu ele almaya çalışacağız.

4. Tefkîk Ekolü'nde Tevîl Eleştirisi

Tefkîk Ekolü'nün iddiasına göre filozoflar gerçekte din ile bir bağı olmayan beşerî düşünceleri İslam kültürüne sokmak için tevil yöntemini kullanmışlardır. Bu sebeple Tefkîk Ekolü için filozofların yaptıkları tevil ilmî bir yöntem olarak kabul edilmediği gibi meşru bir yöntem olarak da görülmez.

4.1. Tevîl Meselesi

Tevîl, asıl olana dönüş anlamındaki *evl* (وَلَّى) kökünden türemiştir. Bu kök, rücu etmek, dönmek, akıbet ve sonuç gibi anlamları ihtiva etmektedir.⁶¹⁰ İsfahânî, tevildeki amacın bir şeyi ilmî ya da fiilî olarak kendisinden murat edilen anlama çevirmek olduğunu belirtir.⁶¹¹ Cevherî ise tevili bir şeyin nihayetinde ulaşacağı sonucu tefsir etmek şeklinde tanımlar.⁶¹²

Kur'ân'da tevil 15 ayette geçmektedir.⁶¹³ Örneğin “*Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olan, ‘Ona inandık hepsi Rabbimiz katındadır’ derler*” (Âl-i İmrân, 3:7) buyurulmaktadır. Işıcık'a göre Kur'ân'da tevilin geçtiği yerler yaklaşık olarak aynı anlama gelmektedir. Bu anlam, “rücu etmek ve varacağına varmak” şeklindedir.⁶¹⁴

Kur'ân'da tevil, birbirini karşılayan iki anlam boyutuna sahiptir. Birincisi söz konusu olan bir olayın ilk illetine, temel sebebine dönüşü sağlamaktır. Yûsuf sûresinde bu anlama işaret edilir. Burada rüyanın tevili ile rüyadaki olayın iç yüzü ortaya konulur. Kehf sûresinde de tevil ile olayların illet ve gizli sebepleri ortaya konulur. Tevildeki ikinci anlam boyutunda ise amaca ulaşma anlamı kastedilir. Bu iki anlam biçimi birbirini tamamlar. Çünkü amaca ulaşmak için

⁶¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 11/32.

⁶¹¹ Rağîb el-İsfahânî, *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmed Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), 109.

⁶¹² Ebû Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Uttâr (Beyrut: Dâru'l-ilm Lilmelâyîn, 1407), 4/1627.

⁶¹³ Âl-i İmrân 3: 7, Nisâ 4:59, A'râf 7: 53, Yûnus 10: 39, Yûsuf 12: 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101, İsrâ 17: 35, Kehf 18: 78, 82.

⁶¹⁴ Yusuf Işıcık, *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Tevîl)* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 22.

onun sebeplerinin bilgisine de sahip olunması gerekir. Fakat bu iki temel anlamın dışında tevil kelimesi tefsir, beyan ve izah gibi anlamları da kapsamaktadır.⁶¹⁵

Ancak tevilin tefsir anlamına da geldiğine yönelik yaklaşım, Mâtürîdî'nin katılmadığı bir husustur. Mâtürîdî, tefsir ile tevil arasındaki farka işaret etmiş ve tefsirin ashaba ait bir iş olduğunu, tevilin ise âlimlere ait bir iş olduğunu belirtmiştir. Ona göre sahabe, Kur'ân'ın nâzil olduğu mevzuları görmüş ve olaylara doğrudan şahit olmuştur. Bu bakımdan sahabenin tefsiri önemlidir. Tevil ise bir konunun varacağı nihai sınırı ifade etmektedir. Tefsir tek bir manayı taşıırken tevilde birden fazla ihtimal söz konusudur.⁶¹⁶

Dînânî de tevil ile tefsir arasındaki farka işaret etmiştir. Fakat o, Mâtürîdî'nin aksine sahabe ile diğer insanlar üzerinden değil, iki ilmin özellikleri bakımından bu farkı ele almıştır. Ona göre tefsirde kelimelerin aydınlatılması, açığa kavuşturulması ve bütün kapalılıkların ortadan kaldırılması amaç edinirken, tevilde ise işlerin bâtını/iç yüzü göz önüne alınır ve zâhirî anlam söz konusu bâtına götüren bir kılavuz olarak değerlendirilir. Bu anlayışta zâhir olan örnek olarak görülürken, bâtın ise kendisi için örnek getirilen anlam olur.⁶¹⁷

Tevil akıl ile nakil arasında uyum olduğu ön kabulünden hareket eder. Bu yüzden tevilde uygun olan yol hem akli hem de nakli esas almaktır. Gazâlî'nin orta ve aynı zamanda sahah yol olarak kabul ettiği bu yöntemde tevil ilmî bir gereklilik olarak görülür. Fakat o, tevilde bazı tavsiyelerde de bulunur. Birincisi Allah insanlara sınırlı bir bilgi verdiğiinden bütün bilgilere ulaşamayacağı kabul edilmelidir. İkincisi burhanî olan akli delil inkâr edilemezdir. Çünkü din yalan söylemeyen akilla anlaşılır. Eğer akıl yalan söyleseydi dini ispat konusunda da yalancı olması gerekirdi. Üçüncüsü ise ihtimaller birbiriyle çeliştiğinde tevilde kaçınmak gerekir. Çünkü Allah konusunda zan üzerinden hüküm vermek doğru değildir. Böyle bir durumda tevilde çekimser kalmak daha güvenlidir.⁶¹⁸

Dolayısıyla Gazâlî nazarında tevil, hassas bir konudur. Hangi ayetlerin teville konu olacağı hangilerinde tevilin gerekemeyeceğinin tespiti kolay değildir. Bu yüzden Gazâlî tevili; Arap dilinin esaslarını, Arapların kullandığı şekilde istiare ve mecazları, bunun yanında atasözlerini kullanmadaki yöntemini ayrıntılı ve bütün yönleriyle bilen bir kimsenin yapabileceğini belirtmektedir.⁶¹⁹

⁶¹⁵ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtınlık ve Bâtınî Tevil Geleneği* (Ankara: Ankara Okulu, 2014), 118-120.

⁶¹⁶ Ebû Mansû el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1/27-28.

⁶¹⁷ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/200.

⁶¹⁸ Ebu Hamîd el-Gazâlî, "Kanûnü't-te'vîl", çev. Bilal Aybakan, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4 (2000), 523-524.

⁶¹⁹ Ebu Hamîd el-Gazâlî, *Faysalu't-tefrika Beyne'l-İslâm Ve'z-zendeka-el-Kânûnu'l-küllî Fi't-te'vîl*, çev. Hikmet Akpur (İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015), 87.

Gazâlî gibi Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) da Kur'ân ayetlerini yorumlayacak kişide bulunması gereken özelliklere önem verir. Ona göre müfessir olacak kimsenin nahiv, rivayet, şer'in hüküm ve sebeplerini bilme anlamındaki fıkıh olmaksızın yalnızca Arap dilini bilmesi yetmez. Fakat yalnızca şer'in ahkam ve sebeplerini bilmek de fakih olmaya yetmez. Kişinin fikhın delilleri, Kitap, sünnet, icmâ, kıyas, haberler gibi hususlardan oluşan fıkıh usulünü bilmesi gerekir. Bunlara ek olarak Allah'ın bir olması, adil olması, sıfatları konusunda sahih ve imkânsız olanları, hasen ve kabih fiilleri bilmelidir. Bu özellikleri haiz olan kimse müteşâbihleri muhkemlere hamletmeye ve bu ikisini birbirinden ayırmaya kâdir olur ve Allah'ın kitabını tefsir etmeyle meşgul olması o kimse için câiz olur.⁶²⁰

Tevilin akıl ile nakil arasındaki uyumu, İslâm felsefesindeki din-felsefe ilişkisinin en güçlü dayanağı olarak görülebilir. Çünkü hakikatin birliği anlayışına bağlı olarak akıl ile vahyin çatışmaması, burhanî akılla hakikatin elde edilebileceği anlayışına bağlı olarak din ile felsefenin uyumunu da zorunlu kılar. Bu anlayışta zâhirî olarak ortaya çıkan çelişkiler, bu ikisinin özünde bir zıtlık olmadığı anlayışına bağlı olarak tevil edilirler.

Fakat bu anlayışta tevili gerektiren şey felsefeden ziyade din olmaktadır. Çünkü dinde sembolik bir dil kullanılmıştır. Bu yapısından dolayı din eleştiriye daima açıktır. Fârâbî'nin temsilcisi olduğu bu anlayışta, insanların felsefî bilgileri arttıkça semboller tatmin edici olmaktan çıkarlar. Dolayısıyla hem semboller hem de hakikatin bilgisi tedrici olarak sıralanırlar.⁶²¹

İslâm felsefesinde dinin sembolik bir anlam içerdiğini ve bu yüzden tevil edilmesi gerektiğini düşünen önemli gruplardan biri de 10. asırda yaşamış İhvân-ı Safâ topluluğudur. Bu ekole göre bir tarafta din ve zâhirlik, diğer tarafta felsefe ve bâtnlık vardır ve bunlar arasında bir tezat söz konusudur. Fakat bu tezat aynı zamanda birbirini de tamamlamaktadır. Bir başka deyişle, zâhir ile bâtın ya da din ile felsefe birbirini tamamlar mahiyettedir. Ancak zâhir ile bâtın ya da din ile felsefe arasında bir çelişki olmaması için tevil yönteminden yararlanmak gerekir. Böylece zâhirden bâtına, şeriattan felsefeye ya da zâhirî hakikatten bâtınî hakikate ulaşılır.⁶²²

İbn Sînâ ise İhvân-ı Safâ gibi şeriati bütünüyle zâhir olarak görmekten ziyade Kur'ân'daki anlam katmanlarına işaretlerle teville meşru bir zemin kazandırmaya çalışır. O, Allah'ın yaratılış olarak istidatlı olan insanları felsefî araştırmaya yönlendirecek şekilde sembol ve remizleri

⁶²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osmân (Kahire: Mektebetü'l-Vehbe, 1992), 606-607.

⁶²¹ Latif Tokat, *Dinde Sembolizm* (Ankara: Ankara Okulu, 2004), 197.

⁶²² Muhammed Ferîd Hicâb, *el-Felsefetü's-Siyâsiyye İnde İhvâni's-Safâ* (el-Hey'etül Mısriyyetü'l-Âmmetü Li'l-Küttâb, 1982), 225.

Kur'an'da kullanmasında bir sakınca olmadığını söyler.⁶²³ Çünkü Kur'an'ın hitabı evrensel olduğundan onun dilinin herkesin düzeyine uygun olması gerekir. Bu bakımdan sıradan insanların anlayabileceği mesajlar içerdiği gibi yalnızca seçkinlerin anlayabileceği bir dil de kullanılmıştır. Kur'an; tenzihî, teşbihî, hakikî ve mecazî bir dil ve üslubu kullanmıştır. Kur'an remzî ve teşbihî dili özellikle halkın zor anlayabileceği meselelerde kullanmıştır. Ona göre Kur'an'da avam için lafzî hakikatlerin korunmasıyla birlikte genel olarak sembolik bir anlam içerir. Hükümleri herkes için bağlayıcı olmakla birlikte şeriatın kısmen sembolik kısmen de eğitici bir yönü vardır.⁶²⁴

İbn Sînâ'nın işaret ettiği Kur'an'daki anlam katmanları tevil meselesinde özellikle İbn Rüşd'ün önem verdiği bir husustur. Çünkü o, akıl ile nakil arasında mutlak bir uyum tasavvur eder. Bu yüzden eğer burhana dayalı bir düşünce konusunda şeriat ile burhan arasında çatışma çıkarsa, söz konusu ifadeyi görünen hakikatinden çıkarıp mecazî anlama döndürerek tevil etmek gerekir. Fakat tevil yapılırken Arap dili kuralları görmezden gelinmemelidir.⁶²⁵

Ona göre ayetin zâhirince amel edilmesi ile tevil edilmesi gereken ayetlerin hangileri olduğu konusunda icmâ olmadığı gibi bu konuda bir icmânın oluşması da kolay değildir. Bu bakımdan "Tevil konusunda icmânın dışına çıkmak." sözü bir anlam ifade etmez. Bunun sebebi teorik olan konularda, pratik konulardaki gibi kesin bir icmâ oluşturulamamasıdır. Ayrıca tevil karşısında insanlar üç sınıfa ayrılır. Birincisi hiçbir şekilde tevil ehli olmayan hatabî kesimdir. İkincisi ya tabiatları bakımından ya da adetleri bakımından cedelci olan tevilci sınıftır. Üçüncüsü ise tabiatları ve felsefe sanatları bakımından burhan ehli olan yakîni tevil ehli olan kesimdir. Bu kesim yakîni tevili halka ve cedelî tevil ehline açıklamamalıdır.⁶²⁶

Dolayısıyla tevil bir gerekliliktir ve burhan gibi kesin bir yöntemle ulaşılan bir kaidenin şeriatın zâhirî ile çatışması, bu zâhirî hükmün tevilini zorunlu kılar. Fakat tevil durumu bütün zâhirî ayetler için geçerli değildir. Yalnızca apaçık aklın ilkeleri ile bir çatışma durumunda bu konuda ehil/râsih olanlar tevile başvurur. Çünkü Kur'an her türlü insanın anlama kapasitesine hitap etmiştir. Bu ise tevilin gereğini ortaya koyar.⁶²⁷

Zâhirî ayetlerin tamamının tevilini yanlış bulan İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, filozof Tabâtabâi'nin tevilin kapsamı ve tevile yüklediği anlam ile farklılık arz eder. İbn Rüşd'ün

⁶²³ İbn Sînâ, *Kitâbu's-şifâ*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2/642.

⁶²⁴ Mesut Okumuş, "Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sînâ'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları", *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 162-163.

⁶²⁵ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, 79-80.

⁶²⁶ İbn Rüşd, *Faslü'l-Makâl*, 80,93.

⁶²⁷ İbn Rüşd, *Faslü'l-makal el-Kesf an Minhâci'l-edille*, 86-87.

aksine Tabâtabâî'ye göre Kur'ân'ın tümü için tevil söz konusudur. Fakat bu tevil lafızlarla ilgili değil, onları ve dolayısıyla zihni de aşan objektif bir olguyla ilgilidir. Dolayısıyla ona göre tevil pratik bir gerçektir. Ancak lafızların delalet ettiği anlam kategorisine dâhil değildir. Tevildeki amaç, lafızlarla örülü olan ifadelerin kendisini kuşatamadığı aşkın objektif olgulardır. Fakat Allah bu olguların insan zihnine yaklaşabilmesi için bunları lafiz kayıtlarıyla sınırlandırmıştır. Olgularla lafiz arasındaki ilişki örneklemeyle örnek arasındaki ilişki gibidir. Kur'ân'ın içerdiği bütün bilgiler, Allah katındaki teviller için birer örnek cinsindedir.⁶²⁸

Olgu bakımından Kur'ân'ın tamamı için tevilin varlığını kabul eden Tabâtabâî'nin anlayışında akıl ile naklin de uyumlu olması kaçınılmaz olur. Onun akıl ile nakil arasındaki bir çatışmada genel olarak üç merhaleyi takip ettiği düşünülür. 1- Akıl ile nakildeki çelişkide verilen hükmün "akl-ı selim"e ait olduğundan emin olunmalıdır. Hükmün akl-ı selime ait olduğu kesin ise ve hâlâ çelişki devam ediyorsa ikinci merhaleye geçilir. 2- Bu merhalede Kur'ân hatadan korunmuş olduğundan çeşitli hadislerdeki ilimlerin sıhhati için "masumlar"ın rivayetine başvurulur. Eğer çelişki giderilirse sorun hallolur. Eğer sorun "masumlar"ın rivayetlerine bağlı değilse üçüncü merhaleye geçilir. 3- Buna göre eğer aklî ve naklî hükümde bir tereddüt olduğuna dair şüphe yoksa ancak çelişki de devam ediyorsa, aklî kesinlik, naklin zâhirine tercih edilir ve ayet ya da rivayetin zâhiri tevil edilir. Fakat tevilde aklî kesinliğe başvurulurken diğer ayet ve hadisler de göz önünde bulundurulur.⁶²⁹

Filozoflar nazarında tevil meselesi akıl-nakil uyumuna bağlı olarak din-felsefe arasındaki anlaşmazlığın giderildiği bir yöntem olarak benimsenmiştir. Bunun temel gerekçesi ise Kur'ân'ın her anlayış seviyesindeki insana hitap ettiği ve hakikatin birliği düşüncesidir. Filozoflar bu düşünceye bağlı olarak şeriatın zâhirinde aklî olarak bir çelişki gibi görülen ayetlerin belli şartlar ve kimselerce tevilini caiz görmüşlerdir.

4.2. Tevil Eleştirisi

Tefkîk Ekolü'nün tevil konusundaki yaklaşımı filozofların düşüncesinin karşısındadır. Bir başka deyişle, Tefkîk Ekolü, felsefe ile din arasındaki tenakuzun asla çözüme kavuşturulamayacağını iddia eder ve beşerî ilimlerin vahiy ilimlerine dâhil edilmesinin tek yolunun bu türden "sahih" olmayan teviller olduğunu düşünür. Onlara göre tevil vasıtasıyla İslâm dinine zararlı fikirler sokulmuştur. Dolayısıyla onların nazarında tevil, ilmî bir yöntem olmadığı gibi meşru bir yöntem de değildir.

⁶²⁸ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizân fi Tefsîri 'l-Kur'an*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 1998), 3/76-77, 99.

⁶²⁹ Âhençî, "Tahlîl-i Nisbet-i Akl ve Nakl ez Dîdgâh-i Allâme Tabâtabâî", 74-75.

Tefkîk Ekolü, çoğunlukla “tefkîk” sözcüğünü “tevil” sözcüğü ile beraber kullanmış ve vahiy, felsefe ve tasavvuf yolunu birbirinden ayırmaktan bahsederken aynı zamanda tevilden de kaçınmak gerektiğini buna eklemiştir.⁶³⁰ Çünkü bu ekol, doğruluğu önemli olmaksızın vahyî ilimler ile felsefe arasındaki her türlü uyuma yönelik söylemin tevil ile olduğunu düşünür. Bu anlayış ise beşerî ilimler ile ilahî ilimler arasında mutlak bir zıtlık olması gerektiği, bu ilimlerin aralarında ortak bir doğru olmasının imkânsızlığı ön kabulünden kaynaklanmaktadır.⁶³¹ Bu bakımdan tevilin kabul edilebilir bir yöntem olarak benimsenmesi bu ekol için söz konusu değildir.

Tefkîk Ekolü’nün tevil anlayışını Hakîmî izhar eder. Ona göre mekteplerin ve felsefelerin oluşumunda tevil kaçınılmazdır. Tevilsiz bir mektebin oluşması mümkün değildir. İslâm felsefesi de oluşum aşamasında ayet ve hadislere yönelik bir tevil ihtiyacı hissetmiştir. Ayrıca çeşitli düşünce gruplarından ve mezheplerden alınan görüşler özellikle İbn Arabî vasıtasıyla tasavvuf mektebi ile karıştırılmış ve aşamalı bir şekilde yaygınlaştırılmıştır. Felsefe ve tasavvufu “İslâm boyası ile boyamak” için filozoflar ve arifler buna mecbur idiler.⁶³²

Ancak ifade etmek gerekir ki yalnızca tevil değil aynı zamanda bazı grupların yaptığı tefsir de bu ekol için tasvip edilen ilmî bir yaklaşım değildir. Ekolün kurucusu kabul edilen İsfahânî, bu anlamda öne çıkan isimlerden biridir. İsfahânî; Kur’ân’ın murat, maksat, ilim ve bilgisine sahip olmayanların yaptıkları tefsirle kâfir durumuna düşeceğini söyler. Onun ifadeleri şöyledir: “O hâlde Kur’ân’ın murat, maksat, ilim ve bilginin hâmil olan veli ve halifelerden bir cüz’e sahip olmayanlar, eğer tefsire el atarlarsa övülmüş Kur’ân’a kâfir olurlar.”⁶³³

Ona göre yalnızca Ehl-i beyt’ten başka kimse Kur’ân tefsirine yönelemez ve ondaki perdeyi kaldırma iddiasında bulunamaz. Çünkü yalnızca onlar Kur’ân’ın “ışık ve zuhur” derecelerine sahiptirler. Diğer kimseler kendi sınırlı varlığına bağlı olarak bu ışık ve zuhur derecelerine tam olarak sahip değildirler. Dolayısıyla Kur’ân ışığının hakikî ve kâmil marifeti ancak peygamberler ve “masumlar”la elde edilebilir. Diğer insanlar bunlara bağlı olmaları ölçüsünde bu hakikatten pay alabilirler.⁶³⁴

Bu yüzden İsfahânî, akıllı ve insafli bir kimsenin Kitap âlimlerine başvurmaksızın ondaki gerçek manayı anlamasının mümkün olmadığını düşünür. İnsanın öncelikle yapması gereken şey bu ilme sahip olanlara başvurmak ve bu yolla ilahî kelâmın amacını kavramaktır. O, bu

⁶³⁰ Khânî, “İşâre-i be Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Bâb-i Me’ârif-i Beşerî”, 61.

⁶³¹ Cenân İzdî - Ferâmerz Karâmelekî Karâmelekî, “Nakd-i Tefkîkî Engârî Mollâ Sadrâ”, *Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengî* 2 (1389), 71.

⁶³² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 69-70.

⁶³³ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/297.

⁶³⁴ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/398.

konuda şöyle söyler: “İnsan Ehl-i beyt’e başvurmadan önce bir ayetten maksadın, genel bir anlam ya da özel bir hakikat olduğunu ya da sırf o ayete has bir anlam olduğunu anlayamaz. Yalnızca bir ilahî hakîmin kelâmından genel bir anlamın iradesi, beklenen ve makul bir ihtimal olur. O hâlde ‘yanlarında Kitap ilmi’ olanlara başvurmaksızın Allah’ın kelâmının muradını keşfetmek mümkün değildir.”⁶³⁵

İsfahânî’nin tefsire yönelik ifadeleri gerçekte tevili de kapsar. O, Kur’ân’ı kendi görüşüne göre tefsir edenlerin kâfir durumuna düşeceğini söylerken, aynı zamanda ayetlere yönelik tevilin de yalnızca ilimde derinleşenlere has olduğunu söyler ve bunu destekleyen pek çok rivayet gösterir.⁶³⁶ Bu anlayışa bağlı olarak o, ilimde derinleşmeyenlerin yaptıkları tevili eleştiri konusu yapar ve ayetler ile hadislerin zâhirine sadık kalınması ve asla teville kalkışmamak gerektiği konusunda uyarıda bulunur.⁶³⁷ Fakat tevil konusunda uyarıda bulunduğu kesim daha ziyade sûfiler ve filozoflardır. O, sûfiler ile filozofların Ehl-i beyt kelimelerini Yunanlıların ilimleriyle tevil ettiklerini ve bunun doğru bir iş olmadığını ifade eder. Çünkü onun nazarında Kur’ân ve sünnetin lafızlarını vahiyden habersiz, ilimde derinleşmemiş olanların kastettikleri anlamların ıstılahları üzerine yüklemek, Allah’ın kelâmını ve Hz. Peygamber’in nübüvvetini terk etme, akli dışlama ve Müslümanları Yunan filozoflarına terk etme anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu grupların yaptığı tevil vahyin gönderiliş amacına zıt ve nübüvvet eserlerini ortadan kaldırıcı bir “zulüm”dür.⁶³⁸

İsfahânî gibi ilk dönem Tefkîk müntesiplerinden olan Kazvînî de teville yönelen filozof ve sûfilere eleştirir. O, kadîm dönemde sûfî ve filozofların teville yeltenmediğini ancak sonrakilerin tevil vasıtasıyla kendi düşünceleri ile vahiy arasında mutlak bir uyum olduğunu iddia ettiklerini belirtir. Ona göre zâhirlerin ve nasların tevili akla aykırı olmasının yanında şeriat sahibine de “zulüm”dür. Çünkü tevili yapan kimse, bu fiiliyle Allah’a ve Peygamber’e maksadını ifade etmede acizlik atfetmektedir. Bir başka deyişle bunları tevil etmek şeriat sahibinin halkın irşadı için gerekli olan konuları ve hakikatleri, maksada götürmeyen müphem ifadelerle göndermesi anlamına gelmektedir ve bunların tevil edilmesi gerekmektedir. Ayrıca insanların anlayış biçimleri farklı olduğundan herkes kendi maksadına göre teville kalkışırsa büyük ihtilaflar doğar.⁶³⁹

⁶³⁵ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/415-416.

⁶³⁶ İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, 542-546.

⁶³⁷ Rahavî, “Berresî Reveş-i Marifet-i Dînî ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî”, 94-95.

⁶³⁸ Şehâbüddîn Vahidî Mihrercdî, “Tevil Gerâyî ez Dîdgâh-i Bultmân ve Mektab-i Tefkîk”, *Pejuheşhâyi İ’tikâdi Kelâmî* 19 (1394), 135.

⁶³⁹ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/68.

Ancak Kazvînî, mutlak anlamda teville karşı değildir. Bilakis filozof ve sûfîlerin tevilleine karşıdır. Ona göre filozof ve sûfîler tarafından yapılan teviller, âlimler nezdinde “çok çirkin” bir iş olarak görülür ve onların bu yolla yaydıkları “fesada” bir sınır çizilemediği iddia edilir.⁶⁴⁰ O, Kur’ân naslarının ve şerefli haberlerin tevilinin akla, ayetlere ve rivayetlere muhalif olduğundan şüphe duymaz. Fakat onun nazarında bu durum Kur’ân’ın bazı esrarlara ve bâtınlara sahip olduğuna dair rivayetlerle de çelişmemektedir. Tam tersine bu konu havas ehlini ilgilendiren bir konudur. Fakat sûfîler ve filozoflar buna “tahammül” edememektedir. Çünkü ona göre ilimlerin esrarının sûfîler ya da filozofların yanında olduğuna dair bir beyan yoktur. Dolayısıyla tevilin vacip olduğu durumlarda vahiy yolundan ilerlemek gerekir. Bunun dışındaki teviller, “haram” ve “zulüm”dür.⁶⁴¹

Kazvînî, haram ve zulüm olarak adlandırdığı tevillelere İslâm filozoflarının yaptığı tevilleri örnek gösterir. İslâm filozofları, insanın müstefâd akıl seviyesine geldiğinde İslâm’da karşılığı Cebrail olan faal akılla birleştiğini düşünürler. Kazvînî’ye göre bu tevil hakikatleri çarpıtmak; Kur’ân ve sünneti inkâr etmektir.⁶⁴²

Onun filozof ve sûfîlerin gerçekte anlamı açık olan ayetleri teville tahrif ettiklerini gösterdiği bir diğer örnek şöyledir: “*Şüphe yok ki, ayetlerimizi inkâr edenleri gün gelecek bir ateşe sokacağız; onların derileri pişip acı duymaz hale geldikçe, derilerini başka yenisiyle değiştiririz ki acıyı duysunlar. Allah daima üstündür ve hikmet sahibidir.*” (Nisâ, 4:56). Kazvînî, ayette kâfirlerin cehennemde ebedî kalacaklarına dair ifadenin açık olmasına rağmen, tevilcilerin bu ayetleri inkâr ettiğini, bu ayetten maksadın cevhersel hareket (Molla Sadrâ’ya atıfla) olduğunu iddia ettiklerini söyler.⁶⁴³

Tefkîk Ekolü’nün bir diğer müntesibi olan Miyâncî ise tevil konusunda doğrudan sûfî ve filozofları hedef almaktan ziyade daha farklı bir şekilde konuya yaklaşır ve fitrî akıl-ıstılâhî akıl ayırımı üzerinden bu konudaki düşüncesini ortaya koymaya çalışır.

Öncelikle Miyâncî, Allah’ın insanlara bahşettiği bir ışık olan “fitrî aklın” hiçbir vakit naklî delille çelişmeyeceğini ifade eder. Bu aklın idrakleri zatî iyilik ve kötülük, zorunluluk, zatî hürmet ve bedihîlerden oluşmaktadır. Dolayısıyla bu aklın idrakleri ile çelişen her ne olursa ona göre bâtıldır. Ayrıca cismanî meâd gibi konular fitrî aklın idrakleri dışında olduğundan bir çelişki söz konusu değildir.⁶⁴⁴

⁶⁴⁰ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân*, 596.

⁶⁴¹ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/70-71.

⁶⁴² Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân*, 498-499.

⁶⁴³ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/69.

⁶⁴⁴ Muhammed Bâkır Melekî Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, çev. Muhammed Beyâbânî Esküyî, Seyyid Behlül Seccâdî (Tahran: İntişârât-i Neyâ, 1391), 54.

Miyâncî “ıstılahî akıl” ile naklî delil arasında bir çatışma olması durumunda, bunun ya ilahî marifetler babından olduğunu ya da Allah’ın diğer varlıklardan gizlediği gaybî ilimler babından olduğunu belirtir. Gaybî ilimlerin içeriğini Kur’ân’da geçtiği üzere yalnızca Allah bilir ve dilediği kimseye dilediği kadarını gösterir.⁶⁴⁵ Eğer çelişki ilahî marifetler babında ise ona göre üç ihtimal vardır:

1- Lafzî ya da manevî tevatüre sahip olan muhkemlerin ve zâhirlerin hüccetleri fitrî ve bedihî olarak kesindir. Bir başka deyişle, Allah talimatlarında ve belâgatinde yeni bir yöntem tesis etmemiştir. Dolayısıyla mütevatir olan muhkem ve zâhirlerin aklî burhanla uyumuna ihtiyacı yoktur. Bu yüzden aklî burhanın asaletine ve onun, fitrî olarak kesin olan muhkem ve zâhirlerin önüne geçirilmesine gerek yoktur. Çünkü ona göre mantıkî burhan ile naklî delilin çelişmesi, husûlî bilgi ile hakikî ilmin çelişmesi gibidir.

2- Hüccetin hücciyeti üzerine aklî delilden başka hiçbir naklî delil olmadığı farz edilse bile Miyâncî yine de şöyle söylenebileceğini aktarır: “Aklî delil ve ilahî burhan, kesin olan muhkem ve zâhirî Kur’ân ayetleri üzerine kaim olmuştur. Benzer hadisler de aynı kesinliğe sahiptirler. O hâlde bu durumda çelişki, aklî ile naklî delil arasında olmaz; iki aklî delil arasında olur. Eğer iki aklî delil arasında çelişki olursa, asalet ve hak daha açık ve kâmil olan iledir. O hâlde nasıl söylenebiliyor ki eğer mantıkî burhan bâtil ise naklî delil de bâtildir?”

3- Allah’ın sıfatları ve tevhid gibi ilahî ilimlerde, eğer meçhul bir durum olursa ve onların ispatları için aklî burhan gerekirse bu da naklî delilden aklî delil konusuna geçer. Eğer aklî burhanlar bunlarla çelişirse ona göre bu konular fitrî konulardır ve Allah kendi kendine apaçıktır, kendisi kendisine delildir. Dolayısıyla aklî bir delil bunlarla çelişirse akıl, fitrî olarak bedihî olan ve ayetlerle tevatür olan, rivayetlerle doğruluğu sabit olan şey ile çelişmiş olacaktır.⁶⁴⁶

Miyâncî, yaptığı bu fitrî-ıstılahî akıl ayrımı ile akıl-nakil arasındaki çelişki ihtimalini “ıstılahî” olarak adlandırdığı nazarî akla yıkmaktadır ve fitrî akıl ile vahiy arasında mutlak bir uyum olduğunu iddia etmektedir. Fakat o, nazarî akli dışlayarak, beyyîn olarak adlandırdığı fitrî aklın hangi aklî zorunlulukla hakikati bize apaçık kıldığını cevapsız bırakır. Bir başka deyişle bizler ıstılahî aklın ilkelerine dayanarak mı fitrî aklın kesinliğine ulaşacağız yoksa onun kendine has ilkeleri var mıdır? Eğer varsa bu ilkeler bizlere neden açık değildir? Görünen şey fitrî aklın beyyîn olmasının apaçık ilkelerden ziyade yalnızca bir inanca dayandığı yönündedir. Bu

⁶⁴⁵ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 55-59.

⁶⁴⁶ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 55.

durumda akıl-nakil çatışmasındaki problem çözülmemekte ve yalnızca birtakım ıstılahların değiştirilmesiyle sorunun çözüldüğü iddia edilmektedir.

Ekolün günümüz temsilcilerinden olan Seydân ise daha çok İsfahânî ve Kazvîni'yi takip eder ve tevilin ilimde derinleşenlerden olan Peygamberler ve Ehl-i beyt'e has olduğunu söyler. Ona göre aklî ve naklî deliller buna şahitlik ederler ve bu kimseler Allah'tan gelen ilhamla ve O'nun bilgi ve kudretine ittisal ile bu ilmi elde ederler. Aynı şekilde müteşâbih ayetler de “masumlar”ın tefsir ve açıklamalarıyla anlaşılır.⁶⁴⁷

Seydân'a göre “masumlar” tarafından bize ulaşmayan teviller ise iki kısımdır. Birincisi, kaynağı itibariyle ibarelerdeki lafızlardan istifade etmeye dayanmayan fakat “masumlar”ın usulüne de zıt olmayan tevillerdir. Bu tür teviller “masumlar” tarafından beyan edilmediğinden herhangi bir senede sahip değildirlere. Bu bakımdan hem bâtınlardan hem de Kur'ân'ın maksadından sayılmazlar. Dolayısıyla bu tevil kabul üzerine bir delile sahip değiliz ve aklen de kabul edilebilir değildir.⁶⁴⁸

Seydân'a göre ikincisi, “Vahiy Mektebi”nin usulüne zıt olan tevillerdir.” Şâhrûdî, Seydân'ın söz konusu ettiği bu tevilleri şöyle açıklar:

Bilmek gerekir ki filozof ve sûfîlerin istidlâli, ayetlerin zâhirine muhalif olanlardan daha kötüdür. Çünkü bu güruh müteşâbih ayetlere öyle bir anlam yükler ki sâlim olan hiçbir zihin o müteşâbihten böyle bir anlamı anlamaz. Bilakis pek çok ayet ve rivayeti o anlamın hilafına müşahede eder, akıl ile fitrat onun fesat ve bâtıllığına şahitlik eder. O hâlde vay onlara ki hem kendileri sapıtmışlardır hem de diğerlerini sapıtırlar ve baltayı İslâm'ın köküne vururlar!⁶⁴⁹

Seydân, Şahrûdî'nin açıkladığı bu tür tevillere örnek olarak İbn Arabî'nin şu ayete yönelik tevilini delil gösterir: “*Hataları (küfür ve isyanları) yüzünden suda boğuldular ve cehenneme sokuldular da kendileri için Allah'tan başka yardımcıları bulamadılar.*” (Nuh, 71:25). Seydân, İbn Arabî'nin ayette geçen “مما خطيئاتهم” ifadesini “Allah'ta fani olana kadar sağlam adımlar attılar” anlamında, “اغرقوا” ifadesini “Marifet deryasında boğuldular.” anlamında, “ادخلوا ناراً” ifadesini ise “Muhabbet ateşine ulaştılar.” anlamında tevil ettiğini belirtir. O, bu türden tevillerin Kur'ân'ın ifadeleriyle çeliştiğini ve kabul edilemez olduğunu söyler.⁶⁵⁰ Diğer bir örnek *Füsusu'l-Hikem*'de İbn Arabî'nin “Firavun ölürken imanla öldü.”

⁶⁴⁷ Miyâncî - Hakpenâh, “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”, 93.

⁶⁴⁸ Miyâncî - Hakpenâh, “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”, 94.

⁶⁴⁹ Şahrûdî, *Târih-i Felsefe ve Tasavvuf*, 146.

⁶⁵⁰ Miyâncî - Hakpenâh, “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyi İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”, 94-95.

şeklindeki yorumudur. Seydân, bu yorumun Nâziât Sûresi 17-26 ayetleri ile açıkça çelişki içinde olduğunu belirtir ve İbn Arabî'nin kendi yanlışlarını Kur'ân'a dâhil ettiğini aktarır.⁶⁵¹

Günümüz Tefkîk Ekolü temsilcilerinden olan Hakîmî ise öncelikle tevilî açıklar ve onun İslâm dünyası ile ilgisi olmadığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre tevil bir görüşü, bir ayeti ya da bir hadisi değiştirmektir. Onun muhtevasını örtmek ve kişinin kendi düşüncesini ona yüklemesidir. Dolayısıyla ilimlerin sınırlarını belirlemek hakikate ulaşmak için bir başlangıçtır. Sınırların belirli olmadığı ve düşünce, görüş ve tevillerin birbirine karıştığı bir durumda hakikat, ulaşılan neticenin tam tersidir. Tevil, Hakîmî'nin ifadesiyle, "Sözü söyleyenin yerine söz söylemek, onun nefesini şahit tutmak, sözü onun ağzından almak, onun aklını kendi aklında harap etmek ve onun hakkı izhar eden görüşlerini ondan selbetmektir."⁶⁵²

Ona göre bizler her çeşit tevil yoluyla düşüncenin bağımsızlığını ve tefekkürün özelliklerini düşünce sahibinden alırız. Akletmeyi akıl sahibinden alıp onun yerine aklederiz. Kendi fikirlerimizi düşünce sahibinin fikirleriymiş gibi onun ağzından aktarırız. Kur'ân ise gerçeği değiştirme konusunda bizleri uyarmaktadır. Dolayısıyla Hakîmî, tevil konusundaki her çabayı beyhude görür. İhtilaflar tevil ile değil yalnızca doğru düşünce ile giderilebilir. Doğru düşünce için görüşlerin mukayese edilmesi lazımdır. Hakikat, her görüşün olduğu hâl üzere ele alınması ve doğru görüşün tespitiyle mümkündür.⁶⁵³

Bu bakımdan Hakîmî nazarında tevil, gayr-i ilmî bir harekettir. Bu problem İslâm ilim, tefekkür ve itikadının bir özelliği olarak görülmez. Ona göre İslâm öncesi Yahudi ve Hristiyan olan bazı kimseler kendi dönemlerindeki bazı düşünürlerin ve felsefelerin etkisiyle Tevrat ve İncil metinlerini tevil etmişlerdir. O, Hermippos (m.ö 200), Arsitobulus (m.ö. 103-104), Albertus Magnus (ö. 1280) Philon (m.s. 50) gibi kimseleri buna örnek gösterir. Onun Yahudi Philon'dan yaptığı bir alıntı şöyledir: "Hakikat tamamen Tevrat'tadır fakat Eflatuncular da bu hakikate ulaşmışlardır." Yine Albertus Magnus da Aristo'nun hikmeti ile Mesih'in dini arasında bir uyum olduğunu söylemiştir.⁶⁵⁴

Hakîmî, Yahudi ve Hristiyanlara ait bir ilim olarak gördüğü tevilin İslâm dünyasına girmesinin halifelerin eliyle olduğunu belirtir. Bir başka deyişle tevil, hilafetin siyasî gücü için tercüme yoluyla, Yahudi ve Mesihilerin elleriyle İslâm kültür havzasına girmiştir. Böylece Müslüman filozof ve arifler de "bu tevil deryasında boğulmuşlardır". Fakat ona göre Yahudi ve

⁶⁵¹ Muhammed Beyâbânî Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm: Ders-i Goftarhâyî Âyetullah Seyyid Câfer Seydân* (Tahran: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1394), 48-50.

⁶⁵² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 79.

⁶⁵³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 79-80.

⁶⁵⁴ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 340.

Hristiyanların bazı felsefelerin etkisiyle kendi dinlerini felsefe ile uzlaştırma çabaları İslâm için geçerli değildir. Çünkü Kur’ân merteye olarak o dinlerden üstün bir konuma sahiptir.⁶⁵⁵

Hakîmî, naklî delillerin kesin olduğunu, onların kesinliğine karşı getirilen aklî delillerin kesin deliller değil, ancak yüzeysel deliller olabileceğini iddia eder. Çünkü ona göre naklî olarak kesin olan bir bilginin akılla çelişmesi imkânsızdır. O, buna örnek olarak varlıkların zamansal olarak ezeli olmalarını gösterir ve bunun yanlışlığının naklî delillerle sabit olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu konuyla ilgili burhan olduğu iddia edilen deliller “yüzeysel” delillerden başka bir şey değildir. Burhan olduğu iddia edilen deliller gerçekte “zevkî, hatabî ve onun benzeri türünden delillerdir”.⁶⁵⁶

Hakîmî için din; zâhirler olan ayet, hadis ve “masumlar”ın sözleri ile kaim ve hüccettir. Dolayısıyla nerede olursa olsun eğer tevil söz konusu olursa ibadet ve dinden geriye bir şey kalmaz.⁶⁵⁷ Çünkü eğer Kur’ân’ı “kendi keşf, bedihî olmayan nazarî felsefî görüş ya da nefsimize göre” tevil edersek, onu kendi bağlamından, ilminden ve amacından çıkarır ve ona “beşerin rengini” vermiş oluruz. İslâm öncesindeki milletlerin Allah’ın kitaplarında yaptıkları tahriî eleştiren ayetler de buna atıf yapmaktadır. Çünkü tevil de bir çeşit manevî ve içeriğe yönelik “tahriî”tir. Hakîmî ilahî bilgi ve insicamı korumak adına tevil konusunu men eden çokça hadisleri hatırlattıktan sonra şunları söyler:

Eğer “Bir ikinin yarısıdır.” şeklindeki bedihî bir burhanla çelişen bir zâhire denk gelirsek, zâhiri olanı gerekli yere kadar tevil etmek lazımdır. Fakat şu ana kadar böyle bir duruma rastlanmadı. Ancak onun zittını da ikame edebileceğimiz nazarî burhanlar, zâhiri hüccete karşı mukavemet gösterecek bir dayanıklılığa sahip değildir. Bunun örneği mahiyetin asaleti ile varlığın asaletidir ki birincisi yaklaşık 800 yıl muteber görüldü ve İslâm filozofları Kur’ân ayetlerini buna göre tevil ettiler. Şimdi ise 400 yıldır ikincisi için İslâm filozofları ve sûfiler tarafından Kur’ân ayetleri ve haberler tevil edilmektedir.⁶⁵⁸

Hakîmî’ye göre şeriatın hükmü de bu şekilde olup ayet ve rivayetleri tevil etmeyi reddetmektedir. Tevil “söz söyleyenin ağzını kapamak”, “onun ağzından söz söylemek” olduğundan aklen, şer’an ve vicdanen caiz değildir. Dolayısıyla eğer tevil kabul edilirse onda bir sınır olmayacak, anlamda ve kelâmda kastedilen mana ortadan kalkacaktır. Fakat bütün bu ifadelerine rağmen Hakîmî, niteliğini tam olarak açıklamasa da isnadî ve edebî tevilleri kabul eder. Ona göre bu teviller felsefe ve tasavvufun yaptığı Kur’ân’ın anlamının temelini değiştiren tevillerden değildir. Kur’ân’ın beyan ettiği anlama uygun ve makuldürler. Bu tür tevillerin

⁶⁵⁵ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 341.

⁶⁵⁶ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 338-339.

⁶⁵⁷ Muhammed Rızâ Hakîmî, “Nakd-i Tefkîk ve Tefkîk-i Nakd”, *Beyyinât* 41 (1383), 58.

⁶⁵⁸ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*, 268-270.

geçerli olduğu ayetlere örnek olarak “*Rabbinin buyruğu ve saf saf dizilmiş olarak melekler geldiği...*” (Fecr, 89:22) ayetini gösterir.⁶⁵⁹

Hakîmî tevilin gerekli olduğu bir durumla karşılaştığında ise birtakım şartlara uyulması gerektiğini bizlere şu şekilde hatırlatır:

1- Öncelikle diğer ayet ve rivayetlere bakılmalı ve onlar üzerinde düşünülmelidir. Belki bir ayet ya da rivayetin zâhiri görülür ve teville ihtiyaç kalmamış olur.

2- Tevil zarûri olmalıdır, ondan kaçış artık mümkün olmamalıdır.

3- Tevilin manası Kur’ân’ın fezasına ve onun sınırlılıklarına uygun olmalıdır. Ona göre felsefe ve tasavvuf tevilleri hevalarına göre olduklarından dolayı kabul edilemez.

4- Felsefî ya da tasavvufî bir zihinle ve ön kabullerle vahyî ilimlere gidilmemelidir. Bu ön kabulleri ve vehimleri yok etmeli, bundan sonra hakikatlerin temsilcisi olan Kur’ân ve hadis ilimlerine dönülmelidir.

5- Ayet ya da hadisin karşısında olan ve tevili zorunlu kılan burhan, “Bir ikinin yarısıdır.” gibi bedihî olmalıdır yoksa nazari değil.⁶⁶⁰

Hakîmî tevil kurallarını ihlal eden bir örnek olarak Molla Sadrâ’yı gösterir. O, Molla Sadrâ’nın *Usûli’l-Kâfi Şerhi*’ne bakıldığında bu kitabın bir hadis şerhi mi yoksa Sadrâ’nın felsefe ve tasavvufunu anlatan bir eser mi olduğunun bilinemeyeceğini ifade eder. Dolayısıyla o sorar: “Acaba bu büyük filozof kendi felsefî konularını mı Kur’ân’dan çıkarıyor yoksa Kur’ân’ı kendi felsefî konularına göre mi tefsir ediyor?”⁶⁶¹

Onun kendi görüşünü desteklemek için Hz. Ali’den aktardığı bir rivayet ise şöyledir: “Kur’ân’ı kendi görüşüne göre çevirdikleri o günlerde, mehdî o görüşleri Kur’ân’a çevirir ve bâtıllığını ilan eder.” Hakîmî bu rivayetin muhataplarının Kur’ân’ı kendi görüşüne göre tefsir eden filozof ve sûfiler olduğunu söyler. Ona göre eğer bu tefsirler doğru olsaydı mehdî bunları bâtıl ilan etmez ve onların kökünü kazımazdı.⁶⁶²

Sonuç olarak bakıldığında Tefkîk Ekolü’nün tevil konusunda söylem bakımından net bir görüş ortaya koyduğu ve tevili ilmî bir hareket olarak kabul etmediği görülmektedir. Ancak bu karşı duruşun tevilin kendisine değil, daha çok filozof ve sûfilerin teviline yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlayışın gerekçesi ise konunun başında da ifade edildiği gibi felsefî ve tasavvufî görüşlerin din ile uyumunun tek yolunun tevil üzerinden olduğu iddiasıdır. Bu yüzden

⁶⁵⁹ Hakîmî, “Akl Khod Bünyâd-i Dînî”, 9.

⁶⁶⁰ Muhammed Mehdî Mesûdî, “Nakdgüne-i ber Mekteb-i Tefkîk der Zemîne-i Tefsîr-i Kur’ân”, *Meşkût* 98 (1387), 64-65.

⁶⁶¹ Hakîmî, “Akl Khod Bünyâd-i Dînî”, 11.

⁶⁶² Hakîmî, *İlahiyât-i İlahi ve İlahiyât-i Beşerî*, 98-99.

bu uyumu ortadan kaldırmak için filozof ve sûfilerin yaptıkları tevilin öncelikle reddedilmesi gerekmektedir. Fakat bu ekol tevilin her türlüsüne karşı değildir.

Tefkîk Ekolü aklî ve naklî delillerin yalnızca kesin olan zâhir bir rivayetle ya da bir ayetin, “fitrî akıl” ile çelişmesi durumunda olabileceğini, bunun da amelen pek mümkün olmadığını kabul eder. Çünkü Miyâncî’den de anlaşıldığı gibi onlara göre kesin olan naklî delillerin kesin olan fitrî akıl ile çelişmesi söz konusu değildir. Fakat felsefenin esas aldığı aklî burhanlar ile bir tenakuzun olması durumunda, bu tenakuz için ayetlerden ve hatta ahad haberlerden geçmek bile ikna edici bir delil değildir.⁶⁶³ Çünkü onlara göre felsefî bir dille dinî metinleri tevil etmek, bu iki ilmi birbiriyle uyumlu kılmak demektir. Bunların uyumlu kılınması ise mukaddes metinlerin vermek istediği mesaja aykırı sonuçlar doğurur. Bir başka deyişle felsefî tevil, metnin kastettiği anlamın dışındadır. Bu ise insanlarda dalalete sebep olur ve insanları mukaddes metinlerden uzak tutar.⁶⁶⁴

Bu bakımdan onların nazarında eğer bir ayetin zâhiri apaçık olan bir ilkenin karşısında olursa ya da fitrî akıl ile çelişirse ve tevilden başka çare kalmazsa, bu durumda Kur’ân’a başvurmak, bu sorunu ortadan kaldırmanın en iyi yoludur. Örneğin “*Ve ona ruhumdan üflediğimde...*” (Hicr, 15:29) ayetinde Allah’ın bir ruha sahip olduğuna ve ondan bir kısmını insana üflediğine işaret edilmektedir. Bu ayet “*O doğurmamıştır ve doğrulmamıştır.*” (İhlas, 112:3) ayeti ile çelişki içindedir. Tefkîk Ekolü bu durumda tevil gerekeceğine inanır. Fakat tevil, öncesinde gerek Kazvînî’nin gerekse Seydân’ın da ifade ettiği üzere ancak Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt’ten alınırsa kabul edilebilir ve onlara göre gerçekte tevil yalnızca “masumlar”ın işidir.⁶⁶⁵

Dolayısıyla bu ekol tevili yalnızca Hz. Peygamber, Ehl-i beyt ve “masumlar” a has bir ilim olarak kabul etmektedir. Acaba bu ekol pratikte bu anlayışına sadık kalmış mıdır?

Bu sorunun cevabını İslâmî’den duymak mümkündür. İslâmî, Tefkîk’in teville yönelik düşüncelerine itiraz eder ve bu iddialarının kendileri için bile pratikte mümkün olmadığını aktarır. Ona göre bu üç yolu ayırmaya çalışan kimseler gerçekte yalnızca ayet ve rivayetlerin zâhirine tutunmaktadırlar. Tevili mutlak olarak ya da mutlak olana yakın bir şekilde inkâr edenler, İslâmî’nin ifadesiyle “Bütün gözlükleri gözlerinden çıkarmak ve akla da yalnızca vahiy gözlüğünü takmak istiyorlar. Fakat amelde bu usullerini unutuyorlar ve kendi iddialarının zıttına hareket ediyorlar.” Sonuç olarak bu ekol iddialarının aksine ilimleri birbirine karıştırmış,

⁶⁶³ Abbâs Hemâmî - Hamid Ali Ekberzâde, “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsir ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, *Pejuheş-i Dînî* 24 (1391), 8.

⁶⁶⁴ Vahîdî Mihrçerdî, “Tevil Gerâyî ez Dîdgâh-i Bultmân ve Mekteb-i Tefkîk”, 132.

⁶⁶⁵ Abbas Yezdî- Muhammed Kerîmî Lâsekî, “Tahlil-i İntikâdiyi Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Movrid-i Rehyâft-i Akl-i Gerâyâne-i Felsefî be Dîn”, 116-117.

teveli bolca kullanmış, zâhirleri görmezden gelmiş, bazen zâhirlere tamamen zıt teviller ortaya koymuş ve ayrıca vahyi zamana ve kendi devrine göre anlamıştır.⁶⁶⁶

Ekolün temsilcilerine bakıldığında da -İslâmî'yi doğrular bir biçimde- onların pratikte kendi iddialarına sadık kalmadıkları görülür. Örneğin İsfahânî, “*Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.*” (Yûsuf, 12:2) mealindeki ayette geçen “akıl erdiresiniz” (لعلكم تعقلون) ifadesini insandan bağımsız olan “akl-i nur” olarak çevirmiştir.⁶⁶⁷ Ayrıca o, “*Bil ki Allah’tan başka hiçbir ilâh yoktur.*” (Muhammed, 47: 19) ayetindeki “bil ki” (فاعلم) ifadesinin “ilim elde etme” anlamında olmadığını, bilakis “hatırla” anlamında olduğunu söylemiştir.⁶⁶⁸

Tefkîk Ekolü’nün bir diğer temsilcisi olan Miyâncî ise “*İçinizden cumartesi günü hakkındaki hükmü çiğneyenleri elbette bilirsiniz. Bu yüzden onlara, “Aşağılık maymunlar olun!” demiştik.*” (Bakara, 2:65) ayetinde geçen “aşağılık maymunlar olun” ifadesini hakikatlerin dönüşümü olarak görmez. Bir başka deyişle ona göre insanın hakikatinin maymunun hakikatine dönüşmesi söz konusu değildir. Ayetteki maksat Allah’ın onlara bahşettiği güzel sûretin değişmesidir. Dolayısıyla onun ayeti bu şekilde yorumlaması burhanî aklın bilgi ve tecrübesinin bir neticesi, burhanî akla dayanan bir tevil olarak görülebilir.⁶⁶⁹

Tevil konusuna bir örnek de Hakîmî’den vermek mümkündür. Hakîmî, Kur’ân’da geçen Kârûn’u “iktisadi tağut”, Firavun’u “siyasî tağut” ve Hâmân’ı da “kültürel tağut” olarak nitelendirir. Bu türden nitelemeler felsefî ya da tasavvufî olmasa da Kur’ân’da geçmeyen nitelendirmeler olup teviden başka bir şey değildir. Dolayısıyla Tefkîk müntesiplerinin eserlerinde bu türden pek çok tevillere denk gelmek mümkündür.⁶⁷⁰

Verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere Tefkîk Ekolü tevilin Hz. Peygamber ve Ehl-i beyt’e has olması gerektiğini iddia ederken, pratikte ise bu iddialarına sadık kalmamış gibidir. Hakîmî ise isnadî ve edebî tevilleri kabul ettiğini söylemiştir. Bu anlamda o diğerlerinden farklı bir noktada değerlendirilebilir. Fakat onun isnadî ve edebî tevilleri kabul etmesi, filozof ve sûfilerin yaptıkları tevillere meşru bir zemin oluşturmama amacına yönelik görünmektedir. Çünkü o da diğer Tefkîk müntesipleri gibi birkaç örnekten hareketle bir genelleme yaparak filozof ve sûfilerin yaptıkları hiçbir tevilin, gerçekte tevil olmadığını, yalnızca tahrif olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca teveli hiçbir şekilde İslâmî olarak görmeyen Tefkîk Ekolü’nün ve özelde

⁶⁶⁶ İslâmî, *Ru’yâyi Khulûs*, 181.

⁶⁶⁷ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/165.

⁶⁶⁸ Rahavî, “Berresi Reviş-i Marifet-i Dînî ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî”, 94-95.

⁶⁶⁹ Muhammed Bâkır Melekî Miyâncî, *Minhâcü’l-Beyân fî Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Aziz al-Talib (Tahran: Müessesetü’n-Nebei’s-Sikâfiyye, 2013), 1:101; Abbâs Hemâmî - Hamid Ali Ekberzâde, “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsir ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 12.

⁶⁷⁰ Muhammed Hasan Muhammedî Muzaffer, “Teemmülâtî der Tevil Gorîzî Tefkikiyân”, *Faslnâme-i Endîşe-i Dînî Dânişgâh-i Şîrâz* 40 (1392), 178-179.

Hakîmî'nin, İslâmî olmayan bu ilmi/yöntemi hem kendilerine ve hem de peygamberlere ve dinî önderlere caiz görmeleri; fakat diğer yandan bu yöntemi kullanan filozofları sertçe eleştirmeleri makul görünmemektedir.

Tefkîk Ekolü'nün tevil konusunda filozofları eleştirdiği bir diğer noktanın ise "ıstılahî akıl" ile "fitrî akıl" babında olduğu görülmektedir. Ekol, filozofların yaptığı tevillerin ve akıl-nakil arasındaki çelişkilerin ıstılahî akılla ilgili olduğunu, fitrî akılda böyle bir durum olmadığını iddia etmiştir. Fakat ıstılahî-fitrî akıl tartışmaları bu ekolün bilgi konusu ile ilgili olduğundan bu konuya ilerleyen bölümlerde ayrıntılı olarak değinilecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TEFKİK EKOLÜ'NÜN NEFS, BİLGİ VE VARLIK KAVRAMLARI BAĞLAMINDA FELSEFE ELEŞTİRİLERİ

Nefs, epistemoloji ve varlık konuları İslam felsefesinin mahiyetine yönelik önemli konular arasındadır. Bu durumun farkında olan Tefkîk Ekolü müntesipleri, bu meseleler üzerinden gerçek anlamda bir felsefe eleştirisi yapabileceklerini düşünmüşlerdir. Fakat onların bu meselelere girmeleri, kendilerini eleştirdikleri ve bütünüyle dışlama iddiasında oldukları şey ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu bölümde başlıklandırmaya uygun şekilde Tefkîk Ekolü'nün yaptığı eleştiriler ele alınacaktır. Ancak eleştirilerin daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle söz konusu meseleler hakkında filozofların görüşlerine, akabinde ise ekolün eleştirilerine işaret edilecektir.

1. Nefs Eleştirisi

Nefs, sözlükte ruh, kan, kendisiyle temyîz edilen şey, kardeş gibi anlamlara gelir.⁶⁷¹ Nefs, Aristo'dan gelen ve ondan sonra İslam filozoflarının da kabul ettiği “doğal aletli cismin ilk kemali” olarak tanımlanır.⁶⁷² Filozoflar nefsi, bitki, hayvan ve insan türlerinin sahip oldukları özelliklere göre kategorize etmiş ve beslenmeyi nebatî nefsin, hissetmeyi hayvanî nefsin, akletmeyi insanî nefsin tanımında kullanmışlardır.⁶⁷³

Bu aşamada ruh ve nefis kelimelerine de işaret etmemiz uygun olacaktır. Nitekim Gazâlî, ruh kelimesinin iki manada kullanıldığını belirtir. Birincisi cismanî kalbin boşluğunda bulunan ve damarlar yoluyla bütün bedene yayılan latif bir cisimdir. Bu ruh, lambanın odanın köşelerinde dolaştırılması ve dolaştırılan yerlerin aydınlanmasına benzetilir. Doktorlar bununla ilgilenirler. Din bilginleri ruh ile bunu kastetmezler. İkincisi insanın görülmeyen, idrak edici ve âlim parçasıdır. Gazâlî'ye göre nefis de benzer biçimde iki anlamda kullanılır. Birincisi insanda öfke ve şehvet gücünü toplayan bir anlamda kullanılmasıdır. Nefsin ikinci anlamı ise ruhun ikinci anlamına benzerdir. Bu mana ile insanın hakikati ve kendisi kastedilir.⁶⁷⁴

Gazâlî'nin bu tespitine göre ruh ve nefsin ikinci anlamları eş anlamlı olmaktadır. Bizler çalışmamızda Gazâlî'nin ruh ve nefsin ikinci anlamıyla kastettiği manada nefis kelimesini kullanacağız.

⁶⁷¹ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 6/233-240.

⁶⁷² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/196.

⁶⁷³ Tahir Uluç, “Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 65.

⁶⁷⁴ Ebu Hamîd el-Gazâlî, *İhyâu'ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987), 3/10-11.

1.1. Antik Yunan'da Nefs Anlayışı

Nefsin mahiyetine yönelik Antik Yunan'da dört farklı teori ortaya atılmıştır. Bunlardan ilki nefsi maddî bir cisim olarak tasavvur eden anlayıştır. Thales'in (m.ö. 625-545) "su" olan arkesi, Aneximenes'in (m.ö. 588-524) "hava" olan arkesi bu anlayış biçimine örnek verilebilir.⁶⁷⁵ Bunların dışında yine Herekleitos'un etkisiyle evrenin yaratıcısını akıl sahibi bir ateş şeklinde tasavvur eden Stoacılar (m.ö.300-m.s.200), kalbe bir soluk olarak yerleşen insan nefsinin âleme hükmeden ateş logosunun bir parçası olarak kabul etmişlerdir.⁶⁷⁶

İkinci nefis tasavvuru daha çok bedenden bağımsız, ondan önce ve sonra var olan ve beden hapisanesinden soyutlandıkça Tanrı katına yükselebilen bir nefis anlayışıdır. Bu anlayışın savunucuları olarak tenasühü de savunan Pythagoras (m.ö. yaklaşık 580/590-500) öne çıkar. Ona göre nefis ölümsüz bir cevherdir. İnsanın özünü meydana getiren nefis için beden bir hapisanedir.⁶⁷⁷ Bu anlayışın diğer önemli temsilcisi ise Platon'dur (m.ö. 427-347). Ona göre nefsin akıllı kısmı ölümsüzdür, bedenden önce vardır ve bedenden sonra da hayatta kalır. Bu nefis az ya da çok bedene bağlıdır. Bedenden uzaklaştıkça nefsimizle hakikate ulaşabilir ve mutluluğu elde edebiliriz.⁶⁷⁸

Üçüncü anlayış biçimi olarak Aristoteles'in (m.ö. 384-322) yaklaşımı gösterilebilir. Aristoteles, hocası Platon'un nefsi bölümlere ayıran anlayışına katılmaz. Çünkü nefis bölümlere ayrılırsa nefse sahip olan varlık hangi ilkeyle tek bir varlık olmaktadır? Nefis bedenden çıktıktan sonra beden bozulduğu için nefis bu birliği sağlamaya daha layıktır. Eğer nefsin de parçaları olursa onların birlik ve bütünlüğü için başka ilkelere ihtiyaç vardır ve bu sonsuza kadar gider. Bu birlik sayı değil tür olarak birdir ve beden bütünü bölümlerine yayılmıştır.⁶⁷⁹

Aristo'ya göre nefis, bilmeyenden bilfiile geçiş olan sûret anlamında bir cevherdir. Cisim yetkinliğini bu sûret vasıtasıyla elde ettiği için nefis ancak kendi maddesi ile var olabilir. Bu bakımdan nefis kendi maddesi dışında herhangi bir cisimde var olamaz.⁶⁸⁰ Bu yüzden Aristo'da beden ölümünden sonra nefsin varlığını sürdürdüğünü söylemek zordur.

Dördüncü yaklaşım olarak ise tek ve evrensel bir nefis anlayışına sahip olan Yeni Eflatuncu filozof Plotinus'un (ö. 270) yaklaşımı örnek gösterilebilir. Plotinus insan nefsi ile evrensel ruh arasında bir ayrım yapmaz. Bireysel fertlerin varlığı evrensel ruhta bir bölünmeye sebep olmaz. Bu durum güneş ışığının tek olmasına rağmen bütün evlere girmesine benzer.

⁶⁷⁵ Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (Konya: Hü-Er Yayınları, 2011), 70-71, 78, 106, 133-135.

⁶⁷⁶ Niyazi Öktem, "Stoisizm", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1-4 (1974), 598-599.

⁶⁷⁷ Erdem, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 88-89.

⁶⁷⁸ Vassilis Karasmanis, "Soul and Body in Plato", *International Congress Series* (Elsevier, 2006), 2-3.

⁶⁷⁹ İbn Rüşd, *Kitâbu'n-nefs Psikoloji Şerhi*, çev. Atilla Arkan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 37-39.

⁶⁸⁰ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi*, 46-47.

Derece bakımından ise güneş ışığı ile ay ışığı arasındaki fark gibi varlıklar da derecelerine göre en alttan en üste kadar ondan pay alırlar.⁶⁸¹

Antik Yunanlıların benimsedikleri bu nefis tasavvurlarında onların nefsi; cismanî, soyut, bedenın yetkinliği ve evrensel nefis olarak çeşitli biçimlerde ele aldıkları görülmektedir. Temelde dört farklı yaklaşım biçiminde olan bu nefis anlayışları, Yunanlılardan sonra da etkili olmaya devam etmişlerdir.

1.2. İslâm Filozoflarında Nefis Anlayışı

Antik Yunanlıların benimsedikleri nefis tasavvurları çeşitli açılardan İslâm düşünürlerini de etkilemiştir. Bu etkilenmeye bağlı olarak soyut bir nefis anlayışını benimseyen düşünürler olduğu gibi cismanî nefsi benimseyen düşünürler de var olmuştur.⁶⁸² Örneğin Mutezile kelamcılarında Nazzâm (ö. 231/845) insan nefsinin bedene yapışan latif bir cisim olduğunu ve bu latif cismin güldeki su, susamdaki yağ gibi kalbin bütün bölümlerine karıştığını iddia eder.⁶⁸³ Ebü'l Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ise nefsin cisim olması durumunda bedenden çıkışının mümkün olduğunu, fakat araz olduğunda ise çıkışının mümkün olmadığını düşünür. Ayrıca Mutezile Ekolü'nün öncülerinden Ebü Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) de nefsi cisim olarak kabul ederken hayatın ise araz olduğunu düşünür.⁶⁸⁴

Mutezile'nin nefis anlayışına benzer bir yaklaşımı bazı Eş'arî kelamcılarında da görmek mümkündür. Örneğin el-Cuveynî (ö. 478/1085) nefsi latif bir cisim olarak kabul eder. Ona göre nefis, bedenle birbirine geçmiş latif bir cisimden ibarettir. Cisimlerin hayat hâli, nefislerin cisimlerle irtibatının sürekliliğine bağlıdır. Ölüm, nefsin bedeni terk etmesinden ibarettir. Hayat ise cevherlerin onunla canlandığı bir araz niteliğindedir. Nefse da aynı şekilde hayat verilmesiyle nefis canlılık kazanır.⁶⁸⁵

İslâm filozofları ise ilk dönem kelamcılarının aksine nefsi soyut bir cevher olarak kabul ederler. Örneğin Kindî "Nefis Üzerine" adlı risalesinde güneş ışığının güneşten çıkması gibi nefsin cevherinin de Allah'tan geldiğini ifade eder. Onun nefis anlayışına göre yapısı itibariyle şerefli olan nefis, bedende açığa çıkan şehvet ve öfke gücü ile zıtlık oluşturmaktadır. Çünkü nefis, cisimden bağımsız bir yapıda olup cevher itibariyle ilahî ve nefsanî bir hâldedir.⁶⁸⁶

⁶⁸¹ Plotinos, *The Enneads*, çev. Stephen MacKenna (Harmondsworth: Penguin Books, 1991), 256, 263.

⁶⁸² Atilla Arkan, "Psikoloji: Nefis ve Akıl", *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyd Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2017), 574-575.

⁶⁸³ Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 64.

⁶⁸⁴ İsa Yüceer, *Mu'tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri* (Van: Ofset Baskı Tesisleri, 1995), 126, 221.

⁶⁸⁵ İmâmü'l-Harameyn el-Cuveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdü'l-Mün'im Abdülhamîd (Mısır: Mektebetü'l-Khâncî, 1950), 377.

⁶⁸⁶ Kindî, "Nefis Üzerine", çev. Mahmud Kaya, *Felsefi Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 243.

Fârâbî ise varlıkları temelde altıya taksim eder ve bunların ilk üçü olan “İlk Sebep”, “ikincil sebepler” ve “faal akli” hem soyut hem de cisimde bulunmayan varlıklar olarak kabul eder. “Nefs”, “sûret” ve ancak sûretle var olabilen “madde”yi cisimde bulunan fakat kendisi cisim olmayan varlık kategorisinde değerlendirir.⁶⁸⁷ Dolayısıyla cisimde bulunan ancak soyut olan insan cevheri, cisim gibi sınırlı olmayan şeylerden teşekkül eder. Bu cevher aynı zamanda bize mahsus olan ve kendisiyle aklettiğimiz şeydir.⁶⁸⁸ Ölümden sonra bu cevher bâki kalır. Çünkü bunda cisim gibi ifsadı kabul edecek bir şey yoktur.⁶⁸⁹

Ayrıca ona atfedilen *et-Ta'likât*⁶⁹⁰ isimli eserde yalnızca insan nefsinin soyut olmasından dolayı zatını akledebileceği ifade edilir. Hayvan nefsleri ise soyut olmadığından dolayı zatını akledemezler. Çünkü bir şeyin akletme gücüne sahip olması onun maddeden soyutlanması ile ilgilidir.⁶⁹¹

İbn Sînâ ise Aristo'yu takiben nefsi “doğal cismin ilk kemâli” şeklinde tanımlar. Ancak masa gibi her yapılmış cismin kemâli nefis değildir. Nefs, doğal ve organlı cismin kemâli olarak kabul edilir. Onun anlayışında her nâtik nefis ve soyut varlık, kendi zatına nispetle kendi kemâlidir. Nefsin en üstün müdrük olan aklediliri algılamak için beden dâhil cismanî aletlere ihtiyacı yoktur. Bunun örneği bir usta için “ev inşa eden kimse” demek gibidir. Ev ustanın hakikatine dâhil değildir. Fakat ondan bazı alametler ve işaretleri kastedilir.⁶⁹²

İbn Sînâ nefsi, bedeninin organlarından bağımsız soyut bir varlık olarak kabul eder ve bu düşüncesini kanıtlamak için çeşitli delillere başvurur. Ona göre nefis asla kendinden gafil değildir. Bu bakımdan benlik algısından daha apaçık olan hiçbir tasavvur ve kendi varlığını tasdikten daha apaçık olan hiçbir tasdik yoktur. Bu yüzden nefsi ispatlamada tam ve eksik tanıma ihtiyaç duyulmaz. Aynı şekilde burhan ve delil de nefis için gerekmez. Çünkü benliğin varlığından daha apaçık bir delile sahip değiliz. Bizler her şeyi nefis vasıtasıyla ispatladığımızdan, bizim için nefsi tanımlayacak ya da ispatlayacak herhangi bir aracı yoktur. Bu durumu açıklayan birkaç hal vardır. Birincisi uyanıklık hâlidir. İnsan uyanıkken iç ve dış duyuları faaldir ve insan çevresini algıladığı gibi kendi varlığından da gafil olmaz. İkincisi uyku halidir. Bu hâlde dış duyular işlevsiz iken iç güçler faal hâledir ve kendini de algılar. Üçüncüsü

⁶⁸⁷ Ebû Nasr el-Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay, 2012), 35-36.

⁶⁸⁸ Ebû Nasr el-Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (İstanbul: Maarif Basımevi, 1956), 103-104.

⁶⁸⁹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *Uyûnu'l-mesâil*, çev. Şerife Gürel (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 75.

⁶⁹⁰ Bu eserin Fârâbî'ye aidiyeti meselesini ele alan Terkan, yaptığı çeşitli karşılaştırmalar neticesinde eserin Fârâbî'ye ait olamayacağına kanaat getirmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Fehrullah Terkan, “Fârâbî'ye Atfedilen *et-Ta'likât* İsimli Eser Hakkında Bir Not”, *Diyanet İlmî Dergi* 1 (2014), 213-228.

⁶⁹¹ Ebû Nasr el-Fârâbî, *et-Ta'likât*, thk. Câfer Ali Yasîn (Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1988), 50.

⁶⁹² İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/191-197.

sarhoşluk halidir. Hem dış duyular hem de iç duyular işlevsiz iken sarhoş kimse buna rağmen kendinden gafil değildir. Dördüncüsü ise farazîyaya dayanır. Buna göre insanın kendi zatından ve varlığından başka hiçbir şeyin bilincinde olmaması farz edilir. Kâmil olarak yaratılan bu kimse gözleri kapalı olarak boşlukta ve uçuyor hâldedir. Bu kimsenin uzuvları da birbirinden ayrı hâldedir. Bu kimse kendisi için genişlik, uzunluk ve derinlik hâlleri olmaksızın düşündüğünde kendi varlığını bilir.⁶⁹³

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın nefis konusundaki delilleri, bir cevher olarak ve zatıyla kaim olan nefsin var olmak için bedene ihtiyaç duymadığı, ölümden sonra da var olacağı anlayışına dayanır. Nefis, yalnızca cevher değil aynı zamanda basittir. Bir başka deyişle nefis, cisimler gibi madde ve sûretten mürekkep değildir. Nefis, bilfiil varlığın gerektiricisi sûret ve bilkuvve yokluğun gerektiricisi maddeden mürekkep değildir. Bu bakımdan onda bilfiil varlık ile bilkuvve yokluk birleşemez. Nefis, yalnızca bilfiil olarak vardır. Ayrıca nefis basit varlık olan arazlar gibi yok olmaz. Çünkü arazlar zatıyla değil mahalliyle yok olurlar. Nefis ise bir cevherdir ve illeti olan Faal Akıl yok olmadığından kendisi de yok olmaz.⁶⁹⁴

Sühreverdî de İbn Sînâ gibi “benlik” üzerinden nefsi kanıtlama yoluna gider. Ona göre kişi kendi zatının hüviyetini daima algılar ve ondan gizli kalamaz. Kişisel hüviyetin ayırt edici faslı yoktur. Çünkü kişisel hüviyet tanımla değil bizzat kendi hüviyetiyle bilinir. Kişinin kendisi kendisine asla kapalı değildir ve bu yüzden onu daima tanır. Eğer kişinin kendisi için başka bir ayırt edici fasıl ya da hâl olsaydı kişi kendini algıladığında zorunlu olarak onu da algılaması gerekirdi. Çünkü kişinin kendisine kendisinden daha yakını yoktur. “Benlik” tabiri kişinin kendini algılaması ile ilgilidir.⁶⁹⁵

Ayrıca nefsin mazharı ister cisim isterse de “asılı misaller” olsun nefis iki durumda da asla kendini unutmaz. Her iki durumda da kendini daima algılayan nefsin cisim ya da asılı misal olmayı bazen unutması, nefsin hakikatinin bu ikisinden farklı olduğuna delildir. Çünkü unutulmuş şey ile unutulmayan şey aynı olamaz. Sühreverdî'ye göre kendini algılamamanın dayanağı Meşşâîlerin inandığı gibi maddeden soyutlanmışlık değil, bir şeyin kendi kendinde hazır ve apaçık olması iledir. Zatında ışık olan şey kendine daima apaçıktır ve zatından gafil değildir.⁶⁹⁶

İbn Rüşd ise nefis tasviri konusunda Aristo'yu takiben “tabiî organik cismin ilk yetkinliği” tanımını benimsemiştir. Fakat o, nefsin mahiyeti konusunda Aristo'dan ayrılır ve

⁶⁹³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/198-199.

⁶⁹⁴ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 227-228.

⁶⁹⁵ Gülâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022), 244-249.

⁶⁹⁶ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş*, 401.

ölümden sonra da onun varlığını sürdürdüğünü düşünür. İbn Rüşd ayrıca nefsin bedenden bağımsız soyut bir varlık olduğu konusunda çeşitli delillerden de bahseder. İlk olarak o, organik varlıklardaki birbirinden farklı yapı ve işleve sahip olan organların ahenkli bir bütün oluşturmasını nefse delil görür. Yine organizmadaki çeşitli hareketler örneğin bedenin yiyeceklere bağlı olarak değişim ve dönüşüme uğraması, birbirine zıt olan organizmadaki artma ve eksilmenin aynı cisim üzerinde meydana gelmesi daha üst bir ilke olan soyut nefsi gerektirmektedir. Onun bir diğer deliline göre bizler nefsin hangi organımızda olduğunu bilmesek de bedenimizde onun varlığını kesin olarak biliriz. Bu ise nefsin bedenden bağımsız olarak varlığına delildir. Ayrıca insandaki değerler araz sayılacakları için nefis gibi kendisine izafe edebileceğimiz bir cevher ve dayanağa ihtiyaç vardır.⁶⁹⁷

Molla Sadrâ (ö. 1640) ise nefsi tanımlarken kuvve, kemal ve sûret kavramlarına işaret eder ve Aristo-Meşşâî geleneğine uygun bir biçimde nefis için kemâl kavramının önemi üzerinde durur. Çünkü ona göre kemâl, nefis için kuvve ve sûretten daha evladır. Bu yüzden o, çeşitli bakımlardan kemâlin bu ikisinden nefis için daha uygun olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ona göre nâtık nefis, cisim için kemaldır. Fakat kemâl ikili bir tasnife sahiptir. İlki kılıcın şekle sahip olması gibi türün kendisine yönelik iken, ikinci kemâl ise kılıcın kesme niteliğine sahip olması gibidir. Nâtık nefis, cisim için birinci türden bir kemâldir.⁶⁹⁸

Fakat Molla Sadrâ, nefsin niteliği bakımından diğer filozoflardan ayrılır. O, benimsediği tekâmül felsefesine bağlı olarak nefsi ilk yaratılış hâlinde cisim ya da sûret hâlinde bir cevher olarak kabul eder ve bu cismanî cevher aşkın soyut bir var oluşa doğru tekâmül eden bir yapıya dönüşür. Çünkü onun düşüncesinde nefsin bedenle taalluku bir padişahın ülkesine olan taalluku gibi değildir. Nefis, bedenle tek bir varlıktır ve nefis teakkul ve kemal derecesine ulaşana kadar bu birlik devam eder. Ulaştıktan sonra bedene ihtiyaç duymaz.⁶⁹⁹

Sonuç olarak nefis konusunda ele alınan bu yaklaşımlara bakıldığında ilk dönem kelamcılarının latif cismanî nefis anlayışını kabul ederken, İslâm filozoflarının ise bir cevher olarak onun soyutluğuna kail oldukları görülmektedir. Tefkîk Ekolü de bu noktada ilk dönem kelamcılarının yaklaşımını benimser ve nefsi latif bir cisim olarak kabul eder.

⁶⁹⁷ Hüseyin Sarıoğlu, *İbn Rüşd Felsefesi* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2012), 79-82.

⁶⁹⁸ Sadreddin Şîrâzî, *Esfâr-i Erbaâ*, çev. Muhammed Hacevî (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1384), 6/3-17.

⁶⁹⁹ Münîre Seyyid Muzahharî - Zehrâ Asgerî, "Nefis ez Dîdgâh-i Hikmet-i Mûteâliye ve Mekteb-i Tefkîk", *Keyhân Ferhengî* 280-281 (1388), 25.

1.3. Tefkîk Ekolü'nün Nefs Anlayışı

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü için nefis hiçbir şekilde soyutluğa sahip değildir. İnsan iki ayrı cisimden yaratılmış bir varlıktır.⁷⁰⁰ İnsan nefsi ince ve latif bir maddeden yaratılmıştır. Ancak duyularla algılanamaz. Bu latif cisim dünyevî unsur ve maddelerle aynı özden değil, melekut âleminin cins ve maddesindedir. Bu yüzden bu mektep nefsin cismanî olduğuna, fakat bu dünyanın unsurî maddesinden ayrı bir yapıya sahip olduğuna inanır.⁷⁰¹

Tefkîk Ekolü'ne göre ateşin yanan bir cisme tamamıyla nüfuz etmesi gibi nefis de insanın bütün azalarına nüfuz eden latif bir cisimdir. Her ikisi de cisim olan beden ile nefis arasındaki fark arazlardadır. Dolayısıyla şiddetlik ve zayıflık, kalınlık ve incelik gibi farklı özellikler nefis ile beden arasındaki farkı ortaya koyar. Nefis bedenden daha latiftir, bu yüzden gözle görülmez ve ona dokunulamaz. Bunun misali ikisi de cisim olmasına rağmen havanın taştan daha latif olmasıdır. Bu görüş onlara göre şeriat nazarındaki yaklaşıma uygundur ve peygamberler de dâhil olmak üzere insanların nefsleri arasında bir fark yoktur.⁷⁰²

Bu anlayışa bağlı olarak Allah ile kul arasında fenâ halinin gerçekleştiği iddiası temelsiz kalır. Çünkü insan kendisine takdir edilen bütün aşamalarda maddî, cismanî ve fakir bir hâledir. Dolayısıyla nefis zatının bekâsında ve bütün maddî ve manevî kazanımlarında Allah'a muhtaçtır. Soyutluk haline geçemeyen ve bütün aşamalarında maddîliğini koruyan nefsin, Allah'ta fânî olduğu düşüncesi yanlıştır.⁷⁰³

İsfahânî fenâ hali ile soyutluk arasındaki ilişkiye dikkat çeker. Ona göre eğer nefis soyut olursa kendi tekamülü ile Allah'ta fenâ bulur. Bu sebeple o, nefsin soyutluğunu reddetme yoluyla felsefî ve tasavvufî görüşleri reddeder.⁷⁰⁴ İsfahânî, insanın nefsini tanımada nefis ile Allah arasında özdeşlik olduğu ve nefsin Allah'ın varlığından bir mertebe olduğu şeklindeki sûfî iddialarının yanlış olduğunu söyler. Çünkü zatiyla ışık olan ile zatı zulmet olan arasında özdeşlik olmaz. Nefis, zatiyla karanlık olup tamamıyla nefsten ayrı küllî bilgi nuruyla keşfedilir. Nefsin marifeti bilgi ışığına dayanır ve bilgi ışığı da zatiyla mahluk olup Allah'ın nuruna dayanır. İnsan nefsi zatiyla karanlık, fakir, aciz ve ölüdür. Onun sahip olduğu hayat, bilgi ve kudretin hepsi başkasına dayanır, yoksa kendi zatının bir özelliği değildir.⁷⁰⁵ İnsan bilgi ışığına teveccüh ettiğinde ve bu nurla zatına yöneldiğinde kendi zatının miktara sahip bir gölge

⁷⁰⁰ Muhammed Tabâtabâî, "Nakd-i Mekteb-i Tefkîk der Âsâr-i İmam Humeynî (Kısmet-i Dovvom)", *Huzûr* 57 (1385), 153.

⁷⁰¹ Hâdî Kendeârî, *Serâyi Sermedî* (Tahran: İntişârât-i Münîr, 1396), 134.

⁷⁰² Kâmurânî, "Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs", 29.

⁷⁰³ Kâmurânî, "Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs", 34.

⁷⁰⁴ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 419.

⁷⁰⁵ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 82-83.

olduğunu, zatiyla karanlık olduğunu ve birleşik olmayan basit hudutlara sahip olduğunu görebilir. Dolayısıyla böyle bir varlığın Allah'ta fenâ bulması düşünülemez.⁷⁰⁶

İsfahânî kendilerinin şeriatla aynı çizgide olduğunu düşünür ve şeriatın bildirdiği nefis anlayışının beşerî düşüncelerin ürünü olan eski Yunan düşüncesinin karşısında olduğunu iddia eder. Onun iddiasına göre şeriat sahibi, nefsin zatiyla karanlık ve başkasıyla var olan bir şey olduğunu bildirir. Nefs, zatiyla yoksundur; zatı başkasıyla var olan bir gölge gibidir ve hariçteki nurdan yoksundur. Nefs; zatı açısından şuur, hayat, akıl, ilim, kudret ve kuvvet gibi özelliklere sahip değildir. Bilakis bu kutsî nurlar nefse ait olmayıp onun hakikatının dışındadır ve Allah tarafından nefse verilmiştir. Nefs bazen onları bulur bazen de onlardan mahrum olur. Bu nurlar Allah'ın mülküdürler ve onları tahsil etmek beşerin kudretinde değildir.⁷⁰⁷

Bu nurları tahsil etmek peygamberlerin görevleridir. Peygamberler insanlara ilim, ahlak, kudret gibi nurların insanın hakikatının dışından olduğunu ve insanların bunlara sahip olmada kapasitelerine göre çeşitli dereceleri olduğunu öğretmişlerdir. İsfahânî, buna “Allah insanlara bildirene kadar insanlar bilmekle mesul değiller ve onlara bildirdikten sonra onlar bilmekle mesuller.”⁷⁰⁸ gibi çeşitli rivayetleri de delil gösterir.⁷⁰⁹

Ona göre insan nefisini tanıdığı anda Allah'ı bilir ve insanın nefsi O'nun hakikatine nispetle bir hiç gibi olup gerçek bir varlığı yoktur. Nefsin varlığı kendi zatının dışındadır. Mevcut olmak ve tahakkuk etmek nefse verilmiş ilk nimettir. Nefsin hüviyeti ve şeyliği kendi zatı ile değil başkası ile dir.⁷¹⁰

İsfahânî'ninkine benzer bir yaklaşım Morvârîd'den de gelir. Ona göre insan nefsi başlangıçtan sona kadar kemâl mertebelerinde maddî, cismanî ve fakir olarak kalır. Nefs, daima Allah'a muhtaçtır ve asla soyutluğa ulaşamaz ya da dönüşemez. Nefs, her türlü hâlinde ve ilahî nurlardan/ışıklardan istifade etmede aynı fakirlik ve maddî sınırlılığa bağlıdır.⁷¹¹

Ona göre nefis ile beden her ikisi de başka bir varlıktan yaratılan maddelerdir. Bu ikisi arasındaki fark letafet, yoğunluk ve diğer arazlar ile dir. Bu nedenle bazı cin ve melekler gibi yoğunlaşmış bazı nefislerin çıplak gözle görülmesi mümkündür. Bazı latif bedenlerin de

⁷⁰⁶ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 265.

⁷⁰⁷ Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *es-Sevârümü'l-akliyye*, thk. Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt (Kum: Müessesesi-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 2019), 605-607.

⁷⁰⁸ Muhammed Bâkır Meclisî, *Buhâru'l-Envâr*, thk. Seyyid İbrâhim El-Miyâncî - Muhammed Bâkır El-Behbûdî (Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1983), 5/222.

⁷⁰⁹ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 107-108.

⁷¹⁰ İsfahânî, *Gâyetü'l-Menâ ve Mi'râcü'l-Kulb ve'l-Lika'*, 145.

⁷¹¹ Mîrzâ Hasanâlî Morvârîd, *Mebde' ve Meâd der Mekteb-i Ehl-i Beyt*, çev. Ebu'l-Kâsım Tecrî Golestânî (Kum: Müessesesi-i İntişârât-i Dârü'l-İlm, 1383), 389.

görülmemesi mümkündür.⁷¹² Nefs kendinde cansız ve şüursuz bir mahlukattır. Allah tarafından ilim, kudret, anlama ve diğer kemâlatların sahip olduğu nurlar verilir. Fakat bu verme suyun buhara dönüşmesi gibi değil, nefste bir sıfatın icadı ve nuru taşımaya kabiliyetli olan nefsin ilmi bulması ile gerçekleşir.⁷¹³ Ona göre beden nefs ile hayat sahibidir ve nefs çıkınca ölüm gerçekleşir. Fakat nefs da kendiliğinden hayata sahip değildir. Onun hayatı da bilgi ışığı vasıtasıyla ve nefsin ölümü bilgi ışığını kaybetmesi iledir.⁷¹⁴

Tefkîk müntesiplerinden Kazvînî ise nefsin hava ile benzer olduğunu fakat havadan daha latif bir cisim olduğunu söyler. Ona göre insan nefsi müstakil bir varlığa sahip olup “esinti” şeklindedir. Nefs hem latif bir cisimdir hem de onun duyuları vardır. Fakat bu özellikler bizim algıladığımız biçimde değildirler. Nefs zatında yaratıcıya muhtaçtır. Nefsin kemâli insanın kendisinin dışında olan soyut ışıklar iledir. Nefsin ilk mertebesi hayat sahibi olmaktır. Fakat hayatın keyfiyeti ve onunla nefs arasındaki ilişki meçhuldür. İnsan, nefis ve bedenden oluşur. Aklın varlığı insanın varlığının dışındadır. Eğer nefis ile akıl aynı olsaydı aklın bozulmasında insan diye bir şeyin kalmaması gerekirdi.⁷¹⁵

Kazvînî, Molla Sadrâ'nın nefsin cismanîyeti konusunda yaklaşık beş yüz adet rivayet olduğunu söylediği ve buna rağmen bu rivayetleri tevil edip nefsin soyutluğunu ispatlamaya çalıştığını hayretle ifade eder. Ona göre Kur'ân, sünnet ve vicdana uygun olan görüş şöyledir: “Hariçte ve gerçekte âlim, malum ve bilgi vardır. Bir başka deyişle “nefs”, “eşya” ve “akıl ile ilim” vardır ve bu üçü birbirinden farklı şeylerdir. Nefs bazen ilmi bulur bazen onu kaybeder. Bu onun kudretinde değildir.”⁷¹⁶

Ekolün bir diğer temsilcisi Tehrânî ise insan nefsinin latif bir cevher olduğunu ve ilk yaratılmış cevher olan akışkan (su) cevherden yaratıldığını ifade eder. Ona göre bu nefis; miktar, durum, mekân, hareket ve sükûna tâbidir ve zat olarak bilgi ışığından, onun kemâlâtından ve bedenden ayrıdır. Fakat buna rağmen insan nefsi bilgi ışığını ve onun kemâlâtını bulabilir ve dünyevî ya da uhrevî bedenine döner.⁷¹⁷

Miyâncî de diğer Tefkîk müntesipleri ile hemfikirdir ve latif bir cisim olan nefsin zatî olarak karanlık olduğunu ve Allah'ın ona akıl, bilgi ve şuur bahşettiğini söyler. Dolayısıyla nefis

⁷¹² Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 385.

⁷¹³ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 60-61.

⁷¹⁴ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 371.

⁷¹⁵ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/170, 176, 203.

⁷¹⁶ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/175-176, 205-206.

⁷¹⁷ Tehrânî, *Mizânü'l-metâlib*, 269.

kendinden bu özelliğe sahip değildir. Allah tarafından bahşedilen bu nimetlerle akleden, bilen ve şuur sahibi olur. Bu nimetler nefsten alındığında ise karanlık ve cahil kalır.⁷¹⁸

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü'nün insan nefesine dair düşünceleri bu şekildedir. Onlar insanı cismanî nefis ve beden birleşiminden meydana gelen bütünüyle cismanî bir varlık olarak kabul ederler ve nefse yönelik her türlü kemâlâtın nefsin zatının dışından olduğunu iddia ederler. Bu ekol kendi iddialarını destekleyecek birtakım deliller de getirir. Bu deliller özetle şöyledir:

1- Bizler nefsimizi belli bir mekâna tâbi olarak görürüz ve böyle olan hiçbir şey soyut değildir. Örneğin ben görüyorum, ben duyuyorum, ben anlıyorum, ben varım deriz. Bunun dışında yine ben bu kasabadayım, ben buradayım gibi ifadeler kullanırız ve bunların hepsinde durum aynıdır. “Ben varım.” dediğimizde söz konusu olan nefis ve insanın hüviyetidir. O hâlde “Ben bu şehirdeyim.” dediğimizde de söz konusu olan nefis ve hüviyet olmalıdır.⁷¹⁹

2- Nefsin kemâlâtına bakıldığında, nefis ve kemâlâtın birleşik olmadıkları görülür. O hâlde yerleşenin soyutluğu yerleştiği yerin de soyutluğunu gerektirmez. Dolayısıyla nefsin kemâlâtı kabul edilen akıl ve bilgi nefsin zatından ayrı birer ışıktır.⁷²⁰

Tefkîk Ekolü daha önce de ifade edildiği üzere nefsi cismanî kabul eder. Fakat nefsten ayrı olan kemâlât Allah tarafından nefse bahşedilen bir yetkinlik olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla somut nefse, soyut bir yetkinlik verilebilir ve ikisinin soyut olması gerekmez.

3- Biz hareketimizi bir mekâna tâbi ve buradan oraya geliş gidişimizi idrak ederiz. Oysa hareket maddenin lazımlarındandır.

4- Biz zatımızı bedene bağlı olarak bir ölçü ve nicelik bakımından sınırlı görürüz. Çünkü zatımızı gördüğümüz yerde ondan daha büyük bir şey orda yer almıyor. O hâlde soyut olan, nicelik ve ölçüye sahip olmadığından insan nefsi soyut değildir.

5- Biz zatımızı üzüntü, sevinç, güven, korku gibi hâller ve durumlarda görürüz. Eğer nefis soyut olsaydı, çeşitli hal ve arızlara maruz kalmazdı.

6- İnsanın zatı ve nefsi bazen ilimle kâmil olurken bazen de cahillikle nâkıs olur. Oysa soyut olanda değişim olmaz.

Bu iddiaya katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü nefsin soyutluğu ile kemâlini ayrı şeyler olarak kabul edip, nefsin ilimle kâmil olmasını kabul etmek aklen imkânsız değildir.

⁷¹⁸ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmîyye*, 24.

⁷¹⁹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 257.

⁷²⁰ Kâmurânî, “Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs”, 37.

7- İnsan bazen nefsinin bedeninin dışında görür. Bu bazı büyükler için isteğe bağlı iken bazen istemsizce olur.⁷²¹ Bazen de uykuda meydana gelir ve bedeni yatakta iken kendisini çeşitli hâller ve mekânlarda görür.⁷²²

Tefkîk Ekolü nefsin soyut olmadığı iddiasını bu delillerle temellendirmeye çalışmıştır. Ancak bu ekol Kur'ân'ın bahsettiği nefsin de bu türden olduğunu iddia etmiştir. Örneğin “*Allah iman edenlerin dostudur. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.*” (Bakara, 2:257) buyurulmaktadır. Onlara göre bu ayetteki “karanlık” olan insan nefsidir. Bu nefis Allah tarafından bahsedilen birer ışık olan akıl ve bilgi ile aydınlanmıştır.⁷²³

Benzer şekilde “*O, sizi karanlıklardan aydınlığa çıkarmak için size merhamet eden; melekleri de sizin için bağışlanma dileyendir. Allah mü'minlere çok merhamet edendir.*” (Ahzâb, 33:43) buyurulmaktadır. Onlara göre bu ayetler kendi iddialarını desteklemektedir. Ayetlerde bahsedilen nefsin kemâl bulması ve karanlıktan aydınlığa çıkması bu ışıklar ile olur. Nefs soyut değildir ve özü gereği düşünme gücüne sahip değildir. O bir mekâna yerleşmiştir ve zamana tâbidir. Ayetler de bunu teyit etmektedir.⁷²⁴

Tefkîk Ekolü, bu türden delillerle hem aklî olarak hem de naklî olarak insan nefsinin latif bir cisim olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Tefkîk Ekolü bu amaçla filozofların soyut olan nefis anlayışını yanlışlama yoluna gider ve kendi nefis anlayışının doğruluğu için çeşitli gerekçeler sunar.

1.4. Tefkîk Ekolü'nün Filozofların Nefs Anlayışına Yönelik Eleştirisi

Tefkîk Ekolü nefis konusunda filozofların büyük bir yanlışlığı içinde olduğunu düşünür. Onlara göre Kur'ân ve sünnete uygun olan nefis anlayışı, nefsin soyutluğu yönünde değil, bilakis maddî bir cisim olduğu yönündedir. Fakat bu cismanî nefis, materyalistlerin iddia ettikleri şekilde bir cisim de değildir. Bu bakımdan onlar materyalist anlayışın kabul ettiği cismanî nefsi kabul etmezler. Bu konudaki en belirgin yaklaşım Kazvînî'ye aittir.

Kazvînî, nefis ile ilgili temelde 3 yaklaşımın olduğunu ifade eder. Bunlardan birincisi materyalistlerin, ikincisi felsefe ve tasavvufun, üçüncüsü ise Kur'ân ve sünnetin yaklaşımıdır. Ona göre bu üç anlayıştan İslâm filozoflarının ve materyalistlerin yaklaşımı Kur'ân ve sünnete aykırıdır.⁷²⁵ O, materyalistlerin görüşünü şöyle açıklar:

⁷²¹ Örneğin İsfahânî'nin kendi bedeninden nefsin çıkarabilme ve ona geri dönme gücüne sahip olduğu ve Tehrânî gibi bazı öğrencilerinin de bunu yapabildiği iddia edilir. Onlara göre nefsin bedenden çıkması için tasavvufî riyazatlara gerek yoktur. Yalnızca Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ile bu makama ulaşılabilir Bk. Şerîf vd., *İhyâger-i Hovze-i Horasân*, 194-195.

⁷²² Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 58-59.

⁷²³ İsfahânî, *es-Sevârümü'l-akliyye*, 605-606.

⁷²⁴ İsfahânî, *es-Sevârümü'l-akliyye*, 605-606.

⁷²⁵ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân*, 516.

Materyalistler nefsin bedenden ayrı, ondan önce ve sonra var olduğunu kabul etmezler. Onlar yalnızca duyularıyla algıladıklarını kabul ederler. Onlara göre nefse atfedilen şeyler gerçekte bedenin mizacına yani bedeni oluşturan dört unsurun ve tabiatlarının karışım oranına ait şeylerdir. Bu kesimden bazıları nefsin latif bir cisim olduğunu ve yiyeceklerin latif cüzlerinden oluştuğunu söylerler. Bazıları nefsin bedende dolaşımını sürdüren kandan ibaret olduğunu, bazıları nefsin bedende akışkan bir havadan ibaret olduğunu ve bazıları da onun, mizacın tabii hareketinden meydana gelen bir ışık olduğunu iddia ederler.⁷²⁶

Kazvîni bazı modern materyalistlerin ise idrak, şuur, anlama, bilgi ve hayat gibi nefsin eserlerinden sayılan şeylerin beynin cüzlerinden başka bir şey olmadığını kabul ettiklerini belirtir. Nasıl ki kalbin ve ciğerin belirli görevleri var ise beyindeki hücrelerin de bu şekilde görevleri vardır.⁷²⁷

Kazvîni, materyalistlerin kendi iddialarına birkaç delil sunduğunu ifade eder:

1- Nefsin zayıf ve güçlü olma hâllerinin bedenin mizacına, sıhhatine, hastalığına ve zayıflığına tâbi olduğu görülmektedir. Nefsin güçleri bedenin güçlerine bağlı olarak artıyor ya da eksiliyor. Örneğin beden hastalandığında akıl da zayıflıyor ve hafıza yok oluyor. Beynin bozulmasında ise delilik meydana geliyor. İlaçlarla sinirlerin uyuşturulması durumunda duygular işlevsiz kalıyor. Bütün bunlar da nefsin maddî bir güç olduğuna delildir.⁷²⁸

2- Anne ve babaların bazı nitelikleri evlatlarına taşınmaktadır. Örneğin evlat bazı zayıflık ve hastalıkları anne ya da babasından miras alabildiği gibi nefse dair olduğu söylenen ahlakî özelliklerin bazılarını da yine miras alabilmektedir. Bu da nefsin bedenle aynı cinsten olduğuna delildir, aksi takdirde evlada intikal eden bu nitelikler anlamsız olacaktır.⁷²⁹

3- Bu delil varlıklarda meydana gelen dönüşümün manadan maddeye mi yoksa maddeden manaya mı olduğu temeline dayanır. Birinci ihtimalde nefsin bedenden bağımsız bir varlık olduğunu iddia edenler, ikinci ihtimalde ise materyalistler haklı olacaklardır. Bakıldığı zaman madde, mana olmadan görülüp algılandığı hâlde mana ise madde olmadan algılanmamaktadır. O hâlde mana bağımsız olarak bulunmamakta yalnızca bedene bağlı olmaktadır.⁷³⁰

Müctebâ Kazvîni materyalistlerin bu iddialarına maddeler hâlinde itiraz eder. Onun itirazları şöyledir.

1- Her akıl sahibi kendi varlığını idrak eder ve ona 'ben' der. Herkes bedeni, bedenin cüzlerini ya da beynin hücrelerini esas almadan bilmeyi, istemeyi, anlamayı kendi 'ben'ine

⁷²⁶ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/153-154.

⁷²⁷ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/154.

⁷²⁸ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/154-155.

⁷²⁹ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/155.

⁷³⁰ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/155.

isnat eder ve kendini bir fert olarak tanımlar. Eğer beynin hücreleri idrak sahibi iseler öncelikle kendilerini idrak etmelidirler. Fakat gerçek böyle değildir. Ayrıca insan idrak edip düşündüğü hâlde kendi zatı bunların dışındadır. Kazvî'nin kullandığı bu delil İbn Sînâ'ya aittir.⁷³¹

2- İnsan uyku hâlinde kendi bedenini bazen idrak eder ve dış duyular işlevsel olmadığı hâlde duyar, görür ve acı çeker.

3- İnsanın hayatı boyunca bedeni ve hücreleri değişip şekilden şekle girdiği hâlde, insan halâ kendisini aynı şahsiyet olarak algılar ve tanımlar.

4- Eğer nefis bedeninin bir parçası ise insan hastalanıp bedeninin bir parçası yok olduğunda, insanın bilgilerinin de yok olması gerekir ve iyileştikten sonra da bütün o bilgileri yeniden tahsil etmesi gerekir. Kazvî'nin bu delili İbn Sînâ'ya aittir.⁷³²

5- Göz, kulak gibi bedenin cüzlerinin nefisle ilişkisi görme ve duyma için gereken şart bakımındadır. Bir başka deyişle bedenin mizacının nefisle ilişkisi, nefsin sebeplere bağlı cismanî âlemde bu şartlar vasıtasıyla fiilde bulunabilmesiyle alakalıdır. Örneğin mumdaki ışık için mumun cismi gerektiği hâlde ışığın kendi zatında varlığı muma bağlı değildir. Kazvî'nin bu delili de İbn Sînâ'ya aittir.⁷³³

6- İdrak etmek bedenin bir parçası ise insan bazen beyin ve beden bakımından sağlıklı olduğu hâlde görüp duyamaz. Eğer idrak bedensel sağlıkla ilgili olsaydı sağlıklı insanın sürekli idrak etmesi gerekirdi. Kazvî'nin bu delili de İbn Sînâ'ya aittir.⁷³⁴

7- Fedakârlık, lezzetleri terk gibi nefse ait bazı zevkler ve elemeler, cisim ve madde ile ilişkili olmadığı hâlde insan onlara yönelir.

8- Kazvî, o hâlde hayvanlar nasıl idrak ediyor? Diye bir itirazın gelmesi durumunda hayvan ruhunun insan nefsi mertebesinde olmadığını söyler.

9- Materyalistler mananın maddeye tâbi olduğu sonucuna vardıkları hâlde, fikir ve iradenin maddeden nasıl bir dönüşümle ortaya çıktığını cevapsız bırakırlar.

10- Materyalistler mananın maddeye tâbi olduğunu ancak idrak edemediklerini söylerler. O hâlde kendileri de hem maddeyi hem manayı kabul ederler. Yalnızca mananın idrak biçimi maddenin idrak biçiminden farklıdır.

11- Bir şeyin dış varlığı o şeyin idraki için yeterli değildir. Bunun dışında anlama, idrak ve tasavvur gibi güçlerin varlığı gerekir ki dış varlığı idrak etsin.⁷³⁵

⁷³¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/261.

⁷³² Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 224.

⁷³³ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 223-224.

⁷³⁴ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 226-227.

⁷³⁵ Kazvî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/156-161.

Kazvîni materyalistlere karşı kendi iddiasını desteklemek amacıyla İslâm felsefesinin en önemli isimlerinden olan İbn Sînâ'nın delillerini kullanmakta sakınca görmemektedir. Bir başka deyişle "dinin doğru anlaşılma biçimi" adına felsefeyi ve filozofları eleştiren Tefkîk Ekolü, kendilerine karşı olduğunu düşündüğü başka bir grup olan materyalistlere cevap vermeye çalışırken filozofların delillerinden yararlanmaktadır. Bu ise etik anlamda sorunlu görünmektedir.

Kazvîni'nin maddeler hâlinde materyalistlerin nefis anlayışına verdiği cevaplar ve yaptığı itirazlar, Tefkîk Ekolü'nün cismanî nefsten bahsederken materyalistlerle aynı çizgide olmadığını gösterme çabasını yansıtır. Çünkü birbirine yakın gibi görünen bu iki anlayışın farkını ortaya koymak onlar için önem arz etmektedir. Kazvîni de bu amaçla beden ile nefsin soyut olmasalar da ayrı şeyler olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Ona göre zâhir, bâtın, küllî, cüz'î, duyusal olan ve duyusal olmayı idrak eden ve fiilde bulunan nefstir. Her insan ben yiyorum, ben uyuyorum, lezzet alıyorum gibi ifadeler kullanır. Bu, insanın hakikatının maddeden soyut olmadığına açıkça delildir. Nefsin müşahedesini uyku âleminde görmek mümkündür. Her insan kendisini uykuda canlı ya da ölü görebilir. Yahut lezzet alabilir, eziyet görebilir ve konuşabilir. Bu durum nefsin beden ya da beynin bir cüz'ü olmadığı gibi bilgi ve akılla da aynı şey olmadığına kanıttır. Nefis bazen bilgi ve akla sahip olan bazen de onu kaybeden bir hakikattir. Dolayısıyla Kazvîni'ye göre materyalistlerin nefsin beynin bir cüz'ü olduğu iddiası ve filozofların nefis, akıl ve ilmin aynı olduğu şeklindeki görüşleri ifrat ve tefrittir.⁷³⁶

Kazvîni'nin ifrat ve tefrit olarak adlandırdığı nefis, akıl ve ilmin aynı şey olduğu görüşü, Tefkîk Ekolü'nün kendine özgü yaklaşımlarından biridir. İleride müstakil olarak açıklanacağı üzere bu ekol nefsi somut olarak kabul eder, akıl ve ilmi bu nefsin dışında değerlendirir.

Tefkîk Ekolü ile materyalist yaklaşım arasındaki farkı belirginleştirmek için Kazvîni'nin çabasına benzer bir yaklaşım Tehrânî'de de görülür. Tehrânî de öncüsü Kazvîni gibi bazı deliller getirir. Onun delilleri ise kısaca şöyledir:

1- Herkes kendi benliğine dair algısıyla yaptığı bütün idraklerde, zatının her çeşit idrakin müdriki olduğunu bilir. Buna karşılık beden ne cüzlerinin tamamıyla ne de bir kısmıyla, bütün müdreklere dair hiçbir idrakin müdriki değildir. Dolayısıyla ona göre zatımız beden ve onun cüzlerinden bir cüz değildir.⁷³⁷

⁷³⁶ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/216-217.

⁷³⁷ Tehrânî, *Mizânü'l-metâlib*, 256.

Tehrânî burada nefsi bütün algı çeşitlerini kapsayan bir güç olarak gösteriyor. Bizim bildiğimiz kadarıyla Meşşâî ve İşrâkîlerde bu farklı duyusal algıları kendisinde birleştiren güç müşterek histir. O da hayvânî nefse ait olup cismanî bir güçtür ve yeri beynin en ön odacığdır. Dolayısıyla istidlal Meşşâî ve İşrâkî nef anlayışları açısından problemlî görünmektedir.

2- İnsanın kendi bedeninden ve onun bütün cüzlerinden gafil olması mümkündür. İnsan kendi zatını idrak edebilir. Örneğin kendisini dış bir ilkeye yönelmiş ve dikkat kesilmiş olarak bulabilir. O hâlde insanın zatı beden ve cüzlerinden ayrıdır.⁷³⁸

3- Nefsi ve benliği bedenden ayrılmış ve soyutlanmış bir halde algılamak; nitekim bu algı doğal ve yapay kimi rüyalarda meydana gelir.⁷³⁹

4- İnsanın bedeni daima bir değişim içindedir. Dönemsel olarak insandaki hücreler tamamen değişir ve yerine yenileri gelir. Buna karşın insandaki hüviyet, şahsiyet ve benliği daima aynı kalır. Dolayısıyla bütün bunlar bedenden ayrı şeylerdir.⁷⁴⁰

Kazvînî ve Tehrânî'nin nefs-beden ayırımına yönelik getirdikleri deliller onlar için “soyut-somut” ayırımını ifade etmez. Daha ziyade bu deliller “somut-somut” ayırımına dikkat çekmek için getirilmiş delillerdir. Fakat delil olarak getirilen ve kendisi de bir çeşit cisim olan nefsin, cismanîyetliği itibariyle hem zatının hem de bütün müdreğlerin idrak edicisi olması nasıl mümkün olmaktadır? Eğer cisimsel olanda idrak mümkün ise nefse gerek var mıdır? Beden tek başına yeterli değil midir?

Öncelikle ifade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü'ne göre iki türlü tecerrüt/soyutluk vardır. Birincisi cisim ve cismanî olmayan şeydir. Maddeye sahip değildir ve onun fiilleri saftır. Onun fiillerine duyusal olarak işaret edilemeyeceği gibi diğer cismanî varlıkların özelliklerine de sahip değildir. İkincisi ise nefsin bedenden ayrı olması anlamındadır. Onları materyalistlerden ayıran en temel özellik bu anlayıştır. Dolayısıyla bu ekol cismanî bir nefsi kabul etse de hem materyalist bir eğilim olan mutlak maddeci bir anlayışı kabul etmez hem de tamamen soyut bir cevher olan filozofların nefs anlayışını kabul etmez, kendisini bu iki anlayışın ortasında konumlandırır.⁷⁴¹

Tefkîk Ekolü materyalistlerle arasındaki farkı belirgin kıldıktan sonra filozofların soyut nefs anlayışını eleştirmeye geçer ve bu konuda filozofların getirdikleri delilleri çürütmeye çalışır. Çünkü Tefkîk Ekolü nefs konusunda insanın bedeni ile nefsi arasında “türsel” olarak bir

⁷³⁸ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 257.

⁷³⁹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 256-257.

⁷⁴⁰ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 256.

⁷⁴¹ Kâmurânî, “Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs”, 31-32.

fark olmadığını düşünür. Peki onların insan için soyut bir nefis anlayışındaki temel endişeleri nedir? Ya da onları cisimsel bir nefis anlayışına iten saik nedir?

Bu soruların cevapları daha çok onların tevhit endişeleri ile ilgilidir ve bu anlayışta soyutluğa ne bu dünyada ne de ahiret yurdunda hiçbir şekilde yer yoktur.⁷⁴² Çünkü insan nefisini, melekleri ya da Allah dışındaki herhangi bir göksel varlığı soyut kabul etmek, bu varlıklarla Allah arasında türsel olarak bir benzerlik bulunma endişesini doğurmaktadır.⁷⁴³ İsfahânî'nin bu konudaki ifadeleri şöyledir:

“O hâlde bu vesileyle nefsin soyut olduğu ve akleden ile akledilenin birliğinin asılsız olduğu aşikâr olmuştur. İlgili bağlamda açıklandığı üzere melekler ve şeytanlar nefis ile aynı özden olup latif birer havadırlar. Bütün bu varlıklar farklı boyutlara sahip olan latif birer cisimdirler.⁷⁴⁴

Bu anlayışın sebebi türsel benzerlik problemidir. Çünkü onlara göre nefis soyut olduğunda mümkünlük hâlinde çıkıp zorunlu olmakta ve Allah'tan başka zorunlu varlıklar ortaya çıkmış olmaktadır. Soyutluk hâlinde olan bir varlık, varlığında Yaratıcı da dâhil kendi dışındaki hiçbir varlığa ihtiyaç duymaz. Buna karşın maddî bir varlık, eksiklik/bilkuvvelik içerir. Bu yüzden eksik olmaları için madde içermelidirler. Fakat soyut bir varlık, kemâli kesbetme gereği duymaz. Soyutluk kemâl ile aynı hâlde olup nuraniyete eşittir. Bu anlayışa göre mutlak soyut olan yalnızca Allah'tır.⁷⁴⁵ Dolayısıyla Allah ile diğer mahlukatın benzerliği imkânsız olduğundan, filozoflar tarafından nefsin soyutluğu üzerine getirilen burhanlar da bâtıl kabul edilir.⁷⁴⁶

Soyutluğu yalnızca Allah'a mahsus bilme anlayışına bağlı olarak filozofların söz konusu ettikleri soyut nefsin eleştiri konusu olması kaçınılmazdır. Tefkîk Ekolü de yalnızca cisimsel bir nefsten bahsedip filozofları söylem olarak eleştirmekle yetinmemiştir. Onlar aynı zamanda konuya aklî bir çerçevede yaklaşmışlar ve filozofların soyut nefse dair getirdikleri delilleri eleştiri süzgecinden geçirmişlerdir. Çünkü Tefkîk Ekolü, insanda beden ve nefsin varlığını ve bunların birbirinden ayrı varlıklar olduğunu kabul eder. Fakat her ikisinin de farklı kategorilerdeki cisimler olduğunu iddia eder. Bununla birlikte bu ekol, nur/ışık olarak adlandırdığı “akıl” ve “bilgi”nin de nefsten ayrı olduğunu iddia eder. Dolayısıyla bu ekolün insan anlayışında öncelikle nefis konusu ele alınacak, sonrasında birer ışık/nur olan akıl ve bilgi konusu ele alınacaktır.

⁷⁴² Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 191.

⁷⁴³ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 190-191.

⁷⁴⁴ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 162.

⁷⁴⁵ Kâmurânî, “Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs”, 33.

⁷⁴⁶ İsfahânî, *Me'ârifü'l-Kur'ân*, 1/588-589.

Tefkîk Ekolü'nün kendi nefis anlayışını temellendirmek için filozofların soyut nefis anlayışına getirdiği bazı eleştiriler vardır.

Filozofların birinci delili şöyledir:

Nefis, pek çok kimse arasındaki ortak akli sûretleri, yani tümelleri akleder ve algılar. Her tümel, çok sayıda tikele yüklenebilir. O hâlde küllî sûretler, maddeden ve maddenin eklentilerinden ayrıdır. Akli sûretlerin algılanması ve bilinmesi, bu sûretlerin nefste kaim olmasıyla gerçekleştiğinden, tümel akledilirlere soyutluğu, onların kendisi sayesinde kaim oldukları nefsin de soyutluğunu gerektirir. Çünkü "hâl" in/yerleşenin soyutluğu "mahal" in de/yerleştiği yerin de soyutluğunu gerektirir. Aksi takdirde, yani nefis soyut olmazsa bilakis cismanî olursa, nefse bağlı olarak küllîler de belli bir ölçüye, konuma ve mekâna sahip olacaklar ve dolayısıyla pek çok tikel arasında ortak olmayacaklardır. Bu da ilk baştaki varsayımımızla çelişmektedir.⁷⁴⁷

Tehrânî, bu delile cevaben ilk olarak tâbi olan belirlenimlerin, yani -bizim bu tâbirden anladığımıza göre- tümellerin tikellerdeki tezahürleri, küllî nefsin küllîliğine ve pek çok tikele yüklenebilir olmasına engel olamayacağını söyler.

İkinci olarak tümellerin algılanması ve bilinmesi, tümellerin nefisle kaim olması yoluyla mümkündür. Ancak bu kaim olmakla kastedilen tümellerin nefse yerleşmesi değil, nefsten sâdır olmasıdır. Dolayısıyla tümellerin soyut olması nefsin de soyut olmasını gerektirmez. Bu algı nefsin zatının dışında bir hakikat olarak var olan soyut bir ışık sayesinde nefis tümelleri algılar. Dolayısıyla nefsin soyut olduğu sonucu çıkmaz.⁷⁴⁸

İkinci delile göre nefis güçlüdür ve sayısız fiillerde bulunabilir. Nefis sonsuz tikellere sahip olan tümeli idrak eder, onun idraki ise onun fiilidir. Buna karşılık dış ve iç duyular gibi bedensel yetiler sonlu bir etkiye sahiptir. Şu hâlde fiili sonsuz olan nefis ve fiili sonlu olan beden iki farklı hakikattir. Dolayısıyla nefis soyuttur.⁷⁴⁹

Tehrânî bu delile cevaben nefsin tümeli algılamasının nefsin sonsuz fiilde bulunabileceği sonucunu gerektirebileceğini kabul eder. Fakat ona göre nefsin sonsuz fiilde bulunma gücünün kendi zatından olmayıp zatının dışında soyut bir ışık vasıtasıyla olması mümkündür. O hâlde nefsin soyut olduğu sonucu gerekmez ve ispatlanmış olmaz.⁷⁵⁰

Üçüncü delile göre nefis bütün varlıkların sûretlerini toplayandır. Oysa hiçbir cisim ve cismanî varlık böyle değildir. O hâlde nefis soyuttur.⁷⁵¹ Örneğin İbn Sînâ'ya göre bir cismanî varlığın bulunmasının temel şartı madde ve sûrete sahip olmasıdır. Bu yüzden kendi varlık

⁷⁴⁷ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 224; Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 248.

⁷⁴⁸ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 248-249.

⁷⁴⁹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 249.

⁷⁵⁰ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 249.

⁷⁵¹ İbn Sînâ, *en-Necât*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalcı yayınevi, 2013), 164-165; Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 250.

sebebi bir sûret olan cismin, kendi sûretinin dışında bütün sûretlerin taşıyıcısı olması mümkün değildir.⁷⁵²

Tehrânî buna cevap olarak cisimlerden bazısının diğer cisimlerin sahip olmadığı bazı özellikleri olduğunu söyler. Ona göre bu durum o cismi, cisim cinsinden çıkarmayı gerektirmez. Örneğin su ve onun gibi bazı şeffaf cisimlere diğer varlıkların sûretleri nakşolur. Oysa diğer varlıklarda bu özellik yoktur. Nefs de aynı şekilde bazı eser ve özelliklerin taşıyıcısıdır ve bu durum onu diğer cisimlerin kısım ve çeşitlerinden ayırır. Ama onu cisim kategorisinden çıkarmaz. Bu anlamdaki bir soyutluk onu diğer cisimlerden türsel olarak farklı kılmayacaktır. Bu sadece bir cisim olan nefsin kendisini diğer varlıklardan ayrı kılan özelliğidir ve bunu kendisinin de kabul ettiğini söyler.⁷⁵³

Morvârîd de Tehrânî gibi cisimlerin arazları ve diğer özellikleri kabulde çeşitli olduğunu söyler. Dolayısıyla ona göre diğer cisimlerin, nefsin özelliklerine sahip olmaması nefsin cisim değil de soyut olmasını gerektirmez. Nefs latif bir cisim olarak kendine has bazı özelliklere sahip olabilir.⁷⁵⁴

Dördüncü delile göre nefsin kemâli beden bitkinliğidir. Bir başka deyişle nefsin kemâli beden zayıflığına ve beynin kurummasına yol açar. Eğer nefis cisim yahut cismanî olsaydı onun kemâli beden kemâli olmalıydı.⁷⁵⁵

Tehrânî bu delildeki nefsin soyutluğundan kastın, onun bedenden ayrı bir varlık anlamında olduğunu ve kendilerinin de bunu zaten kabul ettiklerini ifade eder.⁷⁵⁶

Morvârîd de Tehrânî'yi takip eder ve nefsin kemâli ile beden noksan olmasının yalnızca bu ikisinin ayrı olduğuna ve nefsin, beden maddelerine sahip olmadığına delalet ettiğini söyler.⁷⁵⁷

Beşinci delile göre nefis zatını idrak eder, zatını idrak ettiğini idrak eder, aletini idrak eder ve bu fiillerinde mahalle (beden, alet) ihtiyaç duymaz. Fiillerinde mahalle ihtiyaç duymayan her şey zatında da ona ihtiyaç duymaz.⁷⁵⁸

Tehrânî nefsin idrakinde bedene ve onun aletlerine ihtiyaç duymamasının yalnızca nefsin zatının bedenden ayrı olmasından dolayı olduğunu ve kendilerinin de bunu kabul ettiklerini belirtir. Fakat ona göre bu delil asla nefsin bir mekânı olmadığını ya da bedene yerleşmiş

⁷⁵² İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ*, 2014, 1/190-191.

⁷⁵³ Tehrânî, *Mîzânü 'l-metâlib*, 250.

⁷⁵⁴ Mîrzâ Hasanâlî Morvârîd, *Mebde' ve Meâd der Mektab-i Ehl-i Beyt*, Farsçaya çev. Ebu'l-Kâsım Tecrî Golestânî (Kum: Müessesesi-i İntişârât-i Dârü'l-İlm, 1383), 374.

⁷⁵⁵ Tehrânî, *Mîzânü 'l-metâlib*, 251.

⁷⁵⁶ Tehrânî, *Mîzânü 'l-metâlib*, 251.

⁷⁵⁷ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 374.

⁷⁵⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 165; Tehrânî, *Mîzânü 'l-metâlib*, 252.

olmadığını ya da bu idraklerinde beden ve aletlerinden ve kendi zatından başka haricî bir ışığa ihtiyaç duymadığını kanıtlamaz. Çünkü nefsin bedene ait bir mekânda ve halde bedeni ve beden aletlerini kullanmaksızın dışarıdan bir ışıkla varlıkları idrak etmesi mümkündür.⁷⁵⁹

Altıncı delil şöyledir:

“Eğer nefis kalp ve beyin gibi bir cisme yerleşmiş olsaydı, ya kendisini kabul eden mahallini daima algılar ve aklederdi ya da onu hiç algılamaz ve akletmezdi. Çünkü nefsin o mahalli akledebilmesi için, o mahallin nefsin yanında bulunması nefis için yeterli gelirse, mahal nefsin yanında bulunduğundan dolayı nefis mahalli sürekli akledecektir. Buna karşılık mahallin nefsin yanında olması nefsin onu algılaması için yeterli olmazsa, bu durumda algının gerçekleşmesi için bir sûrete ihtiyacı olur. Bu durumda iki benzerin tek bir maddede toplanması gerekir.⁷⁶⁰

Bu durumda nefsin, bulunduğu mahalli akletmesi imkânsız olur. Bu sonuç yanlıştır. Zira nefis bedeni ve bedendeki organları bazen algılar bazen algılamaz. Şu hâlde öncül de yanlıştır ve nefis bir cisme yerleşmiş değildir.

Tehrânî’ye göre nefsin mahallini akledebilmek için mahallinin sûretine muhtaç olmaması ve mahallinin onun yanında bulunmasının yeterli olmayabileceğini belirtir. Bilakis ona göre nefis bu algı için kendi zatı dışındaki bilgi ışığına ve o ışığa yönelişine muhtaç olabilir. Bu da nefsin bazen beden ve mahalli akletmesine bazen de akletmemesine sebep olabilir.⁷⁶¹

Yedinci delile göre nefis kemâlinde kendi zatıyla yetinen iken hiçbir cisim böyle değildir. Örneğin çoğu zaman bizler bir bilgiyi öğreniriz ve daha sonra bir dalgınlık ya da şaşkınlık durumunda o bilgi hatırımızdan çıkar. Fakat bir süre sonra kendi kendine ve hiçbir sebep olmadan o bilgi sûretinin bize geri dönmesi mümkün olur. Oysa cisimlerin var olması da yok olması da –suyun buharlaşması gibi- bir sebebe bağlıdır.⁷⁶²

Tehrânî nefsin kendisinde yok olan bilgi sûretini her zaman geri getirebildiğini göremediğimizi söyler. Ona göre nefsin kaybettiği sûreti tekrar getirmesinin kendi zatı dışındaki haricî bir ışık ile olması mümkündür.⁷⁶³ Böylece nefis ikinci defa o sûreti görür ve öğrenir.⁷⁶⁴

Sekizinci delil: “Maddî ve cismanî kuvveler çok kullanmayla yorgun ve aciz kalırlar. Oysa nefis çok idrakle yorulmaz. Bu onun soyutluğuna ve cismanî vasıflara sahip olmadığına delildir.”⁷⁶⁵

⁷⁵⁹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 252.

⁷⁶⁰ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 253.

⁷⁶¹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 253.

⁷⁶² Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 253.

⁷⁶³ Tehrânî'nin bu delile verdiği cevap Sühreverdî'ye aittir. Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 164-165.

⁷⁶⁴ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 253-254.

⁷⁶⁵ İbn Sînâ, *en-Necât*, 166-167; Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 374.

Tehrânî bu delilin nefsin soyutluğuyla ilgili olmadığını, yalnızca nefsin akletmesinin beden aletiyle olmadığını delalet ettiğini ve kendilerinin de bunu kabul ettiğini söyler.⁷⁶⁶ Morvârîd de Tehrânî’yi tasdik eder ve nefsin idrakinin kendi zatı ile değil, kendisinin dışında olan bir nurla olduğunu ve dolayısıyla çok idrakle yorgun olmamasının soyutluğa delil olamayacağını aktarır.⁷⁶⁷

Sühreverdî’ye ait olan dokuzuncu delil şöyledir:

Biz zatımızı idrak ediyoruz. Bizim zatımızı idrak şeklimiz husûlî ilimle (yani sûret aracılığıyla gerçekleşen bilgi) değil, huzûrî ilimledir (yani arada engel olmaksızın doğrudan gerçekleşen bilgi). Çünkü eğer husûlî ilimle idrak edersek zatımızdan bir sûret zatımızda olurdu ve bu da iki benzerin bir yerde olmasını gerektirirdi. Husûlî ilimde zat olarak malumun nispeti araz olarak malumdur. Biz zatımıza “Ben benim,” “Ben âlimim” deriz. Dolayısıyla zatımız varlığını kendi zatıyla idrak edendir ve aynı zamanda idrak edilendir. Bu yüzden zatımız bizim için, zatımızın nezdinde hazır ve mevcuttur. Yoksa madde için ya da maddî bir ilkenin madde için var olması değildir. O hâlde nefsimiz maddî değildir.⁷⁶⁸

Tehrânî bizim zatımızı idrak ettiğimizi ve bu idrakimizin husûlî bilgi ile olmadığı konusunda Sühreverdî ile hemfikirdir. Fakat ona göre bu durum, bizim zatımızı huzûrî ilimle idrak ettiğimiz anlamına da gelmez. Bilakis bizim zatımızı idrak etmemiz zatımızdan hariç olan soyut bir ışık iledir.⁷⁶⁹

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü filozofların nefsin soyutluğuna dair getirdikleri delilleri eleştirmiş ve bunların soyutluğa delil olamayacağını ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü onların temel iddialarına göre soyut olan bir varlık, Allah dâhil zatında hiçbir şeye muhtaç olamaz. Bu yüzden soyut olan varlık yalnızca Allah’tır ve nefis kendi zatında herhangi bir idrak edici güce sahip olmayıp zatıyla karanlık bir varlıktır.

1.5. Tefkîk Ekolü’ne Yapılan İtirazlar

Tefkîk Ekolü’nün zatıyla karanlık ve her türlü bilinçten yoksun nefis anlayışı, çeşitli açılardan eleştirilmiştir. Bu eleştirilerden biri Dînânî’ye aittir. Dînânî, “biz” ya da “ben” sözcüğünden kastın ne olduğunun açık olmadığını ifade eder. Bir başka deyişle bu iki kelime insanın hem bedenini hem de soyut nefsinin ifade edebilir. Bu bakımdan ben kelimesi insanın yalnızca beden ve cismiyle sınırlı olmayan hakikî kimliğine atıf yapar. Ona göre Allah ile diğer varlıkları mutlak olarak ayırmanın neticesi olan bu anlayış, düşünce tarihinde tenzih olarak adlandırılır. Bunun zıttı da teşbih anlayışını benimseyenlerdir. Doğru yol, bu ikisinin dışındadır. Nefsin soyutluğunu inkâr etmek ilahî ve manevî bilgileri algılama problemini doğuracaktır. Nefis,

⁷⁶⁶ Tehrânî, *Mîzânü’l-metâlib*, 254.

⁷⁶⁷ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 374.

⁷⁶⁸ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş*, 240-243; Tehrânî, *Mîzânü’l-metâlib*, 255.

⁷⁶⁹ Tehrânî, *Mîzânü’l-metâlib*, 255.

cismanî olursa maddenin hükümlerine maruz olarak yok olacaktır. Ayrıca akıl ve bilgi insanın onu kabul etme kabiliyetine sahip olması bakımından verilir. Hiçbir istidadı olmayan zatıyla karanlık maddî bir varlığın bunları kabul etmesi abestir.⁷⁷⁰

Kâmurânî ise nefsin bedene tâbi olarak zaman ve mekâna sahip olmasının nefsin zâtî olarak soyut olmadığına ya da nefsin soyutluğa istidadı olmadığına ispat olamayacağını söyler.⁷⁷¹

Ekolün bu konudaki yaklaşımını eleştirenlerden biri de Müsevî'dir. O, Tefkîk Ekolü için nefsin soyutluğunu inkâr etmenin tek yolunun bilgi ışığını kabul etmelerinden geçtiğini ifade eder. Ona göre bu ekol nefsin soyutluğu için yazılmış her türlü şeyi bilgi ışığına nispet etmiş ve böylece nefsin soyutluğuna ihtiyaç duyulmamasını göstermek istemiştir. Dolayısıyla Tefkîk'in bilgi ışığı konusundaki iddialarının çürütülmesi ile onların nefis konusundaki iddiaları da çürümüş olacaktır.⁷⁷²

Müsevî'nin Tefkîk Ekolü'nün nefis anlayışına yönelik eleştirilerinden biri de nefsin şuursuz olduğu iddiasına dairdir. Ona göre nefis, hiçbir vakit kendinden gafil değildir ve nefsin kendi zatına yönelik şuuru onun soyutluğuna delildir. Çünkü nefsin zatıyla aynı olan bilgi ile, bu bilginin farkında olması arasında fark vardır. Birincisi basit bilgi iken ikincisi bileşik bilgidir. Tefkîk'in iddiasının aksine nefis uyku ya da baygınlık hâlinde de zatıyla aynı olan bilgiyi kaybetmez. Çünkü böyle bir durumda nefis bedenine tedbiriyle meşguldür. Müsevî her ne kadar uyku ya da baygınlık hâli uzun sürse de bedenin çürümediğini, oysa nefis bedenden çıktıktan sonra bedenin çürümesi gerektiğini söyler. Nefsin kendi bedeninin bu tedbirinde onu terk etmemesi, nefsin uyuyan ya da baygın bedenin kendi bedeni olduğunu bildiğine ve nefsin kendi zatına yönelik bilgisine dalalet eder.⁷⁷³

Behârî de Müsevî'ye benzer bir eleştiri getirir ve nefsin kendine yönelik bilgisi ve kendi nezdinde varlığı (huzûru) ile bu varlığın farkındalığı arasındaki farka dikkat çeker. İnsan uykuda çoğu zaman kendi varlığının farkında olmaz. Aynı şekilde bazen uyanık iken de kendinden gafil olabilir. Ayrıca uyku hâlinde insanın bütün kuvveleri işlevsiz olmaz, yalnızca algı eşikleri daha düşük olur ve bunlar yüksek ses, sıcaklık gibi şiddetli bir duruma tepki verirler. Dolayısıyla akıl ve nefis ayrı şeyler değildir.⁷⁷⁴

Bu konuyla ilgili getirilen eleştirilerden biri de unutkanlık hâli ile ilgilidir. Bilindiği üzere ekole göre bizler bir şeyi unuttuğumuzda daha sonra bu şeyi irademizin etkisi olmadan hatırlarız.

⁷⁷⁰ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/320-324.

⁷⁷¹ Kâmurânî, "Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs", 42.

⁷⁷² Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 377-378.

⁷⁷³ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 386.

⁷⁷⁴ Muhammedrezâ Behârî, "Berresî Nakdhâyî Mekteb-i Tefkîk be Çistî Ma'rifet-i Hakîkî Nezd-i Felâsife", *Faslnâme-i Mekteb ve Felsefe* 1 (1389), 70.

Ekole göre bu hatırlama hali bilgi ışığı ile ilgilidir. Çünkü insan nefsi bilinçten yoksun olup ona unuttuğunu hatırlatan bilgi ışığıdır. Yapılan eleştiriye göre Tefkîk'in söz konusu ettiği bu iddia insanda idrak ve şuurun olmadığına delil değildir. Zira bir insan unutkanlık yaşasa, bir hakikatin bilgisine sahip olduğunu, fakat o hakikati o an için unuttuğunu bilir. Bir başka deyişle söz konusu hakikat unutulmuş olsa bile unutulmuş şeye yönelik bilgi ve bilinç nefste mevcuttur ve bu yüzden kişi kendi unutmuşluğunun hakkında âlimdir. Dolayısıyla böyle birini şuarsuz olarak adlandıramayız.⁷⁷⁵

Konuyla ilgili yapılan eleştirilerden biri de ilahî şeriata karşı insanın konumu hakkındadır. Buna göre nefis ve akıl ayrı ise ve nefis her türlü idrak ve şuardan yoksun ise, bu durumda ilahî şeriatın muhatabı ya insanın akli ya da nefsi olacaktır. Akıl olması bu durumda muhaldir. Çünkü akıl, insanın zatının dışında haricî bir ışık olarak kabul edilmektedir. Bu durumda Kur'ân'ın insanın aklını mükellef kılması ve muhatap alması, insana "ey insanlar" şeklindeki hitabı mecazî ve yanlış olacaktır. Sonuç itibarıyla insan muhatap ve mükellef olmayacaktır. Diğer taraftan akıl haricî bir ışık ve her türlü hatadan korunmuşsa ilahî teklifin akla olması abes ve beyhude olmuş olacaktır. Nefis bu anlayışa göre zatıyla karanlık bir cisim olup her türlü şuardan yoksun olduğundan, nefsin ilahî hitabın muhatabı olması abestir.⁷⁷⁶

Ayrıca Tefkîk Ekolü akletmenin insan için anlamsız olduğunu söyler. Kur'ân'ın bu yöndeki hitapları onlara göre insanın akletmesine değil zatıyla bir ışık olan akıl hükmüne itaat etmeyedir. Dolayısıyla akletmemek de aklın hükmüne isyan etmek ya da ona ihanet etmek anlamındadır. Fakat bu anlamda anlaşıldığında insan nefsi cismanî, zatıyla karanlık ve idrak edemeyen bir varlık olduğundan aklın hükmüne nasıl itaat edebilecek, onu takip edecek ya da ona isyan edecektir?⁷⁷⁷

Konuyla ilgili yapılan eleştirilerden biri de soyut ışıklar ile maddî nefis arasındaki ilişki hakkındadır. Âmelî, türsel olarak zaman ve mekâna tâbi maddî bir nefsin, zaman ve mekâna bağlı olmayan Allah'ın ilmini nasıl idrak ettiğini merak eder.⁷⁷⁸ Benzer şekilde Yakûbiyân da bu anlayışı eleştirir. Ona göre soyut ışıklar nasıl maddî bir nefisle irtibat kuruyorlar? Zatıyla karanlık olan nefis nasıl bilgi ve akıl gibi soyut ışıklardan idrakleri, nurları ve hakikatleri alabilmektedir? Bilinçten yoksun olan maddî bir nefis için, bilinçlilik, soyut ve manevî nurların idraki bir anlam ifade etmez. Allah ile insan arasında türsel benzerliği nefyetmek amacıyla nefsin maddîliğini

⁷⁷⁵ Hasan Yakubî - Habîbullah Dâniş Şahrakî, "Akl ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî ve Muhammedrezâ Hakîmî", *Akl ve Din* 16 (1396), 65.

⁷⁷⁶ Yakubî - Şahrakî, "Akl ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî ve Muhammedrezâ Hakîmî", 68.

⁷⁷⁷ Yakubî - Şahrakî, "Akl ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî ve Muhammedrezâ Hakîmî", 68.

⁷⁷⁸ Âmelî, *Menzilet-i Akl der Hendese-yi Marifet-i Dînî* (Kum: İsrâ', 1386), 188.

savunan ve buna yönelik aklî ve naklî deliller ortaya koyan bu mektebin delilleri yeterince güçlü değildir. Tefkîk Ekolü'nün nefslerin maddîliği konusunda da görüş birliği yoktur. Bununla ilgili hava, su ve toprak olmak üzere üç ayrı unsur söz konusu edilir.⁷⁷⁹

İrşâdî Neyâ ise bu konuyla ilgili olarak Tefkîk'in iddiasının aksine, Kur'ân'da insanın şahsi boyutlarına işaret eden ayetlerde, fâiliyet ve idrakin bağlı olduğu nefsin, insanın şahsiyetinin özü kabul edildiğini belirtir. Dolayısıyla insanın hüviyeti onun bilinç sahibi nefsine bağlıdır yoksa bedenine değil.⁷⁸⁰

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü'nün nefis anlayışına yapılan eleştirilerde, insanın bazı zamanlar kendinden gafil bile olsa bir bilince sahip olduğu, unutkanlığın mutlak bilinçsizliğe delil olamayacağı, zatiyla akıl ve ilimden yoksun olan nefsin ilahî şeriatın muhatabı olamayacağı, mutlak bilinçsiz bir cisim olan nefsin, mutlak bilinç özelliğine sahip bir ışıkla irtibat kurmasının imkânsız olduğu ve Kur'ân'ın insanın şahsi boyutlarına hitap ettiği ayetlerde, nefsi bilinçli bir varlık olarak esas aldığına yönelik deliller ele alınmıştır.

Tefkîk Ekolü nefsi mutlak bilinçsiz bir cisim olarak kabul ettiğinden, akılı ve bilgiyi nefsin dışındaki müstakil varlıklar olarak kabul eder. Bizler de onların anlayışına uygun olarak bu iki müstakil varlığı nefsten ayrı bir şekilde ele alacağız. Bu amaçla ilk olarak akıl bahsine geçeceğiz.

2. Akıl Eleştirisi

İslam filozofları akılı, nefsin bir gücü ve derecelere sahip (bilkuvve, bilfiil ve müstefad) bir yeti olarak kabul ederler. Bu anlayış ise Tefkîk Ekolü'nün kabul etmediği bir şeydir. Onlar insan nefsinin akla sahip olmadığını, nefsin zatiyla karanlık bir varlık olduğunu, aklın nefsin dışında Allah tarafından insana verilen bir nur/ışık olduğunu iddia ederler.

2.1. İslâm Filozoflarının Akıl Anlayışı

Tefkîk Ekolü'nün insan nefsinin düşünme gücüne sahip olduğu anlayışını eleştirmesi, temelde bu anlayışın önemli savunucularından olan filozofların yaklaşımlarını akla getirir. Çünkü filozoflar nâtık nefsi derecelere ayırma ve akılı soyut nefsin bir kuvvesi olarak kabul etme konusunda önemli çabalar göstermişlerdir. Örneğin Kindî, *Akıl Üzerine* adlı risalesinde Eflatun'un görüşünün özü olarak Aristo'nun akılı dörde taksim ettiğini belirtir. İlki sürekli fiil hâlinde olan faal akıl, ikincisi nefste güç hâlinde olan akıl, üçüncüsü nefste güç hâlinde fiil haline çıkan akıl ve dördüncüsü de zâhir akıldır. Nefis bilfiil akletmediği sürece güç hâlinde bulunur. Nefste bilfiil bulunan akıl ise kâtibin yazı yazması gibi nefsin dilediği zaman bunu

⁷⁷⁹ Muhammed Hasan Yakûbiyân, "Nakd ve Berresî Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Maddiyat-i Nefs", *Hikmet-i Asra* '29 (1396), 182-183.

⁷⁸⁰ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 474.

kullanmasıdır. Diğeri ise nefste edinilmiş bilginin ortaya konduğu zâhir akıldır.⁷⁸¹ Ayrıca Aristoteles'in *De Anima* adlı eserinin ve şerhlerinin Arapçaya tercüme edilmesiyle, İslam felsefesinde akıl ile akledilenin birliği meselesini bir felsefî problem olarak ilk ele alan İslâm filozofu Kindî'dir.⁷⁸² Kindî'ye göre sûret nefstedir. Dolayısıyla algılayan güç nefsin kendisidir. Nefs akılı kullanınca kendisinde bilkuvve olan sûret bilfiil hale gelir. Nefs bilgileri/tümelleri sürekli fiil halinde olan faal akıldan alır ve kendisi de bilkuvveden bilfiil hale gelir. Aklı sûret nefisle birleşince nefis akledici olur. Bu bakımdan nefis için akıl ile akledilen aynı şeydir.⁷⁸³

İslam filozoflarından Fârâbî'ye göre insandaki besleyici kuvvet bedene hizmet için varken, duyu ve tahayyül kuvveti beden ve akla hizmet eder. Aklı kuvvette amelî ve nazarî olmak üzere iki kısım vardır. Amelî akıl nazarî akla hizmet ederken, nazarî akıl yalnızca mutluluğa ulaştırma amacındadır. Fakat bütün bu kuvvetler arzu gücüyle beraber vardılar. Çünkü arzu gücü duyu, tahayyül ve akıl gücüne hizmet eder. Bu güçler duyulana, tahayyül edilene ve akledilene yönelik bir arzu ve bilgiye sahip olmadan kendi başlarına eyleme geçemezler. Çünkü irade idrak edilen şeye arzu gücüyle yönelmekten ibarettir.⁷⁸⁴

Fârâbî insan nefsinin doğuştan bilfiil akledici olmadığını düşünür. Ona göre insanı bilkuvve akledilirden bilfiil akledilir duruma getiren semavî akılların sonuncusu olan sürekli fiil hâldeki Faal Akıl'dır.⁷⁸⁵ Faal Akıl karşısında insanın akılı edilgen olup Faal Akıl'dan gelen yetiyle akledilir sûretleri meydana getirir.⁷⁸⁶ Ancak insan akılı derecelere ayrılır. İlk olarak heyulaya benzeyen bilkuvve akıl, cisimlerden soyutladığı sûretlerle bilfiil hale gelir ve soyutladığı bu sûretlerden kendisine müteşekkil bir âlemi inşa eder. Böylece önceden dış âlemde bilfiil mevcut olan fakat bilkuvve akledilir olan varlıklar, zihne dâhil olmakla bilfiil akledilir hale gelirler. Bilfiil akıl mertebesi bilkuvve aklın fiile geçmesi ile olur. Bu seviyede akıl bilfiil makulle bir ve aynı olur. Fakat bu akıl her şeyin mahiyetini kavrayamaz. Cisimlerdeki sûretleri idrak aşamasında ikinci bir soyutlamaya tâbi tutarak kavramları üretir. Bilfiil aklın zihnindeki kavramlar bütünüyle akledilir hale dönüşmediğinden, bu akıl ayrık mevcutları doğrudan akledebilecek seviyede değildir. Bu aşama müstefâd akıl seviyesidir. Bu seviyedeki nefis hem her şeyin mahiyetini elde eder hem de soyut varlıkları idrak edebilir.⁷⁸⁷

⁷⁸¹ Kindî, "Akıl Üzerine", çev. Mahmud Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 259-261.

⁷⁸² Uluç, "Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi", 76.

⁷⁸³ Kindî, "Akıl Üzerine", 259-261.

⁷⁸⁴ Ebû Nasr el-Fârâbî, *İdeal Devlet*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 83-85.

⁷⁸⁵ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, 35-40.

⁷⁸⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet*, 79-82.

⁷⁸⁷ Fevzi Yiğit, "Fârâbî'de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur mu?", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 32 (2021), 339-340.

İslâm geleneğinin önemli filozoflarından İbn Sînâ ise nefsin mahiyetini ayrıntılarıyla incelediği gibi nefsin yetilerine de özel bir önem vermiştir. Onun bitkisel nefse yüklediği üç kuvvet beslenme, büyüme ve üremedir. Hayvanî nefis bunlara ek olarak hareket ettirici ve idrak edici olmak üzere iki kuvveye sahiptir. Hareket ettirici kuvvet de itici ve yapıcı kuvvet olarak ikiye ayrılır. Bu kuvvetlerden itici kuvvet de kendi içinde arzu ve öfke kuvveti olarak ikiye ayrılır. İdrak edici kuvve ise dış ve iç idrak ediciler olarak ikiye ayrılır. Dış idrak ediciler beş dış duyu iken, iç idrak ediciler ise müşterek his, hayal, vehim, hafıza ve mütehayyile veya mütefekkiye güçleridir.⁷⁸⁸

İbn Sînâ nâtık nefsin güçlerini de teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Pratik kuvve bedene yöneliktir ve onun yönetimiyle ilgilenir. Teorik kuvve maddeden soyut olan tümel sûretleri yapısında barındırır. Fakat bunun için maddeden soyutlanması gerekir. O, Fârâbî’yi takiben nefsin teorik güçlerini heyulanî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd olarak isimlendirir.⁷⁸⁹

Nefs hakkındaki görüşleri temelde İbn Sînâ ile aynı olan Sühreverdî, nâtık nefsi ve onun üzerinde bulunan feleklerin nefislerini saf varlıklar olarak kabul eder. Onun bu konudaki delili huzûrî bilgiyle kişinin “ben”inin kendi kendine apaçık olmasıdır.⁷⁹⁰ Ancak o, insanî nefsi “bedenin kumandanı”, “yönetici ışık”, “emredici ışık”, “beşerî yönetici ışık” gibi adlarla isimlendirir.⁷⁹¹

Molla Sadrâ’nın yaklaşımına bakıldığında ise onun nâtık nefis konusunda diğer filozofları takip ettiği görülür. Molla Sadrâ’ya göre insan nefsi iki kuvveye sahiptir. Bilici kuvve (kuvve-i âlime) ile yapıcı kuvve (kuvve-i âmile). Nefsteki yapıcı kuvve -sulfî olan diğer hayvanların aksine- bilici kuvveden ayrılmaz. Molla Sadrâ kuvve-i âmileyle ilgili olarak şöyle söyler: “Şüphesiz insanın fiilleri bazen güzeldir ve bazen de çirkindir. Bu güzellik ve çirkinlik için bazen bilgi kesbetmeksizin bilgi onlara hâsıl olur, bazen de ilmi kesbetmek gerekli olur. O ilmi kazanmak nefisle uyumlu olan bir öncüle bağlıdır.”⁷⁹²

Molla Sadrâ kuvve-i âlime ile ilgili olarak şöyle söyler: “Bil ki hükemâ akıl ismini bazen bu kuvve üzerine ve bazen de bu kuvvenin idraklerine ıtlak eder. İdraklere gelince onlar tasavvurlar ya da tasdiklerdir ki fitrat bakımından nefis için hâsıl olurlar ya da kazanım yoluyla nefis için hâsıl olurlar. Bazen de akıl ismi kazanım yoluyla hâsıl olunana tahsis edilir.”⁷⁹³

⁷⁸⁸ İbn Sînâ, *en-Necât*, 145-149; İbn Sînâ, *Ahvâlu’n-nefs*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 25-30.

⁷⁸⁹ Fazlurrahman, *Avicenna’s Psychology* (Westport: Hyperion Press, 1981), 33-37.

⁷⁹⁰ Dînânî, *İşrâkiliğe Giriş*, 243.

⁷⁹¹ Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 229.

⁷⁹² Sadreddîn Şîrâzî, *El-Esfârü’l-Erbaa*, Farsçaya çev. Muhammed Hâcevî (Tahran: İrân-i Musavvir, 1386), 3/344.

⁷⁹³ Şîrâzî, *El-Esfârü’l-Erbaa*, 1386, 3/345.

Filozofların ele aldığı akıl anlayışı Tefkîk Ekolü tarafından eleştiriye tâbi tutulur ve bunun vahiye bahsedilen akılla bir ilgisinin olmadığı iddia edilir. Fakat bu ekol temelde akla karşı değil, filozofların söz konusu ettiği akla ve mantığa karşıdır. Bu bakımdan onlara göre filozofların söyledikleri vehimden başka bir şey değildir.

2.2. Tefkîk Ekolü'nde Akıl Eleştirisi

Tefkîk Ekolü, insanı zatiyla karanlık bir varlık olarak kabul eder ve insanda gerçek anlamda herhangi bir aklî ya da ilmî istidadın varlığına inanmaz. Bu anlayışta insan zatiyla karanlık olup hakikat karşısında bütünüyle pasif bir konumdadır. İnsana her türlü istidat kendisinin dışında Allah tarafından verilir.

2.2.1. Işık Olan Akıl

Tefkîk Ekolü'nün insanı zatiyla karanlık bir varlık olarak tasavvuru ilginç görünmektedir. Çünkü -bildiğimiz kadarıyla- Tefkîk Ekolü dışında, İslâm düşünce tarihinde akli ve bilgiyi insanın nefsinden bütünüyle bağımsız bir ışık olarak gören, insanı zatiyla karanlık bir varlık olarak kabul eden başka bir anlayış yoktur. Bu ekolün akıl anlayışı için her ne kadar Plotinus'un evrensel nefis anlayışı bir çağrışım yapsa da aralarında temel bir fark vardır: Plotinus, nefsi evrensel ve küllî olarak kabul ederken;⁷⁹⁴ Tefkîk Ekolü insanların cismanî olan bireysel nefslere sahip olduğunu düşünür. Fakat akli insandan bağımsız bir ışık olarak görür.

Öncelik ifade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü için insanın iki farklı boyutu ve ona dışarıdan gelen, fakat kendisine ait olmayan bir istidadı vardır. Bunlar beden, nefis ve dışarıdan gelen akıl ve bilgi gibi istidatlardır. Dolayısıyla bu ekol materyalistlerden farklı olarak nefsin bedenden ayrı olduğunu kanıtlamaya çalışırken aynı çabayı filozoflara karşı da gösterir ve bu sefer nefsin akılla aynı şey olmadığını ortaya koymaya çalışır. Onlar buna delil olarak insanın zatından gafil olmasını örnek gösterirler. Onlara göre akıl, keşf ve şuurun aynı olduğundan, zatiyla keşf ve şuur olan şeyde gafletin olması makul değildir. Aynı şekilde uyku ya da baygınlık hâllerinde de insan kendisinden gafil ve habersizdir. Bu ise aklın doğası ile uyuşmamaktadır. Ayrıca insana en yakın şey nefsidir. Eğer nefis bilgi ve şuurun aynı olsaydı insanın hakikati kendisine meçhul kalmazdı. Bu bakımdan insandaki gizliliğin sebebi beden örtüsü olarak açıklanamaz. Çünkü bilginin kendisine örtülü/gizli olması bâtıldır.⁷⁹⁵

Bu ekole göre akledilirlerin ve idraklerin menşei nefis değildir. İnsan şehvet ve öfke anında çirkin şeyleri idrak eder fakat onların çirkinliklerini anlamaz. Nefslerimizin özünden olan akledilirler şerefli değildirler. Çünkü “insan kendisini ışıksız bir şekilde görürken

⁷⁹⁴ Plotinos, *The Enneads*, 256-263.

⁷⁹⁵ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 37.

kendisindeki akledilirleri nasıl zatıyla bir ışık olarak görebilir?” Bu bakımdan aklın hakikati bilgi ışığının hakikati gibi olup insanın dışındadır.⁷⁹⁶

Dolayısıyla Tefkîk Ekolü için beşerî ilimlerde söz konusu edilen ve “ıstılahî akıl”, yani nazarî akıl olarak adlandırılan şey, gerçekte keşfedici olmadığı gibi hakikatlere ulaşmada, Allah’ı bilmede ve Kur’ân ve sünneti anlamada bir engeldir. Akıl beşerî ilimlerin iddia ettiğinin dışında tamamen bağımsız bir varlıktır.⁷⁹⁷

Tefkîk Ekolü’nün beşerî akla yönelik eleştirilerinde ve ilahî akıl vurgusunda öne çıkan isimlerin başında İsfahânî gelir. O, hem beşerî düşüncenin akıl anlayışını yanlışlamak hem de “vahyin” ve dolayısıyla kendisinin akıl anlayışını ortaya koymak için bu konuya oldukça önem verir. Bu yüzden ekolün akıl anlayışını mümkün olduğunca doğru biçimde ortaya koymada İsfahânî’nin görüşleri bizim için önem arz etmektedir.

Öncelikle İsfahânî “beşerî ilimlerin” huzûrî ve husûlî olarak ve husûlî ilmin de tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrıldığını söyler. Aynı şekilde akıl da nazarî ve amelî şekilde taksim edilir. Nazarî akıl nefsin, zarurî bilgilerden nazarî bilgileri çıkardığı bir fiildir. Fakat beşerî akıl olarak adlandırılan nefsin bu kuvvesi, ona göre Kur’ân ilimlerinde geçen akıl ve bilgiye tamamen karşıttır ve bir gerçekliği yoktur.⁷⁹⁸

İsfahânî’nin beşerî akledilirlere ve bu akledilirlere bilgi talep etmeye karşı tavrı oldukça katıdır. Bu yolla talep edilen bilgi normal bir insan davranışı olarak görülmez. Onun ifadeleri şöyledir: “Zarurî ve bedihî bütün akledilirler zulmettir. Karanlıkları ve ışık hakikatlerini onlarla keşfetmek bâtılın ta kendisidir. Bu yolla marifeti talep etmek bizzat dalalettir. O, çarpıktır ve delilerin yoludur.”⁷⁹⁹

Benzer şekilde ona göre tasavvufçuların yolu da bundan farklı değildir. Çünkü onlar Allah’ı varlığın ve mahiyetlerin hakikati, onların gerçekliği ve fiili olarak görürler. Bu sebeple onların yolu divanelerin yoludur. Zira insanın nefsi hakkında tasarrufta bulunması için başkasına teslim olması “kadınların ve dîvânelerin” işidir.⁸⁰⁰

İsfahânî’ye göre zihinsel durum bilgi vermede bir role sahip değildir. Zihinsel durum bilginin öznesi ile nesnesi arasında üçüncü bir unsur değildir. Dolayısıyla ikisi arasında bir ilişki de yoktur. Çünkü zihinsel çaba bizzat bilen öznenin bir parçasıdır ve ondan başkası değildir. Dolayısıyla sadece, bilginin öznesi olan insan ve bilgi nesnesi ikilisi aracılığıyla bir bilgiden ve

⁷⁹⁶ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 304.

⁷⁹⁷ Hemâmî- Ekberzâde, “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsir ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 11.

⁷⁹⁸ İsfahânî, *Me'ârifü'l-Kur'ân*, 1/168-170.

⁷⁹⁹ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 294.

⁸⁰⁰ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 355-357.

aydınlanmadan bahsedilemez. Karanlık daima karanlıktır ve kendi kendine aydınlık olursa çelişkiden başka bir şey söz konusu olmaz.⁸⁰¹

Ona göre eğer aklî olarak vehmettiğimiz şey, temel/asıl olsaydı bütün şeriatlar yıkılır ve bütün enbiyayı husûlî ve yakîn bilgi olan burhan yoluyla anlamamız gerekirdi. Ancak o, gerçeğin böyle olmadığını, filozofların nezdinde doğruyu yanlıştan ayıracak mutlak bir ölçüt bulunmadığını ve yakîni tahsil etmenin de hatadan emin olmak anlamına gelmediğini ifade eder. Dolayısıyla “ıstilahî akıl” ile elde ettiğimiz şey, hatadan emin değildir ve hakikat bu şekilde tespit edilemez.⁸⁰²

İsfahânî, “aklî vehme” dayananların düşüncesine göre Allah’ın işlerinin daima bir gelişme içinde olduğunu ve bu durumun her şeyde güveni yok ettiğini ifade eder. Ona göre eğer temel, “beşerî akıl” üzerine bina edilirse bütün dinler yok olur ve bütünüyle kargaşa ortaya çıkardı. İsfahânî dünyadaki her şeyin bu anlayışa göre bir oluş süreci içinde olduğunu ve bu düşüncenin dehriyye ve putperestlikle aynı minvalde olup “şeytanın hakikati” olduğunu iddia eder. O, bütün bu ifadelerden sonra Allah tarafından hüccet olarak gönderilen aklın bu akıl olmadığını, bu aklın Rahman’ın değil “şeytanın hücceti” olduğunu belirtir. Hatta burhanlar insanlar arasında “ihtilaf sebebi”dir ve şeriatın bunlar üzerine bina edilmesi durumunda ihtilafın ortadan kalkması mümkün değildir. İsfahânî ifadelerine delil olarak ayet gösterir: “İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberleri gönderdi. İnsanlar arasında, anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi.” (Bakara, 2:213).⁸⁰³

İsfahânî’ye göre burhan kıyasları dâhil dini, mantıktaki herhangi bir kıyasla açıklamak ya da dinde kıyasla amel etmek “çirkin” bir iştir ve bu konuda pek çok hadis de vardır. Dini, kıyaslar üzerine açıklamak ve Yüce Allah’ı onunla ispat etmeye çalışmak, Hz. Peygamber’in getirdiği her şeyi bütünüyle “hükümsüz” kılmaktır. Ona göre en büyük kıyas ve en güzeli burhan kıyasıdır. Bu kıyas ise illetin malûle, vacibin mümkününe ve nurun zülmete dayanması anlamına gelir. Ona göre illiyet özü itibariyle “bâtıl” olduğundan en güzel kıyas, kıyasların en “çirkinini” olmaktadır. Eğer din kıyaslara dayanarak açıklanırsa hem kıyas ehli arasında hem de insanlar arasında ihtilaf son bulmaz. Ayrıca kıyas Allah’ın kendisini vasfetmediği bir biçimde O’nu vasfetmektir.⁸⁰⁴

⁸⁰¹ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 93.

⁸⁰² İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 148.

⁸⁰³ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 149.

⁸⁰⁴ İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, 480-481.

Onun kıyasla ilgili bir diğer ifadesi ise şöyledir “O (akl-i nur), mutlak olarak usûlde ve fîrûda kıyasın kullanılmasının şeytanın ameli olan kabih ve pis bir fiil olduğuna hüccettir. Bu yüzden kıyasın hatalarından emin olunmaz. Ayrıca o, burhan olarak adlandırılan kıyasın dalalet, cehalet, hile, şeytanlık ve aldatma olduğuna hüccettir.” Dolayısıyla kıyastan marifeti talep etmek ve hakikatleri keşfetmeye çalışmak apaçık bir dalalettir ve bunun anlamı karanlığa zorla dalmaktan başka bir şey değildir.⁸⁰⁵

Bu bakımdan ona göre burhan dâhil olmak üzere kıyaslara itimad edilemez. Çünkü onların hakikate mutabık ya da muhalif olmalarını ayırt etmek mümkün değildir.⁸⁰⁶ Mantiğin konuları olan aklî burhanın ve kıyasın bâtıllığını ispatlamak için iki çeşit delilden yararlanılır. Bunlar naklî ve aklî delillerdir. Naklî delilde kıyasın “butlan”ını ve dinde bu türden bir akletmeyi “yasaklayan” çeşitli rivayetler gösterilir. İkinci çeşit olan aklî delilde de kıyas ve burhanın “bâtıllığı” ortaya çıkar. Ona göre aklî delili iki türlü açıklamak mümkündür. Birincisi kıyas ve burhanın hasılı yakînden başka bir şey değildir. Yakîn ise derûni bir hal olup doğru ve yanlış olmak üzere iki kısma ayrılır. Fakat bu iki kısmı belirlemek için hiçbir yakîne sahip değiliz. Dolayısıyla kıyası dini ilimlerde kullanmak “boş” bir iştir. İkincisinde ise en iyi kıyas burhan olarak adlandırılır ve bu kıyas illiyet ilkesine dayanır. Çünkü burhan-ı limmîde illet yoluyla malûl ispatlanır. Burhan-ı innîde malûl yoluyla illet ispatlanır. Fakat illetin kendisi “bâtıl”dır. Bu sebeple en iyi kıyas olan burhan, kıyasların “en kötüsü” olur.⁸⁰⁷

Burada İsfahânî kıyasın batıl olduğunu ortaya koymaya çalışırken bir çeşit kıyas yapmış ve kıyası teyit etmiştir. Bu durum akli reddetmeyi akıl vasıtasıyla yapmak gibi bir anlama gelmektedir. Neticede akıl reddedilmediği gibi teyit edilmiş olmaktadır.

İsfahânî’nin naklî istidlâle bağlı olarak kıyasın bâtıllığını ispatlamaya çalıştığı bir delil şeytanın Hz. Adem’e secde etmeyi reddetme meselesidir.⁸⁰⁸ Buna göre şeytan Hz. Adem’e secde etmeyi reddetmiş ve kendisinin ateşten Adem’in topraktan yaratıldığını söylemiştir. Şeytanın ateşin topraktan daha değerli olduğuna yönelik itirazı ve Allah’ın da şeytanı reddetmesi, İsfahânî’ye göre kıyasın bâtıllığına delildir. İsfahânî’nin şeytanın bu kıyasından

⁸⁰⁵ İsfahânî, *Misbâhü’l-Hüdâ*, 479-480.

⁸⁰⁶ Gulamrızâ Cemşîdîhâ vd., “Berresî Câygâh-i Akl ve Burhân der Ma’rifet-i Dînî ez Menzer-i Mekteb-i Tefkîk”, *Nezeriyehâyi İctimâi Mütfekkirân-i Moselman* 16 (1398), 48-49.

⁸⁰⁷ Dilberî- Arifî, “Nazariye-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî der Codâsâzi Âmûzehâyi Dînî ez Ulûm-i Beşerî der Keşf-i Meârif-i Dînî”, 89-90.

⁸⁰⁸ Kıyasın batıllığına yönelik bir istidlal, Ahbârî Ekole mensup olan Hurr el-Âmilî’nin aktardığı, Cafer Sâdık ile Ebû Hanîfe arasında geçtiği iddia edilen bir rivayette de geçer. Rivayet şöyledir: “Ey Ebû Hanîfe eğer sana bir şey gelmişse ve sen Allah’ın Kitabı’nda ve sünnette onu bulamamışsan nasıl amel edersin? Dedi; Allah seni islah etsin kıyas yaparım ve reyimle onun hakkında amel ederim. Dedi; Ey Ebû Hanîfe ilk kıyas yapan kovulmuş şeytandır, Yüce Rabb’imize kıyas yapmıştır. (Şeytan) Dedi; “Ben ondan hayırlıyım. Çünkü beni ateşten yarattın. Onu ise çamurdan yarattın” (A’râf Sûresî 7: 12). Dedi; Ebû Hanîfe sustu.” Bk. Şeyh Hurr El-Âmilî, *Vesâilu’s-Şîa ila Tahsîl Mesâilî’s-Şîa* (Beyrut: Müesse-i Âl el-Beyt Aleyhisselâm Li İhyâyi’t-Turâs, 1414), 27/48.

vurgulamak istediği şey, “eğer aklî istidlâl doğru olsaydı şeytanın kıyasının da doğru olması gerekirdi. Oysa Allah onu yalanlamıştır” şeklindedir. Üstelik ona göre şeytanın yaptığı bu kıyas, kıyasların en güçlüsü olan burhan sûretindedir.⁸⁰⁹

İsfahânî bu kıyasın burhan suretinde olduğunu söyleyerek hata yapmaktadır. Şeytanın bu kıyası mugalata cinsinden bir kıyastır. Çünkü kıyas, formel olarak tutarlı ancak içerik bakımından hatalıdır. Ayrıca dört unsurdan biri olan toprağın en altta, ateşin ise yukarda ve ondan üstün olduğu anlayış Orta Çağ fiziğine ait bir anlayıştır.⁸¹⁰ Bu anlayış Batlamyusçu yer merkezci evren anlayışını akla getirmektedir. Bunun yanında İsfahânî'nin iddiasının aksine bu kıyasın burhan olabilmesi için kıyasın maddesinin hissî, tecrübî ya da aklî bilgiye dayanması gerekmektedir. Fakat bu kıyas bunlardan herhangi birine dayanmadığından bu burhânî bir kıyas değildir.

İsfahânî nazarında mantıkta burhan dâhil kıyasların sağladığı bilginin kabul edilmemesi, bu bilgilerin gerçek anlamda “yakîn” olmaması iddiasına dayanır. Ona göre beşerî ilimlerde kabul edilen bu yakîn türü nefsânî ve itminânî bir haldir. Bu yakîn, konuyu yüklem üzerine yüklemekle elde edilir. Fakat insan nefsi açısından bu yakînin “ihtilafî” kesindir.⁸¹¹ Çünkü mantiki yakîn, “ışık olan akla” dayanmadığından hakikate isabet edip etmediği bizim için apaçık değildir. Bu yakîn türü zatî olarak hüccet değildir. İnsanda hâsıl olan her nefsânî halin hücciyeti üzerine aklî bir delile sahip değiliz. Doğruluğundan emin olduğumuz bir bilginin safсата çıkması muhtemeldir. Ancak bu nefsânî hâller akıl ve bilgi ışığıyla ya da şeriatla desteklenirse “hüccet” olarak kabul edilebilmeleri mümkündür.⁸¹²

Dolayısıyla ona göre mantıktaki yakîn öncüllerden oluşan burhanın da kesinliği yoktur. Çünkü onunla sağlanan yakîn, “zatî bir hüccet” değildir. Eğer nefse ait bir sûretin gerçekte uyumlu olduğu farz edilirse, o sûretin zatı keşfedilmiş olmamaktadır. Tam tersine bu, benzeri için bir yol olmaktadır. Bu sûret “zatî olarak burhan ve hüccet” kabul edilmez ve aklen de ona güvenilmez. Çünkü yanlışa karşı onun gerçeğiyle uyumlu olduğunu ortaya koyacak bir ölçüte sahip değiliz.⁸¹³

İsfahânî'ye göre delillerin delilliği zatî olmazsa hiçbir şey kesin olarak kanıtlanamaz. Bu ise bir şeyin kendisine dayanması ile ilgilidir. Kendisine dayanmayan hiçbir şeyin kesinliği kanıtlanmamıştır. Mantık ve felsefe “zatî hüccet” olan akla dayanmadığından bunların da

⁸⁰⁹ İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, 487, 491-492.

⁸¹⁰ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 115-118.

⁸¹¹ İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, 507-508.

⁸¹² Berenciyân, “Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, 151.

⁸¹³ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 148.

kesinliği kanıtlanmamıştır. Ona göre mantıkî kıyaslar ve öncüller üzerine zatıyla apaçık delil itlak olduğunda, onlar keşf ve ispat için bir vasıta olurlar. Nasıl ki siyahlığın siyah üzerine ya da varlığın mevcut üzerine itlakı diğer itlaklardan daha değerli ise bu delilin nefis üzerine itlakı daha “değerli” olup önceliğe sahiptir.⁸¹⁴

Fakat ifade etmek gerekir ki İsfahânî her türlü burhana karşı değildir. O, “ilahî burhan” ile “beşerî burhan” arasında ayırım yapar. İlahî burhanlar zatîdirler ve ancak nefsiyle bilinirler. Yoksa başkasıyla bilinmezler ve dolayısıyla bunlar beşerî burhanların karşısındadırlar.⁸¹⁵ Üç çeşit ilahî burhan vardır. Birincisi Allah’ın kulları üzerine hücceti olan akıl, ikincisi ise ilimdir. Ona göre peygamberler insanları ıstılahî akletme, vehmetme, tasavvur ve tasdiklerin “karanlıklarından” akıl ve bilgi ışığı tarafına çıkarırlar. Akıl ışığının farkına varan bir kimse bununla doğruyu yanlıştan ayırmayı öğrenir. İlim ışığının farkına varan bir kimse kendisinin ve başkalarının gözlerindeki “karanlık perdeyi” kaldırır. Bu nurları tanımak için beşerî ilimlerdeki düşünmeye, nazarî amellere ve kıyasa ihtiyaç yoktur. Çünkü bu nurlar kendileri şüpheleri ve örtüleri ortadan kaldırmak için yeterlidirler. Dolayısıyla şeriat sahibinin getirdiği her şey öncelikle bu iki ışık vasıtasıyla görülmelidir. Üçüncü ilahî burhan ise diğer iki burhandan daha yüksek olan yüce Allah’ın kendisidir. Allah dilediği kimseye kendi yüce zatını, çeşitli kemâlatlarda, işaretlerde, fiillerde ve mahlukların hakikatlerinde gösterir. Ona göre bunun yolu fitrî marifete dönüştür.⁸¹⁶

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere İsfahânî ilahî-beşerî burhan ayırımına gitmektedir. Fakat o, mantıktaki bütün burhanlara karşı çıkmakta ve burhan kelimesine eşesli bir anlam vermektedir.

Dolayısıyla ona göre ilahî yakîn türü hakikate mutabık olan gerçek yakîndir. Bu yakîn akıl ve bilgi ışığıyla elde edilir. Bir başka deyişle bu yakîn bu nurlarla bir şeyin özündeki hakikatin elde edilmesidir. Aynı zamanda nefsin sükûnu da bununla mümkündür. Bu yakînin hakikatle uyumlu olması bizim değil Allah vasıtasıyladır.⁸¹⁷ Bunun “hüccetliği” kesindir ve şeriate ihtiyacı yoktur. İslâm ilimleri bu yakîn üzerine bina edilmiştir. Aynı şekilde duyumlardan alınan, akıl ve bilgi ışığıyla mutabık olan yakînler ile Allah, peygamber ve “vekillerinin” verdikleri haberler de bu çeşit yakînlerdendir.⁸¹⁸

⁸¹⁴ Berenciyân, “Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, 127-128.

⁸¹⁵ İsfahânî, *Me’ârifü’l-Kur’ân*, 1/175-176.

⁸¹⁶ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü’l-Hüdâ*, 135-137.

⁸¹⁷ Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *Resâil-i Şinâht-i Kur’ân (el-Kur’ân ve’l-Furkân, fi Vecihi İ’câzi Kelâmullahi’l-Mücîd)*, thk. Hüseyin Müfid (Tahran: Merkezi Ferhengî İntişârât-ı Münîr, 1388), 49-50.

⁸¹⁸ İsfahânî, *Misbâhü’l-Hüdâ*, 507-508.

Bu bakımdan ona göre zatiyla ışık olan bu tür yakînleri bulan kimse Aristo'un felsefesine ve mantığına ihtiyaç duymaz. Bu yakînleri elde etmiş her âkilin akli, beşerî mantığa dayanan akli düşünme biçimlerinden daha "değerli"dir.⁸¹⁹

Ayrıca ona göre küllî bilgi zihinsel değil aklîdir. Elde edilen kesinliğin kaynağı akıl nuru olduğunda kesinlik mutlak olur. Örneğin Allah'ın zalim olmayacağı konusundaki insanın bilgisi bu cinstendir.⁸²⁰ Örfte kabul edilen tümel de bu bahsedilen haricî bir hakikate yöneliktir yoksa "felsefenin kastettiği" tümel söz konusu değildir. Çünkü felsefenin tümelleri nefsin "hevadan" var ettiği ya da soyutladığı birtakım durumlardır. Nefsin bu türden fiilleri ise heva cinsindedir ve bu fiiller "tevhühüm" ve "vehmiyyât" olarak adlandırılır.⁸²¹

Buraya kadar geline noktada İsfahânî'nin beşerî akıl ve mantık eleştirisi, bunlardan elde edilen yakîninin onun nazarında hakikate tekabül eden ilahî yakînle bir ilgisi olmadığı ortaya konulmaya çalışıldı. Peki felsefe ve tasavvufun akıl ve mantık anlayışını bütünüyle yanlış ve vehimden ibaret sayan İsfahânî, tam olarak nasıl bir akıldan bahsetmektedir? Onu böyle bir akıl anlayışına iten temel sebep nedir?

Bu sorulardan ilkinde bakıldığında onun daha önce ifade edildiği üzere akli insanın zatından bağımsız bir ışık olarak kabul ettiği görülür.

İsfahânî'ye göre akıl huzûrî ve husûlî, nazarî ve amelî, tasavvur ve tasdik olarak bölünemeyeceği gibi heyulânî, bilmeleke, bilfiil ve müstefâd akıl mertebelerine de ayrılamaz. "İstılahî" ilimlerde geçen bütün bu ıstılahlar, bilinen ve akledilen şeylerle ilgilidirler, yoksa zatiyla "ışık" olan aklın kendisi ile ilgili değildirler. Ona göre akıl akleden, bilen ve akledilen ile hiçbir şekilde özdeş ve ilişkili değildir. Akıl özü gereği ışık ve ortaya çıkarıcı olduğundan tanımlanabilecek ve anlatılabilecek bir şey değildir.⁸²²

Ona göre aklın hakikati yalnızca kendi zatına görünürdür. O bir "çıra" gibidir ve ışıyla onun ne olduğu görülür. Herkes kendisindeki ışık olan akılla kendisini görür ve en yüksek idrak derecesiyle de o nuru idrak eder. Akla sahip olmayan kimse böyle bir anlama kabiliyetine sahip olmaz. Akli, aklın nuruyla gören kimseler bu hakikate şahitlik eder. Geriye kalanlar ise hem "inatçı"dırlar hem de o ışığı kaybetmişlerdir.⁸²³

Onun ışık olarak nitelediği akılla ilgili bir diğer ifadesi şöyledir: "Bil ki metafizikte bahsi geçen akıl, akledene fiillerin güzellik ve çirkinliklerinin görüldüğü özü gereği açık olan dışsal

⁸¹⁹ Berenciyân, "Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî", 129.

⁸²⁰ Berenciyân, "Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî", 150.

⁸²¹ İsmetullah Urbân, "Zebân ve Ma'nâ Delil-i ber Nakd-i Ma'rifeti Felsefî ve Aklî ez Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk", *Zihin* 60 (1393), 56.

⁸²² Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî*, 83-84.

⁸²³ Berenciyân, "Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî", 145.

bir ışıktır. Akleden kimse tikelleri ve diğerlerini, Allah hakkında doğru ve yanlış olanı, güvenilir ve aldatici olanı onunla bilir. Fakat beşerî ilimlerdeki akıl, zorunlular hakkında nazariyelerin çıkarıldığı nefsin bir fiili olarak görülür. Bu yüzden onların nezdinde tümeller dışında akledilir yoktur.”⁸²⁴

İsfahânî’ye göre bu akılda hata bulunma ihtimali olmadığından -çünkü hata bir ışık olan aklın doğası ile çelişmektedir- Allah’ın bâtinî hücceti olan aklın verdiği hüküm de Allah’ın hükmü gibi olmalıdır. Zatiyla “masum” olan ve zatiyla keşfedilen akıl, Allah’ın “hücceti, lisanı, hükmü, hidayeti ve irşadı”dır. Bu bakımdan dinin ahkâmı ve onlara çağrı bu akılladır. Vaciplerin te’kidi ve haramların büyüklüğü konusunda hâkim olan bu akıldır. Bu akılla “ilahî ilimler beşerî ilimlerden” ayrılır.⁸²⁵ Ayrıca ilk müşahede ve idraklerden sayılan ve zatiyla iyi ve kötü olan hüsn ve kubh başka bir yardımcıya ihtiyaç duyulmadan bu aklın nuruyla bilinebilir.⁸²⁶

Ona göre akıl nurundan istifade eden bir kalp düşünme gücünü elde eder. Tefekkürün gölgesinde anlama ortaya çıkar ve bazı hakikatlere yönelik bir kavrayış ve farkındalık oluşur. Tefekkürle o kimseye “hikmet kapıları açılır” ve “derin kavrayış” akledenlerin nasibi olur.⁸²⁷

İsfahânî’nin ışık olan akla yüklediği anlam bu şekildedir. İkinci soru olarak İsfahânî’nin böyle bir akıl anlayışını benimsemesinin sebebine bakıldığında, bu durumun onun din anlayışı ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Daha açık bir deyişle, ona göre dinde bahsedilen akıl insan nefsinin bir kuvvesi değil, kendi iddiasını destekleyen bağımsız bir ışık şeklindedir. Dinin görevi insanları bu aklın hakikatine yönlendirmektir. Onun eserlerinde temel vurgunun hep buna yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

Ona göre ilahî ilimlerin temeli akledenler için bir ışık olan akli hatırlatmaktır. İnsanlar akledilirleri bu akılla bildikleri hâlde ondan “cahil ve gafil”dirler. Oysa akledilirler kendi zati yönüyle “karanlık”tır. İnsanlar gafletinden dolayı hakikatleri keşfetmede ışık olan akla yönelmezler. Tam tersine “onlar zorunlulardan keşfedilen nazarîlerden hakikatleri talep eder” ve kendi “karanlık” hallerinden kurtulamazlar. Fakat eğer din vasıtasıyla akıl ışığını tezekkür ederlerse, bu gafletten kurtulur ve hakikatlerin üzerindeki “perdeyi” kaldırırılar. Çünkü akıl ışığı ile doğru ve yanlış bilinir. Metafizik ilimlerin temeli, nurları ve zulmetleri tanımaktır; yoksa tasavvur ve tasdikleri bilmek değildir.⁸²⁸

⁸²⁴ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 141.

⁸²⁵ Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *el-Usûlü'l-Vasît*, thk. Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt (Kum: Müessesesi-i Me’ârif-i Ehl-i Beyt, 2019), 212-216.

⁸²⁶ İsfahânî, *Resâil-i Şinâht-i Kur’ân (el-Kur’ân ve'l-Furkân, fî Vecihî İ’câzi Kelâmullahi'l-Mücîd)*, 47-48.

⁸²⁷ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî*, 142.

⁸²⁸ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 221-223.

Ona göre Kur'ân'ın esasî zatıyla birer ışık olan akıl ve ilmi hatırlatmaktır. Kur'ân'ın bahsettiği akıl bir delil, burhan ve akledilenler için zatıyla bir hüccettir. Aynı şekilde bilgi de diğerleri için zatî bir delil ve burhandır. Bu iki nurla elde edilen ilimler, vehim ve tasavvurlardan başka bir şey olmayan beşerî ilimlerle zıttır.⁸²⁹

Akıl ve bilgi ışıklarının amacı marifeti tamamlamaktır. Bu ışıklar yoluyla elde edilen marifet Allah'ı tanımak için gereklidir. Bu iki ışık Allah'ı tanımada bizler için en büyük engelin makulatlar, malumatlar ve mefhumlar olduğunu gösterir. Ayrıca bu iki ışık bize Allah'ı bilmenin yalnızca yine Allah'ın dilemesiyle olduğunu gösterir. Dolayısıyla peygamberler ve "imamlar" Allah'ı tanıma yoluna davet edicilerden başkası değildirler.⁸³⁰

Bu bakımdan İsfahânî'ye göre Hz. Peygamber'in esaslarından biri beşerî ilimlerde geçen "ıstılâhî" akla zıt olan akli insanlara öğretmektir. Bu akıl çocukluk, gazap ve şehvet hâlleri geçtikten sonra her insan için zatıyla zâhirdir. Bu akılla her nefis kendisini "deli" olandan ayırır. Bu akıl hadislerde rivayet edilen "bâtını hüccet" in kendisidir.⁸³¹

Acaba bir ışık olarak tasavvur edilen bu aklın insanlara nispeti nasıldır? İfade etmek gerekir ki İsfahânî -idrakler farklı olsa da- aklın insanlara nispeti konusunda peygamberler dahil insanlar arasında bir hiyerarşi kabul etmez.

Ona göre her insan akledilirleri idrak konusunda kemiyet bakımından farklıdır. Örneğin bazı kimseler bu ışıkla birkaç akledilirleri idrak ederken peygamberler bütün akledilirleri idrak gücüne sahiptir. Zayıf akıllı bir kimse ise "ben bu konunun akledilirlerden olup olmadığını bilmiyorum" derken, kâmil bir kimse bunu bilir. Fakat bu akledilirlerin akıllara/insanlara nispeti eşittir ve peygamberlerle diğer insanlar arasında bu noktada bir fark yoktur. Dolayısıyla bir şeyde görülen iyilik ve kötülük bir tarafın akıldan perdelenmiş olmasından ya da aklının "vehimlerle" karışmasından dolayıdır; yoksa akılsız olduğundan değildir.⁸³²

Ona göre herkes akla sahip olsa da herkes içinde bulunduğu duruma göre bu akıldan istifade edebilir. Eğer ihtilaf varsa bu durum aklın kendisi ile alakalı değildir, bilakis insanın kendisi ile alakalıdır. Akledilirler konusunda "zâhirî akledenler" arasındaki ihtilaf ya onların çoğunun akla sahip olmadıkları hâlde sahip olduklarını zannetmeleri ya da "akıl sultanına itaatsizlik edip perdelenmiş olmaları sebebiyle"dir. İsfahânî'ye göre bu kimselerin çoğu

⁸²⁹ İsfahânî, *Me'ârifü'l-Kur'ân*, 1/193-194.

⁸³⁰ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 355-357.

⁸³¹ İsfahânî, *Misbâhü'l-Hüdâ*, 479.

⁸³² Berenciyân, "Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî", 139-141.

fâsıktır. İnsanlar akla isyan etmiş ve onun idraklerinden, onun zatının “hücciyetinin idrakinden” ve onun makuller üzerine hücciyetinden “perdelenmişlerdir”.⁸³³

İsfahânî'nin bağımsız bir ışık olarak tasavvur ettiği akıl anlayışı diğer Tefkîk müntesipleri tarafından da benimsenmiştir. Bu kimselerden biri Kazvînî'dir. Fakat Kazvînî mantık konusunda İsfahânî kadar katı değildir. O, mantığın gerçekliğini kabul eder ve felsefeden önce mantık öğrenmek gerektiğine değinir. Ancak doğruyu yanlıştan ayıran mantığın tamamının burhandan oluşmadığını, içinde bazı sorunlar barındırdığını ifade eder. Ona göre burhan bir kıyas çeşididir ve “evveliyât, müşâhedât, fitrîyât ve tecrübiyyât” gibi öncüllerden elde edilen apaçık bilgilerden oluşur. Eğer kıyasın türü bu çeşit öncüllerden oluşan bir burhan olursa onun sonucu da apaçık olacaktır. Ancak Kazvînî felsefede bu çeşit kıyaslarla elde edilen bilgilerin çok az olduğunu söyler. Özellikle ona göre İbn Sînâ, metafizik alanında ve bazen de tabiat ve felekler konusunda hads ve zannı çoğunlukla kullanmıştır. Ayrıca ona göre filozofların iddialarının kesinlik ifade etmediğinin bir göstergesi önceden savundukları görüşlerden vazgeçip zıttını savunmalarıdır. Örneğin Molla Sadrâ (ö. 1640) önceden mahiyetin asaletini savunurken daha sonra varlığın asaletinin temsilcisi olmuştur.⁸³⁴

Kazvînî, iki çeşit burhandan bahseder. Birincisi malûlden illete giden burhan-ı innî, diğeri ise illetten malûle giden burhan-ı limmî. Ona göre burhan-ı limmîyi metafizikte kullanmak imkânsızdır. Çünkü malûlün ilminin illeti kapsamaması mümkün değildir. Burhan-ı innîye gelince öncelikle illet ve malûlün kısımlarını ve hakikatini, tam ve eksik illetin ne olduğunu, tabî ve iradî illetlerini bilmek gerekir.⁸³⁵

Mantık konusunda İsfahânî'den farklı düşünen Kazvînî akıl ve ilmin mahiyeti ve insanın zatından ayrı olduğu konusunda ise onunla aynı düşünceyi paylaşır. Ona göre akıl ve bilgi nurları nefsin dışındaki varlıklardır. Nefs bunlar vasıtasıyla akleder ve bilir. Örneğin insan bilgi ışığıyla bilir ki hatırlamak ve unutmak kendisinin elinde değildir. O, pek çok zaman unutmak istediği şeyi hatırlar ve hatırlamak istediği şeyi de unuttur. Nefsin kemâli için her ne kadar birtakım sebepler ve hazırlıklar gerekse de bunlar tam illet değildirler. Onun kemâli insanın tercihinde değil, Allah'ın ona bahşettiği ilâhî nimetlerdendir.⁸³⁶

Ona göre akıl, insanın nefs ve bedeninin dışında olan bir ışıktır. İnsan bu ışıktan bazen istifade eder bazen ise onu kaybeder. Fakat onu kaybetmesi insanın bekasını etkilemez. Onun

⁸³³ Berenciyân, “Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, 137.

⁸³⁴ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/38-39.

⁸³⁵ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/40-41.

⁸³⁶ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/175-176.

durumu “baygın bir insan” gibi ya da bir “deli” gibidir. Bütün bu durumlarda insan bâkidir fakat âkil değildir.⁸³⁷

Kazvînî’ye göre akıl vasıtasıyla iyilik kötülükten, bâtil haktan, yalan söz doğrusundan ayrılır ve hakikatler ispat edilir. Bu bakımdan bâtinî ışık olan akıl Allah’ın insanlara bahşettiği bir nurdur ve onunla insanlar ilahî emrin muhatabı olurlar, Allah’ı tanırlar ve peygamberleri tasdik edip onlara itaat ederler.⁸³⁸ Aklın bağımsız olarak hüküm verdiği konularda şeriat onları teyit eder. Ancak aklın idrak edemediği ve kuşatamadığı konular şeriatla açıklanır ve akıl onları izlemeyi kendisine görev bilir. Kazvînî’nin bu yaklaşımına göre felsefe ve tasavvuf vahiy yolunun hilafıdır.⁸³⁹

Ona göre bilgi ve akıl Kur’ân ve sünnetin tarifine uygun bir şekilde insanın dışında soyut birer gerçekliktir. Tasavvurlar ve tahayyüller bilgi ve akıl değildir. Ancak bu nurları gören bir kimse bunları diğerlerine aktarmak istediğinde mecburen onların benzerleriyle tarif etmek zorundadır. Çünkü onları olduğu gibi tarif etmek imkânsızdır. İlim ve akli kendilerinin dışında tanımlamak ve tanımak mümkün değildir. Akıl bir ışıktır ve insan iyi ve kötüyü onunla tanır. Bu ışıkla insan tasavvurların ve tahayyüllerin bu ışıktan farklı olduğunu bilir. Bu akıl evi aydınlatan bir “çıra” gibidir ve aynı zamanda bütün âlemin onun sayesinde görüldüğü bir güneş” gibidir.⁸⁴⁰

Kazvînî nefsin akıl ile ayrı olduğuna delil olarak çeşitli ayet ve rivayetler de getirir. Örneğin “Allah’ın izni olmadıkça, hiçbir kimse iman edemez. Allah, azabı akıllarını (güzelce) kullanmayanlara verir” (Yunus, 10:100) buyrulur. Yine “Şeytan sizden pek çok milleti kandırıp saptırdı. Hâlâ akıl erdiremiyor musunuz?” (Yasin, 36:62) buyrulur. Kazvînî burada insanın aklın emir ve yasaklarına “itaat” etmediği için uyarıldığını söyler. Çünkü “akla bir vurgu olsaydı ey akıl neden akletmiyorsun? Ya da bir ışık için ey ışık neden parlak değilsin?” demek gerekirdi bu ise makul değildir. Ona göre burada muhatap olan nefstir ve eğer nefs akılla aynı olsaydı bu hitap yanlış olurdu.⁸⁴¹

Kazvînî’nin aklın insan nefsinden bağımsız bir ışık olduğuna dair delil olarak getirdiği bu ayetler bizce bir delil olması açısından sorunludur. Çünkü ayetlerde açıkça insanın tabii bir özelliği olan akletmeye vurgu yapılıyor. Kendi nefsinin dışında olarak kabul edilen bir akıl için insanın hangi özelliğine (çünkü bu anlayışa göre nefste akletme yoktur) ya da gücüne bir çağrı

⁸³⁷ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/77-78.

⁸³⁸ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/76.

⁸³⁹ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/77-78.

⁸⁴⁰ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/170-172.

⁸⁴¹ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/182-184.

ve bunun karşılığında bir yaptırım tehdidi yapılmaktadır? Kendi gücünün dışında bağımsız bir varlık olan akıl için hiçbir düşünsel melekesi olmayan insan neden ve nasıl sorumlu tutulmaktadır?

Tehrânî ise İsfahânî'den farklı olarak insan nefsinin hakikatleri ve ilkeleri idrak ettiğinden ve idraklerinde bazı mertebelere sahip olduğundan şüphe edilemeyeceğini söyler. Fakat o, nefsin bir vasıta olarak hakikatleri keşfettiği aklın, nefsin kendisi ya da nefsin idraklerinden ya da mertebelerinden olduğuna dair bir delile sahip olmadığını ifade eder. Ona göre bu iddiada olan beşerî âlimler sahih bir delile sahip değildirler. Zihinsel varlık konusundaki deliller ve âkil ile makulün birleşmesi konusundaki deliller bu iddiayı ispatlamaz. Tehrânî tam tersine insanın çeşitli hâllerinde örneğin, şehvet, öfke, uyku, unutkanlık ve yaşlılık gibi hâllerde kendisinde idrak hâllerinin gittiğini fark ettiğini belirtir. Bütün bunlarda nefsin kendi zatıyla bir şeyi idrak edici olmadığı ve insanın idrakinin menşei kendi zatının dışındaki bir ilke olduğu ortaya çıkar.⁸⁴²

Tehrânî insanın şehvet, öfke gibi hâllerde kendisinden idrak hâllerinin gittiğini fark ettiğini belirtir ve bundan nefsin zatıyla idrak edici olmadığı sonucunu çıkarır. Ancak insanın kendisinde idrak hâllerinin gittiğini fark etmesi de bir çeşit idrak değil midir?

Morvârîd de nefsin kuvveleri konusunda Tehrânî ile aynı düşünceye sahiptir ve bedeninde ve nefsinde bazı kuvve ve istidatların varlığını kabul ettiklerini belirtir. Aynı şekilde hayvani güçler ve aklın mertebeleri de onun için inkâr ya da ispatın konusu değildir. Fakat ona göre kendisiyle makulatların bilindiği aklın hakikati ile kendisiyle malumatların bilindiği ilmin hakikati farklıdır. Aynı şekilde Kitap ile sünnetin kanıt getirdiği akıl ve bilgi filozofların bahsettiğinden farklıdır. Fakat nefis ve nefsin kuvveleri kemâl mertebelerinden hangisine ulaşırlarsa ulaşınsınlar kendi zatında “karanlık”tırlar ve “ışıkta yoksun”durlar. Eğer nefis âlim ve âkil olursa -dereceleri farklı olsa da- nurânî hakikati idrak edebilir. Fakat nefis hiçbir zaman nurânî aklın hakikatine dâhil olamaz. Dolayısıyla ona göre akli, mertebeler şeklinde adlandırılan ıstılahlar kabul edilse bile gerçekte bizleri Kur’ân ve sünnetin bahsettiği hakikî akıldan uzaklaştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır.⁸⁴³

Morvârîd’e göre aklın kendisi derece ve mertebelere sahip değildir. O tek bir nurdur. Fakat insanların bu nurdan faydalanma dereceleri farklıdır. Kâmil insanlar yüksek bir dereceyle faydalanırken diğerleri daha düşük bir derece ile ondan faydalanırlar. Ancak insanın bu ışığı elde etmesinden sonra şehvet ve hastalık gibi sebeplerden dolayı bu ışığı cüz’i ya da bütünüyle

⁸⁴² Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 303-304.

⁸⁴³ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 30-33.

kaybetme ihtimali de vardır. Fakat akıl ışığını elde etmek ya da onu kaybetmek insanın zatını değiştirmez. Onun hüviyeti “korunaklı”dır. Örneğin aklını kaybetmiş bir deliye de insan deriz. “Aklın kalbe misali çıranın odaya misali gibi”dir.⁸⁴⁴

Morvârîd’in akıl anlayışında uzmanlık ya da aklî mertebelerde yükseliş, yalnızca küllîleri bilmekle mümkün değildir. Akıl cüz’ileri de küllîler gibi bilir. Ayrıca aklın bazı konulardaki hataları onun hüccet olması ile çelişmez. Çünkü âkil kimse üzerine bazen şehvet ya da başka durumlar galip gelir. Kişi de nefsin hevasıyla hareket eder ya da hüküm verir. Bazen de aklın hatasının sebebi “kesin hükme benzeyen” fakat aslında “cahillik” olan zan ile verilen hükümdür.⁸⁴⁵

Bir diğer Tefkîk müntesibi olan Miyâncî ise öncelikle akılı içgüdü ve kuvve olarak adlandırmanın doğru olmadığını, yine filozofların nazarî akıl adı altında birtakım özelliklerle tarif ettikleri aklın da gerçeği yansıtmadığını iddia eder. Çünkü ona göre bunların hepsi “husûlî ilme ulaşmanın öncülere” ve kesinlik olarak adlandırılan “zihinsel sûreti kesbetme” yoludurlar. Oysa ki zihinsel sûret ve onun mahalli olan nefsin kendisi, bilgi ve hakikî keşf ile bilinirler. Hakikî bilgi ise sûreti ve onun mahalli olan nefsi kuşatır. Dolayısıyla nefsin, sûretin ve fiiliyetin hakikî ilmin içinde bulunması makul değildir.⁸⁴⁶

Miyâncî’ye göre akıl ile iyi-kötü, güzel-çirkin gibi fiiller ayırt edilebilir. Miyâncî amelî-nazarî akıl ayırımına gitmez. Ayrıca iyi-kötü, güzel-çirkin gibi şeyleri itibarî değil gerçek kabul eder ve aklın bunları keşfettiğini belirtir. Buna göre amelî-nazarî şeklinde taksim edilen akıl, gerçekte tek bir ışıktır ve farklılık insanlardaki idrak dereceleri ile ilgilidir. Dolayısıyla bu iki akıl arasındaki râbita ile ilgili soru sorulduğunda, gerçekte soru farklı derecede idrak edilen iki şeye yöneliktir.⁸⁴⁷

Onun akıl konusundaki ifadeleri ise şöyledir:

Akıl, Kur’ân ve hadislerde Allah’ın insanlara bağışladığı aydınlık bir ışıktır. Akıl zatıyla zâhirdir ve başka şeyleri zâhir kılandır. Akıl ilahî hüccettir, ismet sahibidir ve onda hata olması imkânsızdır. Her hüccetin hüccetliğinin güvenilirliği akıl iledir. Teklif, sevap ve günah akıl iledir. Allah’a iman ve onun gerekleri, peygamberleri tasdik ve onlara itikat, akıl vasıtasıyla insanlar üzerine vacip olur. Akıl ile hak bâtıldan, hayır şerden, hidayet sapıklıktan ayırt edilebilir.⁸⁴⁸

Miyâncî’nin aktardığına göre vahiy ve rivayetlerde akıl bir ışık iken insanın nefsi ise “pis ve serkeş bir hayvan” gibidir. Eğer nefis akılla kontrol edilmezse kötü huylardan kurtulamaz.

⁸⁴⁴ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 46-47.

⁸⁴⁵ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 51-52.

⁸⁴⁶ Miyâncî, *Tevhîdü’l-İmâmiyye*, 50-51.

⁸⁴⁷ Miyâncî, *Tevhîdü’l-İmâmiyye*, 608-609.

⁸⁴⁸ Miyâncî, *Tevhîdü’l-İmâmiyye*, 28.

Sürekli tehlikelerin girdabında ve kötülüklerde boğulur. Bir kimse kendi aklını görmezden gelirse nefsin hevasına kapılır ve şeytanın hilelerine yönelir. Aklın aydınlığından uzak kalan bu kimse ışıktan mahrum olur. İnsan çocukken bu akıldan yararlanamaz fakat yılların geçmesi ile ondan biraz yararlanır. Buluş çağına erdiğinde ise kişi ilahî teklife mazhar olacak kadar akıl o kimsede yer alır. Rüşt çağına ulaşan insan, akıl ve Allah'ın mesajını takip ederek aklını güçlendirir. Böylece daha önce idrak etmediği şeyleri idrak eder.⁸⁴⁹

Dolayısıyla Miyâncî'ye göre teklif bütün hâllerde insandaki bu aklın varlığına bağlıdır. İnsanın Allah'a itaat etmesi ya da isyan etmesi bu durumu değiştirmez. Bu akıl, günahkârda ya da zalimde dâhi olsa Allah ondaki akıllı almadığı sürece fiilin öncesinde, işlenmesi sırasında ve sonrasında etkindir. Eğer bu aklın varlığı insanda olmasa ya da az olsa teklif ve hüccetin "ta'til"i gerekirdi.⁸⁵⁰ Peygamberler de vahiy yoluyla aklın hazinelerini insanlara tanıtırlar. İnsana başlangıçta verilen bu "zayıf ve basit akıl", kırk yaşına kadar peygamberlerle tekâmül bulur ve böylece peygamberlerin getirdiği ilahî mesajlara hazırlanır. Tekâmülü son bulduğunda Allah ona fazilet ve ikramlarını "bedîhî ve zorunlu bir ilimle" verir.⁸⁵¹

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü müntesiplerinin akıl konusundaki görüşleri çeşitli farklılıklar olsa da temelde İsfahânî'nin düşüncesine yakındır. Onların üzerinde ittifak ettikleri en önemli husus, insanın kendisiyle idrak ettiği aklın onun zatından ayrı bir ışık olduğu anlayışına dayanmaktadır. Bu akıl göksel bir ışık iken insan ise beden ve nefsiyle karanlık olan cisimsel bir varlıktır. İnsan bu göksel ışıkla evi aydınlatan bir lamba gibi aydınlanır. Bu anlamda iki varlık türü mutlak anlamda zıttır ve birbirine indirgenemez. Ancak bu akıl anlayışı bütün Tefkîk müntesiplerinin görüşünü yansıtmaz. Onlardan bazıları fitrî akıllı savunurlar.

2.2.2. Fitrî Akıl

Tefkîk Ekolü'nün günümüz temsilcilerinde ışık olan akıl anlayışı değişmiştir. Bu şahsiyetlerde ışık olan akıldan ziyade fitrî bir akıl vurgusu öne çıkmaktadır. Peki bu şahsiyetlerin fitrî akıldan kasıtları nedir? İsfahânî'nin öğrencisi Halebî fitrî idrakın özünü şöyle tanımlar:

İnsan nefsinin saf cevheri, kendi saf ve pak olan ilk tabiatıyla fitratın özünü bulur. Fakat şu şartla ki istilâhî, vehmî, hayalî ve zannî ilimlerle bu öz karışmamalıdır. İsterse bu düşünceler, sûretler ve resimler bir muallim ya da öğreticiden duyulsun veya öğrenilsin ya da aileden öğrenilsin ya da baba ve ecdattan gelsin ya da yaşanan çevre ve mîntıkadan ya da toplumun adabından hasıl olsun.⁸⁵²

⁸⁴⁹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 600-602.

⁸⁵⁰ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 52.

⁸⁵¹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 30.

⁸⁵² Şeyh Mahmûd Halebî, *Sokhenrânîhâyi Allâme-i Muhterem Âkâ Hacı Şeyh Mahmûd Halebî der Radyoyi Meşhed*, ed. Şeyh Muhammedrezâyî Belyânî (Tahran: Çaphâne-i İlmî, 1326), 226.

Fıtrat vurgusu ile asıl öne çıkan kişi Hakîmî'dir. Hakîmî de kendisinden önceki Tefkîk ehli gibi akılı, beşerî ve ilahî akıl olarak ikiye ayırır ve bu taksim üzerinden filozofları eleştirir. Fakat Hakîmî, seleflerinden farklı olarak ilahî akıldan, insanın dışında kendi zatiyla var olan bir "ışık" ve "bağımsız bir varlık" olarak bahsetmez. Daha ziyade o, bir ışık olan göksel akılı yeryüzüne indirir ve onun insanın özünde saklı olan fitrî bir akıl olduğunu savunur ve fitrata dönüş çağrısı yapar.

Öncelikle Hakîmî gerek İslâm öncesinde ve gerekse modern dönemde batıda akla yeterince önem verilmediğini iddia eder. Ona göre akla en çok değer veren ve onu en doğru şekilde tanımlayanlar Tefkîk Ekolü'dür. Bu ekol nazarında akıl: "Bâtını hüccet, kendini tanıyan ve Allah'a ibadet eden âmil, dinin aslı, Müslümanların sığınağı, insanın vücudundaki ilahî ışık ve hazinelerin mahzeni gibi anlamlara gelir." Bütün dönemlerdeki filozoflar ve felsefe ise bu fitrî akılla "cedelleşen" ilk kimselerdir. Ona göre bunlar hem "asıl akılı" tanımamış hem tanımak istememiş hem de sahip oldukları gururdan dolayı "cehl-i mürekkeb" olarak kalmışlardır.⁸⁵³

Bu anlayışa bağlı olarak o, "yüzeysel akıl" (akl-i sutûhî) ve "derinlikli akıl" (akl-i defâinî) olmak üzere iki türlü akıldan bahseder. Yüzeysel akıl, aklın derinliğinden değil, yüzeyinden yararlanmaktır. Ona göre bu akıl, beşerin günlük hayatında kullandığı akıldır ve yüzeysel olarak ilim, felsefe, riyazet, sanat, icat ve keşflerde bu yüzeysel akıl kullanılır. Derinlikli akıl ise aklın yalnızca yüzeyinden değil derinliğinden yararlanmaktır. Hakîmî bu ıstılahı *Nehcü'l-Belâgâ*'dan aldığını söyler. Ona göre bu akılı tanımak ve hakikatleri anlamada bu akıldan istifade etmek peygamberlere ve vahyî ilimlerle uğraşanlara hastır. İnsanlar bu akıldan yararlanmak için bu kimseleri takip etmelidir.⁸⁵⁴

Hakîmî, hakikî marifetin yalnızca vahiyle elde edilen derinlikli akılla olduğunu, yoksa felsefî akıl olan yüzeysel akıl ile bunun mümkün olmadığını söyler. Ona göre bu iki aklın kıyası, duyu verisi ile aklın kıyası gibidir ve gerçekte algılayan yalnızca akıldır. Bizler yüzeysel akılla şeylerin ancak yüzeysel bilgisine ulaşabiliriz. Fakat derinlikli akılla varlığın aslına ve âlemin derinliğine ulaşabiliriz. Dolayısıyla Hakîmî, Tefkîk Ekolü'nün derinlikli akılı önemseydiğini fakat Yunan asıllı olan yüzeysel akılı önemsemediğini belirtir. Bu sebeple felsefe ancak "şeklî" olarak bu akla benzemektedir, ama "maddî" olarak yakînî olma özelliğine sahip değildir.⁸⁵⁵ Çünkü ona göre nazarî burhanlar nazarî öncüllere dayanır ve bilgi alanındaki herkes için bu türden nazarîleri meydana getirme imkânı vardır. Buna örnek olarak varlık ile mahiyetin

⁸⁵³ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 133-134.

⁸⁵⁴ Hakîmî, *Mekâm-i Akl*, 196-197.

⁸⁵⁵ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mütâliye*, 91-92.

asaletine yönelik burhanlar getirilebilir. Günümüzde dâhi bu türden ortaya konulan nazari delilin karşısına onun zıttı bir delil getirilebilir. Bu da onun “gerçek akıl” olmadığına delildir.⁸⁵⁶

Bu anlayışta derinlikli olan “gerçek” akıldır, yüzeysel olan ise “akıl benzerliği”dir ve bunlar ayrı şeylerdir. Gerçek akıl yüce bir yaratılışa sahip olan insanın vücudundaki bir “ışık”tır.⁸⁵⁷ Bu akıl Allah’ı insana bildirir ve O’na doğru yönlendirir. Bu akılla insan Allah’ın emirlerinin peşinden gider ve nehiyelerinden sakınır. Bu ışığın hakikati yaratıcısına yönelik tanıma, teveccüh, sevgi ve O’na teslimiyettir.⁸⁵⁸

Beşerî akıl ise hakikatlere ulaşmada “aciz ve sınırlı”dır. Hakîmî bu aklın sınırlılığını ortaya koymak için İbn Sînâ, Molla Sadrâ gibi İslâm felsefesi otoritelerinden ve Kant, Russell gibi batılı filozoflardan çeşitli alıntılar yapar.⁸⁵⁹ Örneğin İbn Sînâ’dan “konuyu aydınlatmak oldukça zordur”, “bu konu zannîdir, kesin değildir”, “biz bu konuyu henüz bilmiyoruz” gibi alıntılarla beşerî aklın sınırlı ve aciz olduğunu ortaya koymaya çalışır.⁸⁶⁰ Ona göre filozofların bu ifadeleri “beşerî aklın” yetersizliği konusundaki bir itiraftır. Vahiy Mektebi için ise böyle bir şey geçerli değildir. Vahiy Mektebi için iki “delil” vardır. Zatiyla delil olan akıl “iç delil”, şeriat da “dış delil”dir.⁸⁶¹

Dolayısıyla ona göre filozoflar ile Kur’ân ve hadislerden aktarıldığına göre insanın bilgisi oldukça “az” ve akli da “sınırlı”dır. Akıl da kendi sınırlılığına hüküm verir. Örneğin insan aklıyla ilâhî sıfatları, onların nasıllığını, Allah’ın fiilleri ve iradesini bilir, ancak filozofların iddia ettiği gibi onları aklıyla kavrayamaz.⁸⁶² İnsan aklının yeteneği üç merhalededir. Birincisi yalnızca aklın kendisinin olduğu merhale (sınırlılık). İkincisi akla duyma, keşf gibi dış yardımcıların eklendiği merhale. Bu merhale de yardımcıların sınırlı olmasından dolayı sınırlıdır. Üçüncüsü akla göre sınırsız olan vahyin yardımcı olduğu merhaledir.⁸⁶³

Hakîmî, aklın sınırlılığı konusunda uyarıda da bulunur. O, inanmanın akletmeyi inkâr anlamına gelmediğini, bilakis bunun akletmenin kendisi olduğunu ve aklın hükmüyle amel etmek anlamına geldiğini belirtir. Ona göre en iyi ve en yüce tefekkür ve akletme mertebesi, felsefede ya da ilimde tefekkür ve akletme değildir. Bilakis vahyî tefekkür ve akletmedir. Çünkü felsefî akletmenin kaynağı “sınırlı ve cüz’î akıl” iken dinde akletmenin kaynağı “sınırsız

⁸⁵⁶ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mûteâliye*, 337.

⁸⁵⁷ Hakîmî, *Mekâm-i Akl*, 222-223.

⁸⁵⁸ Muhammed Rıza Hakîmî vd., *Terceme-i el-Hayât*, çev. Ahmed Ârâmî (Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1384), 1/229, 233-234.

⁸⁵⁹ Hakîmî, *Mekâm-i Akl*, 73-90.

⁸⁶⁰ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mûteâliye*, 140-147.

⁸⁶¹ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 123.

⁸⁶² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 350-352.

⁸⁶³ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mûteâliye*, 139-140.

olan küllî akıl”dır.⁸⁶⁴ Dolayısıyla dinde söz konusu edilen yakînin felsefî akletmeyle bir ilgisi yoktur. Bu yakîn hem vahyî ilimlerle ilgilidir hem de vahyî ilimler üzerine düşünmeyle ilgilidir. Ona göre “Kalbin en iyi sermayesi yakîndir.” hadisinde bahsedilen yakîn imanla ilgili olup bu anlamda düşünülmelidir. Yoksa felsefe ya da tasavvufta derinleşme anlamında değildir.⁸⁶⁵

Onun nazarında din, felsefenin değil vahyin söz konusu ettiği akıl sahibi varlığı esas almaktadır. Kur’ân’ın hitabı “akletmezler mi” şeklindedir, yoksa “duymazlar mı” şeklinde bir hitap söz konusu değildir. Ona göre akıl fizik ötesini anlama yeteneğine sahiptir, yoksa Kur’ân’ın bu hitabı anlamsız olurdu.⁸⁶⁶

Hakîmî özellikle, Kur’ân ve “masumlar”ın insanları sürekli akletmeye davet ettiklerini ifade eder. Ona göre Kur’ân ilimleri ve aynı şekilde “masumların ilimleri” ancak akıl yoluyla anlaşılabilir. Hicri 2. ve 3. asırda Emevî ve Abbasî hilafeti döneminde, onların yardımcıları olan Yahudi ve Hristiyanların elleriyle, “Yunan mantığı” Müslümanların düşünce ölçütü haline getirilmiştir. Oysaki Hakîmî’ye göre Kur’ân’ın sürekli akla vurgu yapması ve akli, bütün ilimlerin temeli yapması onun Yunan mantığı dışında kendine has “akli bir yöntemi”nin olduğu anlamına gelmektedir. Akıl insandaki ilâhî bir güçtür ve ondan istifade edilmelidir. Bu ilâhî aklın doğru yolu da ancak Kur’ân’dan ve doğru Kur’ân müfessirlerinden geçer. Bu doğru yol Yunan mantığının aksine asırlar boyu ve çeşitli ihtilaflar neticesinde değişime uğramamıştır.⁸⁶⁷ Eğer Müslümanlar Kur’ân mantığını öğrenirlerse “vesveseli Yunan mantığı”na hiçbir ihtiyaçları olmayacaktır. Ona göre geçmişte de Ebû Sâid Sîrâfî gibi kimseler mantığı eleştirmişlerdir. Günümüzde Yunan mantığının kurallarıyla zor meseleler hakkında çözüm bulunamamıştır.⁸⁶⁸

Dolayısıyla o, Kur’ân ve rivayetlerin de kendisine atıfta bulunduğu aklın felsefede söz konusu olan nazârî akıl olmadığını iddia eder. Ona göre Kur’ân’daki akıldan kasıt “genel beşerî akıl”dır ve kökeni fitrî akıldır. Dinin usul ve hakikatlerini anlama bu fitrî akıllardır. Bu akla felsefî ve beşerî hiçbir marifet etki edemez. Felsefede “aklın yüzeyinden” istifade edilirken fitrî akli muhatap alan vahiy, insanı “aklın derinliklerine” götürür ve bu aklın bütün yeteneklerini faal hale getirir.⁸⁶⁹

Ona göre her insanda bir “Faal akıl” bulunur ancak bu akıl her insanda “esir” hâldedir. İnsanın fitratı “örtülü” olduğundan ve içgüdülerin, yanlış fiillerin ve yanlış düşünce, ıstılah ve

⁸⁶⁴ Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 65.

⁸⁶⁵ Muhammedrezâ Hakîmî, “Îmân-i Feylesûfân”, *Faslnâme-i Kâşânşinâkht* 7-8 (1388), 33.

⁸⁶⁶ Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 72-73.

⁸⁶⁷ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 343-344.

⁸⁶⁸ Muhammed Rızâ Hakîmî, “Mebânîyi Tefsîr ‘der Mekteb-i Tefkîk’”, *Ulûm-i Kur’ân ve Hadis* 7 (1387), 29-30.

⁸⁶⁹ Hakîmî, *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*, 76-77.

mefhumların örtüsünden dolayı insandaki bu akıl, faal olamamaktadır. Bu akıl bizzat “esirdir” ve “mağlup” olmuştur. Fitratın özgür bırakılması ve ihya edilmesiyle bu akıl da faal hale gelecektir. “Vahiy Mektebi”nin üzerinde durduğu ve dindeki emir ve yasakların yerine getirilmesiyle insanın fitratı özgür ve ihya olacak, ondaki akıl da faal olmuş olacaktır.⁸⁷⁰

Hakîmî, beşerî akıl ile ilahî akıl arasındaki farkı ortaya koyduktan sonra Tefkîk Ekolü’ne Dînânî tarafından yapılan bir eleştiriye de cevap verir. O, Dînânî’den aktardığı “Ashabı Tefkîk’in çoğu, mektep müessesesi ve üstadlarıyla amelî akıl üzerine vurgu yaparlar, fakat nazarî aklın göstergesi olan mantıkî burhanı merdud sayarlar” şeklindeki ifadelerin dikkatten ve doğruluktan yoksun olduğunu söyler. O, aklın hakikatinin, mahiyetinin ve taksim edilmesinin felsefî düşünce sistemine göre olmasının Tefkîk ehline göre kabul edilmediğini aktarır. Ona göre Tefkîk ehli nazarî ve amelî akıl sözcükleri yerine bilgi ve akıl tabirini kullanırlar. Bu ekolün nazar ve burhanı eleştirmesi, “marifet yöntemini” ve “zayıf bilmeyi” en iyi ve en yüksek makamına ulaştırmaktır. Yoksa beşerin bilmesinin en zorunlu yöntemi olan burhan ve nazarı mutlak olarak “merdud saymak” değildir.⁸⁷¹

Hakîmî nazarında en yüksek teakkul şekli olan “masumlar”ın ve ilahî ilmin akledişini takip eden Tefkîk Ekolü için akla ve akılcılığa karşılar demek “en ağır hakaret”tir. Ona göre bu iddia sahipleri insanları tevhide ulaştıran ilahî akı, akıl dışı kabul ederler, fakat “nedenlerin nedeni”nden ötesine ulaşamayan Aristo aklına “akılcılık” adını verirler. Hakîmî sorar: “Akıl yalnızca Aristo’ya mı verilmiş? Aristo’dan sonra Allah hiç kimseye akıl vermemiş mi?” O, bu sorularına John Locke’tan (ö. 1704) delil getirir:

Tanrı, o kadar cimri değildi ki insanı yalnızca iki ayaklı bir hayvan olarak yaratsın ve onun akletmesini de Aristo’ya teslim etsin”, “Eğer kıyası mutlak olarak bilgi elde etmenin aleti ve vesilesi sayarsak, şu netice ortaya çıkar ki Aristo’dan önce teakkul yoluyla bir şeyi bilen ya da bilme gücüne sahip olan kimse yoktu.⁸⁷²

Ancak Hakîmî’nin düşüncelerine katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Hakîmî, felsefî aklın Aristo’ya nispet edildiğini ve her felsefî düşüncenin/kıyasın da akıl olarak dayatıldığını öne sürmektedir. Fakat tarihsel olarak Aristo’nun mantığın temsilcisi kabul edilmesi, ondan önce insanların mantıksız ya da akılsız oldukları anlamına gelmemektedir. Aristo’nun büyüklüğü bilimsel bilginin niteliklerini, şartlarını, yorumunu ve yöntemini tespit etmesidir. Dolayısıyla insanlar önceki akletme biçimini unutup yerine Aristo’nun akletme biçimini benimsemediler.

⁸⁷⁰ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 162-163.

⁸⁷¹ Hakîmî, *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*, 138-139.

⁸⁷² Hakîmî, *İlahiyat-i İlahi ve İlahiyat-i Beşerî*, 140-142.

Tefkîk Ekolü'nün günümüzdeki bir diğer temsilcisi olan Seydân da Hakîmî gibi fitrata vurgu yapar ve hakikate bu akılla ulaşılabileceğini iddia eder.⁸⁷³ Fakat o, ilahî akıl-beşerî akıl ayrımıyla filozoflara karşı akıl karşıtlığını kenara bırakır ve daha olumlu bir yaklaşımla aklın “neliği”nden ziyade “işlevi”ne odaklanır.

Öncelikle ona göre fitrat, “hilkat” anlamı ile insanın yaratılışında var olan marifet ve Allah'a teveccühtür. Fitri şeyler iktisabî olmayıp insanın derinliklerinde mevcuttur. Fitri şeyler zamana ve mekâna tabi değildir. Vahyî ilimlere göre Allah'ın tevhid ve marifeti fitridir ve Kur'ân'da fitrata atıf vardır. Örneğin “*Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur.*” (Rûm, 30:30) ayetinde fitrata atıf yapılır. Fıtratta değişme ya da bozulma olmaz, fakat fitratın üstü örtülebilir.⁸⁷⁴

Seydân için aklın hakikatinde İsfahânî'nin bağımsız bir ışık olan görüşü ile felsefenin nefsin bir kuvvesi olan görüşü önemsizdir. Asıl olan aklın “nasıllığı”ndan yani nefsin bir gücü mü yoksa bağımsız bir ışık mı olduğundan ziyade “ne işe yaradığı”dır.⁸⁷⁵ Ona göre akıl ister nefsin bir gücü olsun ister bağımsız bir ışık olarak adlandırılın, temel işlevi “Kendisiyle idrak edilen şey”dir ve bu aklın vahiyde tam bir mutabakatı vardır. Vahiyde çelişenler akıl olarak adlandırılan, fakat gerçekte teakkül olmayan beşerî tahayyüllerdir.⁸⁷⁶

Fakat Seydân'ın akıl olarak kabul ettiği şey “sarih” akıldır. Sarih akıl, aklı müstakiller/aprioriler ve bunlara dayanan bilgilerdir.⁸⁷⁷ Bu akıldan maksat apaçık ve aydınlık olan akıldır. Yoksa aklı olarak elde edilen her istidlâl akıl değildir. Ona göre vahiyde akıl, peygamberin bir konuda fikir yürütmesi ve sonra o konu üzerinde bir neticeye varması değildir. Felsefe bedihî bir öncülde “meçhul” bir neticeye ulaşır. Apaçık akıl herkesin üzerine ittifak ettiği, delinin ise ondan mahrum olduğu şeydir. Akleden vasıtasıyla o akla verilen addır. Akla sahip kimse hata eder, ancak aklın kendisinde hata olmaz. O, içimizde bulunan bir hakikattir. Bizler onunla anlarız, şeyleri akledilenler ve bilinenler olarak onunla adlandırırız. Biz bu fitri hakikatle Allah'ı bilir ve Hz. Peygamber'i kabul ederiz.⁸⁷⁸

Seydân için filozofların bütün aklı istidlâlleri kabul edilemez değildir. Öncülleri kesin olan burhanlar sarih akıl olarak kabul edilebilir. Ancak burhan olarak adlandırılan ve vahyin

⁸⁷³ Seydân, “Mekteb-i Tefkîk Çi Mi Gûyed?”, 73.

⁸⁷⁴ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 77-78.

⁸⁷⁵ Seydân vd., “Korsiyi Nakd ve Nazariye Perdâzî: Nisbet-i ‘Akl ve Vahiy’ ez Dîdgâh-i Felsefe ve Mekteb-i Tefkîk”, 314.

⁸⁷⁶ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/782-783.

⁸⁷⁷ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/449.

⁸⁷⁸ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/527-528.

zâhiri ve sarihi ile çelişen, bu çelişkileri de vurgulanan bazı aklî istidlâller burhan değildir. Ona göre bu çelişkinin incelenmesi ve istidlâlin burhan olup olmadığına bakılması gerekir. Çünkü burhanın şekil ve önermelerinin yakînlerden, kesinliklerden ve bedîhilerden oluşması gerekmektedir. Ayrıca onun öncülleri de bedihî olmalıdır. Böyle bir burhan “hüccet” kabul edilir ve vahiyle çelişmez.⁸⁷⁹

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü’nün akıl konusundaki görüşlerine bakıldığında ekolün ilk dönem temsilcileri ile sonraki dönem temsilcileri arasında önemli bir farklılık olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin, Hakîmî her ne kadar ilahî-beşerî akıl ayrımı ile fitrî akli öne sürse de akli insandan tamamıyla ayrı bir varlık olarak kabul etmez ve onu insanın içine yerleştirilmiş bir hakikat olarak adlandırır. Seydân ise daha yumuşak bir söylemle aklın niteliğinden ziyade işlevine odaklanır. O, sarîh akli fitrî akıl olarak ve apaçık burhanları da sarîh akıl mesabesinde kabul eder. Bu anlayış ise başta İsfahânî olmak üzere akli insandan bağımsız bir ışık olarak gören onların selefleriyle tamamen zıt bir tutumdur.

2.3. Tefkîk Ekolü’ne Yapılan İtirazlar

Tefkîk Ekolü’nün akıl anlayışı çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutulmuştur. Bu eleştirilerden bazıları doğrudan İsfahânî’ye yöneliktir. Örneğin Rızâ Buhârî, İsfahânî’nin kıyaslar konusundaki iddiasına “*Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka ilahlar olsaydı kesinlikle ikisinin de düzeni bozulurdu*” (Enbiyâ, 21:22) ayeti ile itiraz eder. Ona göre bu ayette mantıktaki istisna-i kıyas kullanılmıştır. Ayrıca İhlas Sûresi Allah’ın birliğine vurgu yapar ve bu ayetlerdeki göndermeler felsefenin konusudur.⁸⁸⁰

Ancak Berenciyân, İsfahânî’ye yakîn konusunda yapılan eleştirileri haksız bulur. O, İsfahânî’nin ele aldığı “akli yakîn” ile “ıstılahî yakîn” arasındaki farkı bilmeden “İlim ve Akıl ez Didgâh-i Mekteb-i Tefkîk” makalesinin yazarının İsfahânî’yi yakîni kabul etmemekle suçladığını söyler. Ona göre İsfahânî “fitrî akla” ait mantığın kesinliğini kabul eder. Fakat Aristo’nun “yapay mantığı”nın bütün hükümleri fitrî aklın mantığını karşılamamaktadır. O, bu duruma gerekçe olarak mantık konuları ile ilgili olarak bu alanın büyükleri arasındaki “ihtilaf”ı gösterir. Bu anlayışta yalnızca fitrî akla ait mantığın teyit ettiği Aristo mantığının ilkeleri kabul edilebilir.⁸⁸¹

Berenciyân’a katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü İsfahânî “ışık” olan akla ait bir yakîn olduğunu iddia ederken bu yakînin mantıktaki yakînden daha kesin olduğunu ortaya koyacak ilkeleri açıklamamıştır. O, yalnızca “söylemsel” olarak böyle bir iddiada bulunmuştur.

⁸⁷⁹ Seydân, *Mârif-i Vahyânî*, 2/795-796.

⁸⁸⁰ Buhârî, “Berresî İntikâd-i Mekteb-i Tefkîk be Kâr Kerd-i Marifet-i Felsefi der Dîn”, 108.

⁸⁸¹ Berenciyân, “Akl der Nezergâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, 155-156.

Eğer mantıktaki ilkeler dışında gerçekten böyle bir yakîn var ise, bu yakînin ilkelerini herkesin üzerinde ittifak edeceği bir şekilde ortaya koyması gerekirdi. Ancak görünen şey, yalnızca onun mantığı eleştirmek için yine mantıktaki birtakım kıyaslardan hareketle onu bâtıl kılmaya çalıştığıdır.

İsfahânî'nin akıl anlayışını eleştirenlerden biri de Âmelî'dir. O, İsfahânî'nin akıl yürütmesinin doğru olmadığını ifade eder. Âmelî'ye göre İsfahânî şeytanın yaptığı kıyası burhanî zannetmiş ve “eğer burhanî istidlâl doğru ve delil olsaydı şeytanın istidlâlinin de burhan unvanıyla Allah'ın huzurunda kabul görmesi gerektiği”ni belirtmiştir. Âmelî, İsfahânî'nin delil olmayan fikhî kıyası ya da anolojik akıl yürütmeyi akli burhanla karıştırdığını ve iblisin “makul olmayan” temsilini burhan zannettiğini ifade eder. Ona göre kıyası eleştiren pek çok rivayetin varlığı bir gerçektir. Fakat bu eleştiriler, Ehl-i Sünnet fıkıhçılarının yeni hükümler çıkarmak için kullandıkları kıyaslardır. Yoksa mantıkî kıyaslara değildir.⁸⁸²

Âmelî, neden-sonuç ilişkisini ve mantıkî istidlâli sapkınlık sayan bir kimse ile nasıl tartışılabilir, diye sorar ve ekler:

Mantıkî istidlâlleri kabul etmeyen, nedenselliği inkâr eden ve öncüller ile sonuç arasındaki zorunlu ve nedensel ilişkiyi kabul etmeyen bir kimse gerçekte kendi düşüncesi ile ilgili ciddi bir probleme sahiptir. Çünkü düşünemez. Düşünmek öncüller tertip etmek ve onlardan sonuçlar çıkarmaktır. Eğer öncüller ile sonuç arasında zorunlu ve nedensel bir ilişki olmazsa, her öncülden her sonuç beklenebilir. Çünkü şans ve tesadüf hâkimdir, yoksa nedensel ve zorunlu bir ilişki değil.⁸⁸³

Amelî'nin eleştirisine benzer bir eleştiri Dînânî'den gelir. O da şeytanın kıyasının burhan zannedildiğini ve bu hatalı çıkarımın İsfahânî'den önce Şehristânî'nin *Milel ve Nihal* adlı eserinde geçtiğini ifade eder. Ona göre burhanı inkâr etmek nazarî aklın en kâmil halini inkâr etmektir. Nazarî akıl yok sayıldığında her türlü bilgi, bilinç ve araştırma yolu kapanır.⁸⁸⁴

Tefkîk Ekolü'nün akıl anlayışına yapılan eleştirilerden biri de “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsîr ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk” makalesinin yazarlarına aittir. Bunlara göre Tefkîk'in hafife aldığı ıstılâhî akıl (nazarî akıl), dini anlamada önemli bir yere sahiptir. Onların hüccet olarak kabul ettiği ve dini anlamada bir kaynak olarak kullandığı fitrî akıl ise kapalı bir ifadedir. Fitrî akli tarif için kullanılan “ışık” ifadesi de aynı şekilde aklın bütün cüz'ilerini, hükümlerini ve özelliklerini açıklayıcı bir niteliğe sahip değildir.⁸⁸⁵

Onların ikinci eleştirisi şu şekildedir:

⁸⁸² Âmelî, *Menzilet-i Akl der Hendese-yi Marifet-i Dînî*, 185-187.

⁸⁸³ Âmelî, *Menzilet-i Akl der Hendese-yi Marifet-i Dînî*, 187-188.

⁸⁸⁴ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/314-315.

⁸⁸⁵ Hemâmî- Ekberzâde, “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsîr ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 14.

Tefkîk ehlinin burhanın merdûd olduğuna dair istidlâli, nedensellik burhanına dayanır. Yani onlar nedensellik ilişkisini reddettiklerinden burhanî kıyasın sıhhatini ve itibarını kabullenmezler. Şu hâlde burhan kıyası istidlâlin en çirkin şekli ise onlar nasıl diğerlerinin bâtil ve mugalata görüş ve düşüncelerini inkâr ediyorlar? Bilmek gerekir ki rivayetlerde men edilen kıyas Ehl-i Sünnet'in kullandığı kıyastır. Tevhid, nübüvvet, Kur'ân gibi dinin temeli olan şeyleri ispat eden şey bizzat burhanî akıldır. Eğer fitrî akıl, burhanî aklın yaptığı işlevi görüyorsa Tefkîk ehli bunu açıklamalıdır. Fitrî akılda Tefkîk ehli ahad haberlere dayanmakta ve ahad haberler de aslı değiştirmede bağlayıcı değillerdir.⁸⁸⁶

Onların üçüncü eleştirisi insanın vahiyle karşılaştığında fitrî akıldan faydalanıp faydalanmadığına yönelik bir soru şeklindedir. Eğer cevap müspetse bu durumda insanların çoğunun “kendi zatıyla hüccet” olan bu akıldan yüz çevirmeleri ve ilahî vahyi anlamamaları abestir. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen ‘Akletmez misiniz?’ şeklindeki ilahî hitabın muhatabı iddia edildiği gibi fitrî akıl değil, bizzat insanın kendi kavrama gücü olan burhanî akıldır.⁸⁸⁷

Bu ekolün akıl anlayışı Şâkirîn tarafından da eleştirilir. Onun eleştirisi şöyledir:

Akıl hârici bir ışık mıdır, yoksa insanın derûnunda bulunan nefsin bir kuvvesi midir? Eğer hârici ise fitrî olarak adlandırmak doğru değildir. Çünkü fitrî olması insanın onu doğuştan taşıması anlamındadır. Ayrıca onunla nasıl doğru bir irtibat kuruluyor ve onun kesin olan hükümleri nasıl elde ediliyor? Bu ölçü başka ölçüleri de gerektirmektedir. Eğer bu akıl insanın içindeki bir kuvve ise bu da nefsin ışık ve mücerred olması anlamına gelir ve onların iddiaları ile çelişir.⁸⁸⁸

Akıl anlayışına yönelik bir eleştiri de Neyâ'dan gelir. Neyâ, bu ekolün akıl anlayışının bütün diğer ekollerin akıl anlayışından farklı olduğunu söyler. Ona göre Tefkîk dışındaki bütün ekol ve kişiler gerek Kur'ân'da bahsedilen ve gerekse beşerî ilimlerde bahsedilen aklın, insanda mevcut olan nefsin kuvvesine atıf yaptığını, yoksa ondan başka soyut bir varlık olmadığını kabul ederler.⁸⁸⁹ Fakat Tefkîk müntesipleri aklın hakikatini yanlış anlamışlardır. Bu ekol felsefenin kullandığı aklın bizzat dinin bahsettiği akıl olduğunu bilememiş ve ondan hükümler çıkarmanın bizzat aklın kendisi olduğuna hükmetmiştir. Gerçekte ise her istidlâl ve çıkarım bilgi anlamına gelmez.⁸⁹⁰

Neyâ, hakikatte akıl müstakil ise bu varlığın diğer her şeyden çok İslâm felsefesinde “faal akıl” olarak bulunduğunu belirtir. Aynı şekilde eğer vahiyde teakkul ve aklın vahye hizmet etmesi mümkün ise felsefenin akletmesinin de buna dâhil olması gerekir. Ona göre dinî metinleri anlamada felsefî yöntemi bütünüyle gereksiz ve imkânsız görmek yerine en azından cüz'i olarak bile olsa onun rolünü kabul etmeleri gerekirdi.⁸⁹¹

⁸⁸⁶ Hemâmî- Ekberzâde, “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsir ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 15-16.

⁸⁸⁷ Hemâmî- Ekberzâde, “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsir ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 17.

⁸⁸⁸ Hamîdrızâ Şâkirîn, “Berresîyi İntikâdî Nigere-i İlmişnâhtîyi Tefkîkî”, *Zihin* 74 (1397), 20.

⁸⁸⁹ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 104-105.

⁸⁹⁰ Neyâ, “Mebânîyi Fehm-i Dînî ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 238.

⁸⁹¹ Muhammedrezâ İrşâdî Neyâ, “Nov Tefkîk yâ Nigâhbân-i Şerîat”, *Endîşe-i Hovze* 6 (1379), 193.

Neyâ, Hakîmî'nin, "Kur'ân akli Yunan mantığından farklıdır." sözlerinin ise farazadan ibaret olduğunu söyler ve ekler: "Bütün mantık bilenler kabul ederler ki insan fitrî olarak düşünür ve fitrî olarak mantığı kullanır. Fakat düşüncenin sahih olanını olmayanından ayırmak için özel kalıplara sahip, oldukça ince yöntemlerle çalışmaya ihtiyaç vardır. O yöntem akıllıların dikkati ile keşf edilir ve onun adına mantık denilir. Her zeki insan için o kalıpları ve çerçeveyi kullanmak aynıdır." Ona göre Kur'ân ile felsefede kullanılan istisnâî, iktirâni ve kıyasî istidlâllerin kalıpları aynıdır. Ayette geçen, "*İki İlah olsaydı fesat çıkardı.*" ifadesi istisnâî kıyastır. Dolayısıyla eğer Hakîmî haklı olsaydı, insanların Kur'ân ile doğru bir şekilde akletmeye başlamaları gerekirdi. Bu ise önceki milletler ve peygamberlerin de çelişki ve hata içinde olmaları gerektiği anlamına gelir.⁸⁹²

Tefkîk Ekolü'nün akıl anlayışına bir eleştiri de Mûsevî'den gelir. O, Tefkîk Ekolü'nün fitrattan maksatlarını ikna edici bir şekilde açıklamamalarına rağmen, ısrarla fitrata vurgu yapmalarındaki amacın felsefeyi inkâr olduğunu belirtir. Ona göre fitrat bu ekol için "hikmeti inkârda en iyi saldırı aracıdır ve onlar ne zaman bir hakîmin düşüncelerini beğenmeseler hemen fitrata aykırıdır yaygarasını koparırlar".⁸⁹³

Aynı şekilde ona göre Tefkîkçiler naklin zâhirîleri konusunda kendi kavrayışlarına muhalif olan her şeyi "ıstilahî akıl", uygun gelenleri ise "fitrî akıl" olarak adlandırırlar. Mûsevî sorar: "Bu iki akılla ne kastedilmektedir? Hangi delille Tefkîkçilerin görüşleri fitrî, muhalif olan görüşler ise ıstilahî olmaktadır?" Ona göre akli bu şekilde ayırmak ciddi bir sorundur ve kendini ıstilahlardan soyutlamak bu problemlere cevap verme ve burhan getirme sorumluluğunu üzerlerinden kaldırmaz.⁸⁹⁴

Bir diğer eleştirinin sahibi ise İslâmî'dir. O, nasıl ki her felsefe eleştirisi yine felsefe olmaktadır aynı şekilde her akli nefyetmeye yönelik eleştirinin de akli teyit etmek olduğunu çünkü bunun akılla gerçekleştiğini belirtir. Dolayısıyla ona göre iki ihtimal vardır: "Ya Tefkîk'in akıldan maksadı felsefî aklın kendisi (nazarî akıl) olmalıdır ve bu aklın nefyedilmesi onun teyit edilmesi demektir. Ya da bedihîlerden başlayıp daha yüksek mertebelere ulaşan bir akıl olmalıdır. Bu akıl da yine yüzünü felsefî akla çevirir. Çünkü başlangıç noktası bu akıldır".⁸⁹⁵

Tefkîk Ekolü'ne yapılan eleştirilerde ismi anılması gerekenlerden biri de filozof Tabâtabâî'dir. Çünkü Tabâtabâî, her ne kadar önceki bölümlerde bahsettiğimiz üzere Hakîmî

⁸⁹² Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 93-95.

⁸⁹³ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 54.

⁸⁹⁴ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 157-159.

⁸⁹⁵ İslâmî, *Ru'yâyi Khulûs*, 81.

tarafından Tefkîk Ekolü'nün “gayr-ı resmi” bir temsilcisi gibi aktarılsa da aslında bir filozof olarak beşerî bilgi ve mantığa önem verir, mantığa yapılan eleştirileri çürütür.

Fakat öncelikle ifade etmek gerekir ki Tabâtabâî'ye göre insan fitrî olarak ve ilahî bir nimet olarak “tefekkür kuvvesi”ne sahiptir. Ancak insanın fitrat yolu mantikî tefekkür yolunun aynıdır. Kur'ân ve peygamberler insanları fitrat yolu olan mantikî sahih tefekküre davet ederler. İnsanların ilahî hitabın muhatabı olmaları kendilerine verilen istidat ileler ve bununla ilahî mesajı kavrarlar.⁸⁹⁶

Tabâtabâî'ye göre her şeyden şüphe edilebiliriz, fakat varlığı bizden bağımsız, objeler dünyasında var olan bazı gerçekliklerden kuşku duyamayız. Örneğin matematiksel ya da doğal olgular bu kapsamdadır. Kesin bir sonuç almak istediğimizde ilk olarak apaçık önermelere ve sonrasında bu önermelerin aynı kesinlikle getirdiği başka önermelere yönelir ve düşünsel bir tertibin neticesinde sonuca ulaşırız. Örneğin her A B'dir. Her B C'dir. Dolayısıyla her A C'dir. Ona göre mantığın kapsamındaki apaçık bu türden şekiller ve olgulardan, akli karışıklık yahut delilik gibi durumlar dışında fitratı bozulmamış bir insanın kuşku duyması imkânsızdır.⁸⁹⁷

Tabâtabâî'nin yukarıdaki ifadelerinden de anlaşıldığı üzere o, nazarî akla ve mantığı kullanmaya daima vurgu yapar ve onun itibarsızlaştırılmasına karşı çıkar. O, *el-Mîzân*'da tek tek beşerî akla ve mantığa yapılan eleştirilere cevap verir. Bu eleştirilerin bir kısmı Tefkîk müntesipleri tarafından ortaya atılmış ve onlara verilen bir cevap niteliğindedir.⁸⁹⁸

Tabâtabâî'nin *el-Mîzân*'da ele aldığı bu eleştiriler özetle şöyledir:

1- “Eğer mantık amaca ulaştırıcı bir yol olsaydı, mantıkçılar arasında ihtilaf olmazdı. Fakat mantıkçıların değişik görüşler ileri sürdüklerini görüyoruz.” Tabâtabâî'ye göre bu eleştiri yapanlar farkında olmadan istisnâî kıyastan istifade etmişler ve mantığı itibarsızlaştırmak için mantığı kullanmışlardır. Mantık, koruyucu bir alettir, ifadesinden maksat, gereği gibi kullanıldığında hataya düşmekten korur anlamındadır. Bıçak keskindir, fakat doğru kullanılırsa keser.

2- “Bu kanunlar önce düzenlendi, sonra tedricî olarak olgunlaştırıldı. Sabit pratik gerçeklerin sabit olması bunlara dayandırılır mı? Realiteyi bilmeyen ya da onu kullanmayan kimsenin onu bulması beklenebilir mi?” Tabâtabâî bu eleştiride de istisnâî kıyastan istifade edildiğini ve bunun seviyesiz bir mugalata olduğunu belirtir. Ayrıca ona göre “tedvin” Allah

⁸⁹⁶ Azîzullah Efşâr Kirmânî, “Nakd-i Mebânî Mekteb-i Tefkîk ez Menzer Allâme Tabâtabâî”, *Kitâb-i Nakd* 20-22 (1392 1391), 143.

⁸⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2000, 5/394.

⁸⁹⁸ İslâmî, “Tabâtabâî ve Difâ' ez Menzilet-i Akl”, 99-100.

tarafından konulmuş kanunların keşfidir. Oysa bu eleştiriyi yapanlar onu “icat” anlamında kullanmışlardır.

3- “Mantık ve felsefe gibi ilimlerin amacı Ehl-i beyt’in kapısını kapamak ve insanları Kur’ân ve sünnetten uzak tutmaktır. Dolayısıyla bunlardan uzak durmak gerekir.” Tabâtabâî’ye göre bir aleti yanlış yerde kullanmak, aletin yanlışlığını gerektirmez. Örneğin Kur’ân’dan kötü istifâde edenler bizleri Kur’ân’dan uzaklaştırmaz.

4- “Akıl yolunu takip eden pek çok araştırmacı felsefe konularında Kur’ân ve sünnete muhalif olmuştur.” Tabâtabâî bu eleştiride de bir çeşit kıyas kullanıldığını belirtir. Ona göre sapıklığa sebep olan şey kıyasın şekli ya da maddesi değil, kıyastaki burhanî olmayan konuların kullanılması onun sıhhatini şüpheli hale getirmektedir.

5- “Mantık yalnızca sonuç veren şekli (şekl-i müntic), fasit şekilden ayırır. Fakat sahih konuları fasit olanından, güvenilir olanı hatalı olandan ayıracak kanunlar mantıkla garanti edilemez. Bunun tek yolu “masumlar” a başvurmaktır. Dolayısıyla tek yol onlarınkidir.” Tabâtabâî bunun me’ârif konularında ahâd haberi savunmak için söylenmiş mugalatalı bir istidlâl olduğunu aktarır. O, bir ahâd haberin kesinlikle “masumlar” dan sâdır olduğunun nasıl bilinebileceğini sorar. Yani bu haberin delaleti de sudûru da zannîdir. Dolayısıyla doğruyu hatadan ayıran bir yakîn olursa bunun nereden alındığının bir önemi yoktur.

6- “İnsanın ihtiyaç duyduğu her şeyin Kur’ân’da ve “masumlar” ın haberlerinde mevcut olduğudur. Dolayısıyla “kâfirler” in ve “mülhitler” in görüşlerine ihtiyacımız olmadığı anlayışıdır.” Tabâtabâî bu eleştirideki mugalataya işaret etmiştir. Ona göre Kitap ve sünnetin başka bir şeye ihtiyacı olmaması bizim başka bir şeye ihtiyacımız olmadığı anlamına gelmez. Bu durum bir insanın, bütün ilimler insanın nefesine yerleştirilmiştir, bu yüzden başka bir yerde aramaya gerek yoktur demesine benzer. Eğer Kur’ân ve “masumlar” ın ilimlerinde insanın ihtiyaç duyduğu her şey varsa insanın felsefe, tıp, matematik gibi hiçbir ilime bakmasına gerek yoktur. Bu ise Kur’ân ve sünnete aykırı bir tutumdur. Doğru bilgi kişiye ve yerine bakılmaksızın alınmalıdır.

7- “Selefi salihinin yolu felsefe ve tasavvuf yolunun hilafıdır. Kur’ân ve sünnet yeterlidir. Dolayısıyla aklî ve mantıkî usulleri kullanmak gereksizdir. Çünkü bunlarda ebedî mutsuzlukla karşı karşıya kalma tehlikesi vardır.” Tabâtabâî bu iddia da aklî ve mantıkî ilkeler kullanıldığını ve bunun istisnâ kıyası içerdiğini belirtir. O, bu endişenin aklî olarak yetersiz kimseleri kapsadığını, güçlü olanlara Kitap ve sünnetten karşıt bir ifade bulmanın mümkün olmadığını aktarır. Kitap ve sünnet de akıl açısından güçlü bir kimsenin gerçek bilgilere ulaşmasını teşvik eder.

8- “İlk dönem Müslümanları Kitap ve sünnetle yetiniyorlardı. Onlar filozoflar gibi akli ve mantıki ilkelere ve sûfiler gibi riyazete ihtiyaç duymuyorlardı. Dolayısıyla bizlerin de ihtiyacımız yoktur.” Tabâtabâî ilk dönemlerden itibaren ortaya çıkan ihtilaflar ve mezhepler dinî yöntemin bâtıllığına delil olabilir mi, diye sorar. Ona göre bu eleştiriyi yapan kişi için anımsama/tezekkürden başka yöntem kalmamaktadır. Bu ise Platon’un felsefesidir. Bu gurubun tasavvuftan farkı şeriata tâbi oluşun niceliği ve tâbi olmanın somutluğu üzerine odaklanmalarıdır. Salt nassa tâbi olarak ayetlerin zâhirine tutunurlar ve bu anlamda Tasavvuf yöntemi ile Ahbârî Ekolü arasına konumlanırlar. Ona göre mantık yöntemi herkes için mümkün değilse anımsama yöntemi de herkes için mümkün değildir. Yine ilk dönemlerde anımsama yöntemini kullanan sahabe arasındaki ihtilaflar da meşhurdur. Dolayısıyla bu iki yöntemden birini diğerinden üstün tutacak bir gerekçe yoktur.

9- “Allah bize anlayacağımız bir dille hitap etmiştir. Bunları anlamak için “kâfirler”in ve “müşrikler”in mirası olan felsefe ve mantığa ihtiyaç yoktur. Çünkü onları dost edinmek ve yollarını benimsemek dinde yasaklanmıştır. Dolayısıyla iman sahibi kimse zâhirleri ve normal bir zihnin bu metinlerden anladığını esas almalıdır.” Tabâtabâî bu iddianın Haşeviyye, Müşebbihe ve Ehl-i Hadis gibi kimselerin iddialarına benzediğini belirtir. Ayrıca bu iddiada da mantıksal örgü kullanılmıştır. Bu mantıksal örgü şuna benzer “Kur’ân bizi dinî hedeflere yöneltmeyi istiyor. Dolayısıyla cahiliye ehlinin kültürü olan dili öğrenmemize gerek yoktur.” Dil nasıl ki doğal bir araçtır, mantık da doğal bir araçtır.

10- “Aklın hücciyeti aklın kendisinden başka anlaşılmaz. Bu ise açık bir teselsüldür. Dolayısıyla akıl, hüccet değildir ve ihtilaflarda “masumlar”a başvurmak gerekir.” Tabâtabâî iddialar içinde en saçmasının bu olduğunu söyler. Ona göre bu kimse şeriatın peşinden giderse ya şeriatın hücciyetinin aslını aklıyla sabit kılmalı ki bu teselsül olacaktır ya da şeriatın hücciyetini şeriattan yardım alarak kanıtlamaya çalışmalıdır ki bu da teselsüldür. Böyle bir kimse iki teselsül arasında şaşkın bir şekilde kalacaktır.⁸⁹⁹

Dolayısıyla Tabâtabâî nazarî akıl ile nakilin iki resul ve Allah’ın hüccetleri olduğunu ve bunların amacının da insanın hidayete ermesi için insanlara bahşedildiğini aktarır. Allah hakîm olduğundan birbiriyle çelişen iki resulü göndermesi beklenemez. Bunun mantıksal formunu Umîd Âhençî şöyle verir:

“Eğer Allah hakîm ise o vakit iki mütenâkız rasul seçmez,
Allah hakîmdir.

⁸⁹⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 2000, 5/391-415.

Öyleyse Allah mütenâkız iki resul seçmez.”⁹⁰⁰

Tabâtabâî'ye göre akıl, nefsin idrak edici bir kuvvesi ya da insanda küllî hükümlerin südürüne sebep olan idrak ve bilme kuvvesidir. Fakat insanın her türlü idrakini aklî idrak olarak adlandırmak da doğru değildir. Akıl, fitratın selametine uygun amel ederse aklî selime yükselir ve bu aklın neticeleri de vahye uygun olur. Aklî selime ulaşmak için “lazım ve kemâl” olmak üzere iki şarta ihtiyaç vardır. Lazım, mantık usulüne uygun davranmaktır. Kemâl ise takvaya ve ilme riayet ve “ilahî velayet”e dâhil olmaktır. Ona göre içgüdülerin baskınlığı, zan ve tahmin, akla uymadan taklit etmek, nefsin hevaları ve vehimsel kuvveler aklî selime uymaya engeldir.⁹⁰¹

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü'nün akıl anlayışına bakıldığında onların kendi müntesipleri arasında da aklın mahiyeti konusunda ortak bir düşünceye sahip olmadıkları görülmektedir. Çünkü onlardan bazıları insandan bağımsız soyut bir ışıktan bahsederken, bazıları ise insanın içindeki fitrî bir hakikatten bahsetmişlerdir. Onların birbiri ile çelişen ve insan gerçeği ile uyuşmadığını düşündüğümüz bu akıl anlayışları çeşitli düşünürler tarafından eleştirilmiştir. Bu aşamadan sonra Tefkîk Ekolü'nün bilgi konusuna yaptığı eleştirilere değinmeye çalışacağız.

3. Bilgi Eleştirisi

Tefkîk Ekolü insanı aklî her türlü istidattan yoksun saydığı gibi insanın bilgiye ulaşma imkânının da elinde olmadığını iddia eder. Bu ekole göre insana ait olan bilgiler gerçekte ilim nuru/ışığı vasıtasıyla evi aydınlatan bir lamba gibi Allah tarafından insana verilir. İnsan kendi özü itibariyle bilgiye sahip değildir. Bu bölümde onların bilgi anlayışı ele alınacaktır. Fakat konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle filozofların bilgi anlayışına işaret edilecektir.

3.1. İslâm Felsefesinde Bilgi Anlayışı

Allah'ın sıfatlarından biri olan ilim, genel anlamıyla cahilliğin zıttı olarak tanımlanabilir.⁹⁰² Kindî, *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde bilgiyi, varlığın hakikatini bilmek şeklinde tanımlar.⁹⁰³ Aynı zamanda ilim, bilgi ve bilim gibi kavramların karşılığı olarak da kullanılır.⁹⁰⁴

Bilgi konusu felsefenin temel meselelerinden biridir. Bilgi konusunu inceleyen bilim dalı olan “epistemoloji” ya da “bilgi felsefesi”, temelde bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu

⁹⁰⁰ Âhençî, “Tahlîl-i Nisbet-i Akl ve Nakl ez Dîdgâh-i Allâme Tabâtabâî”, 69.

⁹⁰¹ Âhençî, “Tahlîl-i Nisbet-i Akl ve Nakl ez Dîdgâh-i Allâme Tabâtabâî”, 64-65.

⁹⁰² İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), 13/416-417.

⁹⁰³ Kindî, “Tarifler Üzerine”, çev. Mahmud Kaya, *Felsefî Risaleler* (İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002), 188.

⁹⁰⁴ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/109.

ve sınırlarını inceleyen bir bilgi dalıdır. Epistemoloji bilgiyi ele alır ve bilgiyle ilgili problemlere odaklanır.⁹⁰⁵

İslâm filozofları nazarında bilgiyi elde etmede huzûrî ve husûlî olmak üzere iki türlü yöntem ve bu iki yöntemin de çeşitli savunucuları vardır. Bunlardan huzûrî bilgi, bilinecek nesnenin bilen öznenin önünde engel olmaksızın hazır olması anlamındadır. Bu bilgi türü soyut olan varlıkların kendi kendilerini bilme ve algılama biçimine benzer. Husûlî bilgi ise nesnelere sûretlerinin zihinde canlanması anlamındadır. Bu bilgi türünde algılarımız nesnelere kendilerine doğrudan ulaşamazlar. Mahiyetler dış ve somut olan varlık ile zihne tâbi olan varlık olarak iki çeşittirler.⁹⁰⁶

Mantık ilminde söz konusu edilen bilgi husûlî ilimdir ve bunun dört çeşidi vardır. Birincisi nefsanî nitelik olarak adlandırılan ve filozofların çoğunun kabul ettiği bilgi çeşididir. Bu anlayışta nesnelere sûretleri zihne gelirler. Sûretler zihin ve algı güçlerine âriz olunca bilinir olurlar. İkincisi husûlî bilgiyi edilgenlik kategorisinde sayan anlayıştır. Buna göre “Bilgi, zihnin dış nesnelere sûretlerinden etkilenmesi ve değişmesidir.” Üçüncüsü Fahreddîn Râzî’nin öncüsü olduğu ve husûlî bilgiyi “bağımlı kategorisi”nde gören anlayıştır. Buna göre bilgi, algı güçleri ile dış nesnelere arasında kurulan ilişkiden ibarettir. Dördüncüsü ise husûlî bilgiyi cevher ve araz kategorisinden ziyade bir varlık olarak ele alan Molla Sadrâ’nın yaklaşımıdır. Husûlî bilgi cevher ya da araz olmayan varlıkların zihinsel varlığıdır. Çünkü cevher ve arazların bölüneni mahiyettir fakat varlık, mahiyetin zıttı olup onun kısımlarından değildir.⁹⁰⁷

Daha önce de ifade edildiği üzere huzûrî yöntemde bilgi, bilinen nesne ile bilen özne arasında bir engel olmaması esasına dayanır. Bu anlayışın öncüsü olan Sühreverdî’nin epistemolojisinin iki sacayağı vardır. Birincisi başka bir varlığı idrak edecek müdrikin öncelikle kendi zatını idrak etmesi gereklidir. İkincisi ise müdrekin, idrak ediciye apaçık olmalıdır. Yani idrak misal ve sûretle olmaz. Bunlardan birinci ilke için idrak edicinin soyut ışık olması gerekir. Hissî ışık da idrak için yeterli değildir. Çünkü hissî ışık zatî olarak değil, arızî olarak vardır. Dolayısıyla tek müdrik soyut ışıktır.⁹⁰⁸ Sühreverdî’ye göre bilgi ve algının temeli, huzûr ve zattan gizlenmemiş olmaya dayanır. Dolayısıyla bilgi ve algı, algılanacak varlığın soyut olan zatın yanında/huzurunda olması demektir.⁹⁰⁹

⁹⁰⁵ Ahmed Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 307.

⁹⁰⁶ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/190-191.

⁹⁰⁷ İbn Sînâ, *el-İşârât ve’t-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/191.

⁹⁰⁸ Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 206-211.

⁹⁰⁹ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş*, 251.

Husûlî bilgi ise sûretlerin zihne gelmesiyle zihin için bilginin mümkün olması esasına dayanır. Husûlî bilginin tasavvur ve tasdik olmak üzere iki kısmı vardır. Bir başka deyişle husûlî ilimde bilme ya tasavvur ya da tasdikle gerçekleşir. Fakat tasdik olmadan tasavvur mümkündür. Örneğin, insan kelimesinin anlamı, tekil hiçbir varlıkta mevcut olmamasına rağmen tasavvur edilebilir. Her türlü tasavvur ve tasdik ya araştırmayla elde edilmiştir ya da başlangıçta mevcuttur.⁹¹⁰

Tasavvur ve tasdikte hedef iki şey arasında bir nispet ve ilişki kurmaktan ibarettir. Kurulan bu nispete inanmak ise tasdik demektir. Örneğin bilen, âlimdir. Bu tasdiğin üç tasavvuru vardır. Bu örnekte birinci tasavvur “bilen” olup konudur. İkinci tasavvur “âlim” olup yüklemidir. Üçüncü tasavvur ise “dır” olup nispet ve bağ olarak adlandırılır. Eğer kişi bu üç tasavvurla birlikte nispete de inanırsa tasdik meydana gelir. Bunun dışında tanım, tasdik seviyesinde değildir. Ayrıca önerme ve haber tasdik ile aynı anlama gelmez. Yani bu ikisi tasdikten kendisine iliştiği birer nesnedir. Bazı durumlarda haber, inanmanın ve kabulün kendisine iliştiği bir nesne olabilir. Bu durumda o şey tasdik ve haber olmuş olur. Bazı durumlarda ise önerme nispete yönelik kabul ve inanç içermez. Dolayısıyla bu durumda üç tasavvur olsa da önerme tasdikten ayırdır ve haber, tasdik olmaksızın meydana gelir. Sonuç olarak her önerme tasdik değildir. Bazıları tasdiksiz tasavvurdan ibarettir.⁹¹¹

Buraya kadar aktarılan boyutuyla bilginin iki çeşidi olan huzûrî ve husûlî anlayışlara değinildi. Bununla birlikte Molla Sadrâ ise diğer filozoflardan farklı olarak bir varlık olarak tasavvur etmiştir. Onun bilgiyi bu şekilde tanımlaması çeşitli bakımlardan Tefkîk Ekolü'nün de yaklaşımını akla getirdiğinden dikkat çekicidir.

Öncelikle Molla Sadrâ, bilgiyi tarif eden dört anlayış biçimini eleştirir. Bunlardan birincisi soyutlamadır. İkincisi temsili bilgi teorisi olarak zihinde akledilebilir formların “nakşedilmesini” savunan anlayıştır. Sadra için bu anlayış birincisine yakın olup bilgiyi zihinsel bir kurguya dönüştürmekte ve varoluşla ilişkisini açıklamakta aciz kalmaktadır. Üçüncüsü Sadrâ'nın özellikle mütekellimlere atfettiği bir yaklaşım olarak, bilginin özne ile nesne arasında bir izafe olarak tanımlanmasıdır. Dördüncü teori ise bilgiyi zihinde bulunan bir araz olarak tanımlar. Sadra bu dört yaklaşımı kabul etmez.⁹¹²

Sadrâ'ya göre ilim, inniyeti ile mahiyeti aynı olan hakikatlerden olduğundan böyle hakikatleri tanımlama imkânı yoktur. Onun nazarında sınırlandırma, küllî hâller olan cins ve

⁹¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 59-60.

⁹¹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/191-192.

⁹¹² İbrahim Kalın, *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), 119.

fasıllardan oluşur. Fakat buna karşılık her varlık kendi zatıyla müteşahhıstır. Ayrıca o, ilmin resm yoluyla da tanımlanmasının mümkün olmadığını düşünür. Çünkü ilimden daha çok bilinen bir şeye sahip değiliz. İlim, varoluşsal nefsanî bir hâldir. Dolayısıyla âlim kimse onu başlangıçta ve öncelikle kendi zatında herhangi bir benzeri olmaksızın bulur. İlim apaçıktır. Bir başka deyişle ilmin doğasında ondan daha açık ve aşikâr olan başka bir şey vasıtasıyla bilinmesine imkân yoktur. Çünkü akıl nezdinde her şey bilgi vasıtasıyla aşikâr olur. Dolayısıyla bilgi kendisinden başka bir şeyle açıklanamaz.⁹¹³

Sadrâ'ya göre bilgi maddeden soyutlama gibi selbî değildir. Fakat izafî de değildir. İlim bilfiil olan bir çeşit varlıktır. Dolayısıyla kuvve hâldeki varlıklar gibi her türlü varlık bilgi değildir. Fakat onun nazarında bilfiil hâldeki bütün varlıklar da bilgi değildir. İlim kendisine yokluk karışmamış halis olan bilfiil hâldeki varlıklardır. İlmin halisliği yoklukla karışmasına bağlı olarak çeşitli derecelere sahiptir.⁹¹⁴

Sadrâ için hakikî ilmin altı özelliği vardır. Hakikî ilim bir ışıktır, soyuttur, Allah tarafından verilir, bu ilim yakîndir, bu ilmin özü diğer ilimlerden farklıdır ve son olarak bu ilim, akıl ve nefle birdir.⁹¹⁵

Sadrâ'nın ilmi bağımsız bir varlık olarak kabul etmesi ve onu kategorilerin dışında bir varlık olarak ele alması, temelde Tefkîk Ekolü'nün de bu noktada onu takip ettiği düşüncesini akla getirmektedir. Fakat son noktada aralarında temel bir fark vardır. Sadrâ ilmin akıl ve nefle birleştiğini ve ilim, akıl ve nefsin bir olduğunu düşünür. Dolayısıyla nefle, kendisindeki aklı istidatla akleden olduğu gibi, ilmi istidatla da bilen olmaktadır. Bu ise Tefkîk Ekolü'nün kabul etmediği bir şeydir.

3.2. Tefkîk Ekolü'nde Bilgi Eleştirisi

Tefkîk Ekolü önceki bölümde zaman zaman ifade edildiği üzere akıl gibi bilgiyi de insanın zatından bağımsız bir ışık olarak kabul eder. Bunun sebebi onların insanı bütünüyle karanlık bir varlık olarak kabul etmeleri ve onda akıl ya da bilgi gibi herhangi bir istidatı imkânsız görmeleridir. Çünkü bu ekol aklın doğasında akledilmezliği bir çelişki olarak kabul ettiği gibi ilmin doğasında da bilgisizliğin varlığını bir çelişki olarak görür. Bu sebeple insan sürekli akleden ve bilen bir varlık olmadığından bu ışıkların insandan bağımsız olması gerektiğine hükmederler.

Dolayısıyla Tefkîk Ekolü'nün akıl anlayışı gibi bilgi anlayışı da İslâm dünyasında kendine has görünmektedir. Fakat bu ekolün bilgi anlayışı Hint felsefî ekollerinden

⁹¹³ Sadreddîn Şîrâzî, *Esfâr-i Erbaâ*, çev. Muhammed Hacevî (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1384), 3/229-230.

⁹¹⁴ Şîrâzî, *Esfâr*, 3/244-250.

⁹¹⁵ Behârî, "Berresî Nakdhâyî Mekteb-i Tefkîk be Çistî Ma'rifet-i Hakikî Nezd-i Felâsife", 62.

Mimamsa'nın bilgi anlayışını çağrıştırmaktadır. Mimamsa, *Vedalar*'ın otoritesini kabul etmesine rağmen ateist bir anlayışla yaratıcı ve yok edici bir Tanrı anlayışını benimsemez. Bu ekole göre *Vedalar*, herhangi bir kişi veya Tanrısal varlığın eserleri değil, ilk ya da ana kaynağın tezahürleri olarak kabul edilir. *Vedalar*, özünde kimse tarafından konuşulmamış; yalnızca her gelen nesil onu ezberleyerek yeni baştan zikretmiştir. *Vedalar* ilk baştan beri işitilir, ezberlenir ve ezelden beri nesilden nesile aktarılır. Çünkü bu ekole göre cümleler Tanrı gibi bir konuşmacı olmaksızın kendi başlarına bir anlama sahip olabilirler. Bir başka deyişle sesler/sözler, insanların kullandığı ve birbirlerinden duydukları seslerden ibaret değildirler. Bilakis sesler, kendisi hiçbir zaman herhangi bir kimse tarafından üretilemeyen kelamın çağrışımlarından ibarettirler. Zira sözler, daha küçük cüzlere taksim edilemeyen ya da herhangi bir gerekçeyle üretilmeyen harflerden meydana gelmektedirler. Örneğin “s” harfi her türlü zaman ve mekânda farklı biçimlerde telaffuz edilebilir, ancak bu telaffuzların hepsi de “s” harfine dalalet eder. Harflerin bu özelliği onların zamana bağlı olmaksızın sonsuz anlamlara sahip olduğuna delil kabul edilir. Aynı durum harflerden oluşan kelimeler ve sözler için de varsayılabilir. Kelimelerin dalalet ettiği anlam ya da bilgi, Tanrı gibi bir kaynağa ait oldukları için değil sözün kendisinden kaynaklanır.⁹¹⁶

Tanrıyı kabul etmeyen Mimamsa'nın *Vedalar*'ı kendi özüyle var olan bir bilgi olarak kabul etmesi, Tefkîk Ekolü'nün bilgiyi Tanrı ve insandan bağımsız soyut bir ışık olarak kabul etmesiyle benzerlik gösterir. Ancak buna rağmen Tefkîk Ekolü'nün Tanrının varlığını kabul etmesi gibi aralarında temel farklılıklar vardır.

Tefkîk Ekolü nazarında “ilahî” ve “beşerî” olmak üzere bilgiyi elde etmenin iki yolu vardır. Bunlar bütünüyle birbirinden ayrı yollar olup aralarında hiçbir irtibat ve ortak nokta bulunmamaktadır. Her birinin niteliği diğerinden farklıdır. Beşerî ilimleri elde etme yöntemi felsefî akıldır ve öncüllerden kıyas yoluyla bilgi alınır. İlahî ilimlerde ise bilgiyi elde etme yöntemi bilgi ışığıdır.⁹¹⁷

Fakat bu ekol için beşerî ilimlerin hakikate mutabıklığı yoktur. Bu anlayış, İsfahânî'nin düşüncelerinde de açıkça kendini izhar eder. Ancak İsfahânî'nin bu konudaki düşüncelerine değinmeden önce onun ışık ve zulmet anlayışına değinmekte fayda vardır. Çünkü onun bilgi anlayışının temelinde bu düşünce yatmaktadır. Ona göre Allah dışındaki tüm varlıklar ışık ve zulmet olarak ikiye ayrılırlar. Işık ve zulmetin birbiri ile zıt olduğu açıktır. Bir başka deyişle

⁹¹⁶ Stephen Phillips, *Epistemology in Classical India: The Knowledge Sources of the Nyâya School* (New York: Routledge, 2012), 93-94; Ali İhsan Yitik - Himmet Arslan, “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”, *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 246-247.

⁹¹⁷ Neyâ, “Mebânîyi Fehm-i Dînî ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 242.

nurani varlıklar basittir ve bu varlıklarda çoğalma ve cüzlere ayrılma mümkün değildir. Zulümanî/karanlık varlıklar ise insan, hayvan ya da bitki gibi zaman, mekân ve cismanîyete sahip olup cüzlere ayrılabilen varlıklardır. Nurun mertebesi zulmetin mertebesi ile kıyas edilemeyecek derecede üstündür. Her varlık, bilgi ışığının ışığıyla var olur. Fakat bilgi ışığı mevcudatın arasında taksim edilemez bir bütündür. Ayrıca mevcudatın zaman ve mekâna bağlı sınırlılıkları da bilgi ışığına sirayet etmez. Ona göre ışık ezelî ve ebedîdir. O, zaman ve mekânın sınırlılıklarına tâbi değildir. Fakat bilgi ışığı ezelî ve ebedî vasıflara sahip olsa da “Nur’un Rabbi” ve “Nur’un Mâliki” olan Allah ile denk değildir.⁹¹⁸

İsfahânî nur-zulmet/ışık-karanlık konusundaki bu görüşlerine bağlı olarak karanlık bir varlık şeklinde kabul ettiği insanı ve insanın ilmî çabalarını değersiz görür. Bu anlayış çerçevesinde ona göre husûlî ile huzûrî ilimler hiçbir şeyi bizim için aydınlatmaz. Çünkü bunların kendileri de malumatlardan daha fazla bir şey değildirler. Bir başka deyişle huzûrî ilim, bizler için hazır olan malumatları gösterirken, husûlî bilgi mefhumların varlığıyla hasıl olur. Dolayısıyla bunlar mahlukla irtibatlıdır ve onların yokluğunda hiçbir keşf söz konusu değildir. Bu yüzden hem huzûrî hem de husûlî bilgi çelişkiler üzerinde hüküm vermeye kâdir değildir. Nefsimiz, bilgi ışığıyla çelişkiler üzerinde hüküm verir; eşyayı tanımlar ve davranışlarımızı düzenlememizi sağlar.⁹¹⁹

Ona göre bilgi nefsanî bir hâl değildir. Eğer nefsin bir hali olsaydı nefsin diğer hâlleri gibi olurdu. Örneğin ıstırap nefsin bir hâlidir ve insan bazen kendi çabasıyla onu ortadan kaldıracaktır. Eğer bilgide böyle olsaydı onun da benzer bir durumunun olması lazımdı. Bir başka deyişle bizler canımız istediğinde bilgiyi kendimizde “ıcat” edip canımız istemediğinde onu kendimizde yok edemeyiz. Dolayısıyla bilgi nefsin bir hâli olamaz. Bilakis nefsin hâlleri de bilgiyle bize aşikâr olur.⁹²⁰

Fakat beşerî ilimlerde söz konusu edilen bilgi yalnızca nefsanî bir hâldir ve hakikatle uyuşmaması da mümkündür. Bu bilginin bazen hakikatle örtüşmesi onun zatıyla “hüccet” olduğu anlamına gelmez. Çünkü zatıyla hüccet, hakikatiyle ışık olan bilgiye özgüdür. Bu ışık hiçbir vakit insan için nefse ait bir sûret olarak ya da hariçte keşfedilemez. Dolayısıyla beşerî ilimlerde hakikate tekabül eden kesinlik gerçekte “cahillik”tir. Her ne kadar hakikate tekabül etse de zatıyla hüccet olarak kabul edilmez.⁹²¹

⁹¹⁸ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/390-391, 395-396.

⁹¹⁹ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 82-83.

⁹²⁰ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 87.

⁹²¹ Rahavî, “Berresî Reveş-i Marifet-i Dînî ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî”, 73.

Ona göre fitrî ve aklî şeylerin hücciyeti, bunları tanımlayan sözlere değil bizzat kendilerine dayanır. Örneğin Allah'ın mârifeti ve kemâli kendisine dayanır. Yine ışık olan aklın mârifeti kendisine dayanır. Ancak makulatların akledilmesi ışık olan akla dayanır. İnsanların bu hüccetlere yönelik lafızları bir tezekkürden ibarettir. Dolayısıyla bu yöndeki kelâm yalnızca bir tezekkürdür yoksa keşfedici değildir.⁹²²

İsfahânîye göre ilim; huzûrî, husûlî, tasavvur ve tasdik olarak adlandırılmaz. İlim bunlardan ayrıdır. Onu tarif etmek “ilhad” ve “dalalet”tir. Çünkü o ancak kendi zatıyla bilinir. Onun zatı; mefhumlardan, malumlardan, müdriklerden ve makullerden daha yüce ve mukaddestir.⁹²³ İnsanlar şuur ve bilgiyi kaybetmelerinden dolayı kendini ve diğerlerini bilmezler. Ancak şuur sahibi olduklarında ise kendisi ile makulatlar ve malumatlar arasında bir ışık olduğunu, bu ışığın da kendisi ile diğer makulatlar arasındaki bir “çıra” görevi gördüğünü fark ederler. İnsanlar bu ışığı fark ettiklerinde onun mücerred ve zatının apaçık olduğunu anlarlar. Bu ışık bilindiğinde bu ışığın zatının hakikat için bir “hafıza” olduğu anlaşılır. Çünkü geçmişte meydana gelen durumların hakikatleri bununla bilinir. Kuvvet, kudret, teveccüh ve nazar ancak bu bilgiyle bina edilebilir. Dolayısıyla bu ışık; ilim, fehm, şuur, hayat ve aşikâr kılmanın hepsini kendi zatında ihtiva eder. Bu ışığı kendisi dışında bir algı ya da düşünce yöntemiyle tanımak imkânsızdır.⁹²⁴

Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Bilgiye gelince (ki ilahî ilimlerde geçen bilgi, beşerî ilimlerdeki ile zıttır), onu şeylerden bir şey olarak bulan ve bilen her kimse için o, ilahî ilimlerde zatı ile zâhir olan bir ışıktan ibarettir. Şayet bu şeyin hakikatine yönelik bilgisizlik olursa, bu durum ona yönelik bilginin derecelere sahip olmasıyla ilgilidir. Fakat beşerî bilgilerdeki ilme gelince o, nefiste bir şeyin sûretinin hâsıl olmasından ya da huzûrî ilimden ibarettir. Bu yüzden husûlî ve huzûrî olarak ikiye ayrılır. Husûlî bilgide tasavvur ve tasdik olarak ikiye ayrılır ve açık olduğu üzere hikemî ve felsefî ilimler husûlî ilme dayanır.⁹²⁵

İsfahânî'nin bilgiye dair bir diğer ifadesi şöyledir:

Bilgi ışığı yalnız ve basittir. Varlığının birliği vasıtasıyla çokluğu aydınlatır. Bu ışık keşfedilenlerin çokluklarından dolayı çok olmaz. Çünkü basit ve yegânedir. Azlık ve çokluk müdrikin idrak etmesi yönüyledir. Evdeki bir çıra gibi ki güçlü bir görme kuvvetine sahip olanlar onunla görürlerken zayıf görme gücü olanlar onunla az şey görürler. Dolayısıyla çıranın kendisi bu sebepten az ya da çok olmaz.⁹²⁶

⁹²² İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur'ân'i "Tebârek"*, 1/241.

⁹²³ İsfahânî, *Me'ârifü'l-Kur'ân*, 1/172.

⁹²⁴ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 246-247.

⁹²⁵ İsfahânî, *Ebvâbü'l-Hüdâ*, 141-142.

⁹²⁶ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur'ân'i "Tebârek"*, 1/391.

İsfahânî, şeriatın temeli olan bilginin bu ışık kabilinden olduğunu ve bu ışığın bütün âkiler tarafından fitrî olarak bilindiğini iddia eder.⁹²⁷ Ona göre Kur’ân’da bu ışığın misali lamba gibidir. Ayette geçen “...*Sana gelen bu ilimden sonra...*” (Ra’d, 13:37) ifadesi bilgi ışığına atıf yapar. Bu anlayışta her şey bilgiyle bilinir fakat bilgi başkası ile bilinmez. Malumatlar ve keşfedilenler zatıyla ışık değildirler. Huzûr, husûl, tasavvur ve tasdik hepsi beşer için keşfedilen şeylerdir. “Zatıyla hüccet” olan, “zatında şüphe bulunmayan” bu bilgi, Kur’ân’ın bâtınıdır ve bu bilginin muallimi de peygamberdir.⁹²⁸

Dolayısıyla bilgi ışığını bulmak ve bilgi ışığıyla eşyanın hakikatini müşahede bütünüyle insanın kudretinde değildir. Aynı zamanda Allah’ın lütfuna da ihtiyaç vardır. Her ne kadar Allah’ı bilmek ve aklı hüsn ve kubh, Allah’ın bir fiili ve beşerin fitratında olsa da insanlar bu dünyada gaflet içinde olduklarından onlara bunu hatırlatacak kişi peygamberlerdir.⁹²⁹ Peygamberlerin de yardımıyla insanın hidayeti, onun kalbinin Allah, akıl ve bilgi ışığıyla münevver bulmasıylaadır. Bunun yanında eğer bir kimse Kur’ân ve Ehl-i beyt yolunu takip ederse ve bu yolla Allah’ın marifetini, kemâllerini ve hüccetlerini düşünürse akıl ve ilmin ışık olduğunu kolayca anlayabilir ve hidayete erebilir. Fakat ona göre eğer “bâtıl” olan felsefeden etkilenmiş beşerî yolları tercih ederse asla bunların ışık olduğunu bilemez.⁹³⁰

Ancak ifade etmek gerekir ki bilgi ışığından gâfil olmak onu hiçbir şekilde kullanmamak anlamına gelmez. İsfahânî’ye göre bilgi ışığından gâfil olmak ondan gelen yarardan mahrum kalmayı gerektirmez. Bunun misali güneşten habersiz olan bir kimsenin de yine ondan faydalanması gibidir. Dolayısıyla pek çok kimse bilgi ışığını bilmez fakat onunla yaşar ve ondan büyük bir fayda görür.⁹³¹

İsfahânî’nin bilgi konusundaki düşünceleri kendisinden sonraki Tefkîk müntesiplerine de ilham kaynağı olmuştur. Onunla aynı dönemde yaşayan ve ondan ders alan Kazvînî de beşerî malumatlar ve bilgi konusunda İsfahânî’ye benzer düşünceler taşır.

Kazvînî’ye göre insan kendi hakikatinin ilim, kudret ya da hayat olmadığını, bunların insanın tercihinde ya da kudretinde olmadığını bilir. Bilakis insan beden ve nefsinin acizlik, muhtaçlık, karanlık ve imkân hali içinde olduğunu görür. İnsan, hayatına tahakküm edemediği

⁹²⁷ Mîrzâ Mehdî İsfahânî, *el-Mevâhibi’s-seniyye*, thk. Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt (Kum: Müessesesi-i Me’ârif-i Ehl-i Beyt, 2019), 516.

⁹²⁸ İsfahânî, *Me’ârifü’l-Kur’ân*, 1/379-382.

⁹²⁹ Esgar Golâmî, “Nübüvvet ez Dîdgâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, *Sefîne* 30 (1390), 23-24.

⁹³⁰ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/156-158.

⁹³¹ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/160-161.

gibi bilmek istediği şeyi de bilemez. İnsanın bütün yönleri değişime mahkûmdur. Bu nedenle ezelfi olamaz ve kendisinin dışındaki bir güce ihtiyaç duyar. O güç de akıl ve bilgidir.⁹³²

Bu yüzden insanın hakikati ve nefsi, bilgi ve idrak ile aynı değildir. Bilgi insanın hakikatinden hariç olan, Allah'ın insana bahşettiği bir ışıktır. İnsan bu ışık ile hakikati görür ve bulur. İlimdeki ihtilaf bu ışığa olan yakınlık ve onu bulma derecesi ile ilgilidir. Yoksa bilginin kendisi ile ilgili değildir.⁹³³ Dolayısıyla insana ait malumatlar da bilgi ile aynı kökten değildir. Çünkü onların zatı zâhir değildir ve onlar ışık kabilinden değildirler. Oysaki bilgi kendisine apaçık olan ve kendisi dışındakileri aydınlatıcı bir ışıktır. Aynı şekilde husûl, huzûr, tasavvur ve tasdik de bizzat bilgi değil, bilgi yoluyla keşfedilen şeylerdir.⁹³⁴

Malumatlar ve mefhumların varlığı bilginin varlığına yalnızca bir işarettir. Fakat bunlar bilgiyi tarif edemezler ancak birbirlerini tarif edebilirler. Işık ise ancak ışık ile tarif edilebilir onun dışındaki şeylerle tarif edilemez. Çünkü eşyanın kendisiyle bilindiği bilginin hakikatinde hata ve yanlış olması abestir. Ancak yapılan yanlışlar nefsin fiilleri olan tahayyül ve tasavvurlardan dolaydır.⁹³⁵

Dolayısıyla Kazvînî, insanın bilgi ile âlim ve akıl ile âkil olduğunu düşünür. Fakat insanın kendisi ne bilgi ne de akıldır. Aynı şekilde insan kâmil olmayı da özler fakat kendisi kâmil değildir. Eğer kendisi kâmil olsaydı, onu talep etmeyi istemezdi yahut da onu kaybetme endişesi taşımazdı. İnsan nefsi bilgiyle aynı şey olsaydı onu elde etmek için çabalamazdı.⁹³⁶

Kazvînî, düşüncelerine destek için sıkça rivayetlere de başvurur. Bu rivayetlerden bir tanesine göre “Allah'a bilgiyle itaat ve ibadet edilir, bilgi vasıtasıyla Allah tanınır ve tek olduğu bilinir. Bilgiyle haram ve helaller bilinir. Bilgi aklın öncüsü ve akıl da bilginin takipçisidir. Allah bilgiyi salih kullarına ilham eder ve bahtsız insanlar ondan mahrum kalır.” Kazvînî, bu rivayette bilginin ilham edildiği ve ondan mahrum kalanların insanların bedeni ya da cüzleri olmadığını, bilakis insanın nefsinin muhatap alındığını ve nefisle bilginin aynı şey olmadığını ifade eder.⁹³⁷

Kazvînî'nin bilginin hakikati hakkındaki görüşleri genel olarak bu şekildedir. Tefkîk Ekolü'nün bir diğer temsilcisi olan Tehrânî ise bilgi konusunu ele almadan önce muhtelif bilgi bablarını ele alır ve ekolün düşüncesini daha sağlam bir temele oturtmaya çalışır.

⁹³² Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/174-175.

⁹³³ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân*, 515.

⁹³⁴ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/171-172.

⁹³⁵ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/173-174.

⁹³⁶ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/179.

⁹³⁷ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/193.

Tehrânî için bilgi konusunda temelde dört makam vardır. Birinci makam “idrak edici/müdrîk” hakkındadır. O, hükemânın tümellerin idrak edicisi olarak nefsi kabul ettiklerini belirtir. Fakat hükemâ nezdinde cüz’ileri idrak eden zâhir ve bâtın kuvvelerdir. Molla Sadrâ ise hem tümelleri hem de cüz’ileri idrak edenin nefsi olduğunu söyler.⁹³⁸

İkinci makam idrak edilenler hakkındadır. Evvelen ve zat olarak idrak edilenlerden hâsıl olan sûretler müdrîkin nefsinde bulunur. Fakat soyut ilimlerde ve bazı illetli ilimlerde, idrak edilen şey bir sûret olmaktan ziyade bizzat kendisi olarak kabul edilir. Tehrânî’ye göre hariçte mevcut olan varlıkların idrak edilmeleri konusunda ihtilaflar vardır. Örneğin Sühreverdî: “Görülen şey üzerine nefsin ışığının işrâkı vesilesiyle” derken Riyâzîler ise “Şey üzerine gözden ışık ışığının çıkması vesilesiyle” derler. Fakat Tehrânî için doğru olan idrakler iki çeşittir. Birincisi şehadet/görünür âleminin idrak edilenleri, ikincisi ise duyuların idrak edemediği gayb âleminin idrak edilenleri. Bu sınıflandırmanın şahidi ise insanın zatı olarak kabul edilir.⁹³⁹

Tehrânî ilimle ilgili üçüncü makamın idrak edilenlerin konumu hakkında olduğunu ifade eder. Ona göre idrak edilenlerin konumu varlık/şuhûd âleminde, mevcut mahallin ve haricîn kendisidir. Burada idrak edilenler gerçekleşir. Fakat ma’dûm ve gayb âlemine ait idrak edilirlere konumunu kendi zihnimize tâbi olarak bilmek mümkün değildir. Çünkü bazen idrak edilenin sûreti beynimizden ve zihnimizden daha büyüktür. Bazen de insan bir sûreti kendisinden uzak olan bir mekân ve mesafede tasvir eder. Tehrânî’ye göre çaresiz bu idraklerin konumu nefsin ve bedeninin dışında olmalıdır. Bizler bütün yaratılanları “basit cevher”den (ilk yaratılan/su) biliriz. Dolayısıyla onların maddî illet ve cüzlerini de bu basit cevherin dışında sayamayız. O hâlde idrak edilenler de bu cevherin dışında olmayacaklardır. Fakat gayb mertebesindeki varlıklar şuhûd ve hissin dışında olacaklardır.⁹⁴⁰

Tehrânî dördüncü hakikatin bilginin hakikati ile ilgili olduğunu belirtir. Onun bilginin hakikati hakkındaki ifadeleri şöyledir:

Vicdanın şahitliği ile bizler kendimizi, şeyleri, durumları ve hükümleri idrak ederiz. Yine kendi araştırmamızla hükümlere, şeylere ve durumlara yönelik anlamı keşfederiz. Böylece şuurlu ve âlim bir varlık oluruz. Fakat âlemdeki durumlara, hükümlere ve şeylere yönelik iki hâl mevcuttur. Birincisi cahillik, zulmet, şuarsuzluk ve anlamama halidir. İkincisi ise ilim, keşf, şuur ve fehm halidir. Bakıldığı zaman tahakkuk âleminde bir durum ve hakikatin varlığı göze çarpar. Bu hakikat ile şeylere ve durumlara yönelik bilgi ve fehm hâsıl olur. Böylece bunlar keşfedilir ya da anlaşılır.⁹⁴¹

⁹³⁸ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 284.

⁹³⁹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 284-285.

⁹⁴⁰ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 285.

⁹⁴¹ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 286.

Ona göre bilgi olarak adlandırılan bu hakikat, varlığın nuru, işrâki ve zuhurudur. Fakat bu varlığın nuru, zuhuru ve işrâki nefsin kendisi, varlığın açılması ya da nefsin sübûtu şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü nefsin sübûtu ve varlığı, nurun varlığı ve sübûtu ile aynı şey değildir. Nefs kendi zatı ve hüviyetiyle herhangi bir ışık ve işrâka sahip olmadığı gibi bir şeyin zuhuru da nefis ile değildir. Bir başka deyişle eğer bir şeyin zatı ve hüviyeti ışık olsaydı, o şeyin hem kendisinde hem de kendi zatına yönelik bir gizliliğin olmaması gerekirdi. Oysaki nefsin hiçbir vakit kendisinden gâfil olmadığı iddiası gerçekte vicdanın hilafına bir iddiadır.⁹⁴²

Dolayısıyla ona göre bilgi ışığı ne idrak eden nefsin hakikati ne de idrak edilendir. Bilginin bir eser olması ya da beyindeki duyuların ve sınırların bir ameli olması da mümkün değildir. Bilgi Allah'ın bir vergisi ve rahmeti olarak zatıyla ışık olan bir hakikattir. Bilgi nefsin hüviyetinin dışındadır ve nefis onunla aydınlanır, onunla kendisini ve diğer her şeyi idrak eder. Bilginin hakikati zatıyla bilinendir. Zihinde bir şeyin sûretinin hâsıl olması, âlimin zatı ya da nefsin varlığının hüviyeti gibi söylemler doğru değildir.⁹⁴³

Morvârîd ise aklın ışık olduğuna dair kullandığı delilleri bilgi için de kullanır ve bilginin nefse bir ilgisi olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre bilgiyi nefsten ayırmanın delilleri olarak gaflet, cahillik, unutkanlık ve uyku gibi durumlar gösterilebilir. Bu durumların hepsinde nefis sahip olduğu bilgiyi yitirmektedir. Oysaki eğer bilgi insanın hakikatinde olsaydı insan hem aklî bir hakikat hem de zatıyla şuurlu ve bilinçli bir varlık olurdu. Böylece ona hiçbir vakit cahillik, unutkanlık gibi hâller ilişmezdi. Fakat gerçek böyle değildir.⁹⁴⁴

Morvârîd'e göre biz zihinsel sûretler dâhil her şeyi bilgi yoluyla idrak ederiz. Bazen bilgiye sahip oluruz bazen ise bilgiyi kaybederiz. O hâlde bu hâllerin bilginin doğası ile bir ilgisi yoktur. Dolayısıyla bilgiyi, huzûrî ve husûlî olarak taksim etmek, husûlî bilgiyi tasavvur ve tasdik olarak bölmek gibi ifadeler tamamıyla zatıyla zâhir olan bilgi ışığı için yabancı şeylerdir. Bir şeyin nefste huzûru ya da bir sûretin nefste belirmesi yalnızca bilgi vasıtasıyladır ve bunlar bilginin kendisi olarak adlandırılmaz. Bu bakımdan bir sûretin nefste belirmesinden haberdar olan bir kimse bunu nerden bildiğini bilemez. Bunun cevabı bilgi ışığıdır. Çünkü bu bilgiye sebep olan şey, bir şeyin sûreti ya da varlığı değil bizzat bilginin kendisidir. Ona göre bunlar zatıyla bilgiler değil, bilgi vasıtasıyla elde edilen bilgilerdir. Bu yüzden bilgi vasıtasıyla bilinen bir şeyi bilginin kısımlarından saymak doğru değildir.⁹⁴⁵

⁹⁴² Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 286.

⁹⁴³ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 286-287.

⁹⁴⁴ Hasan Alî Morvârîd, *Tenbîhât Havle'l-mebde' Ve'l-meâd* (Meşhed: Mücmeü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1391), 26-27.

⁹⁴⁵ Şâkirîn, "Berresîyi İntikâdî Nigere-i İlmşînâhtîyi Tefkîkî", 10.

Ayrıca ona göre hakikatlerin akıl ve bilgiyle bize zâhir olması, bu iki ışığın kendi kendine bizlere hâsıl olması anlamına gelmemektedir. İlahî sünnet ve adet onların husûlü için sebepleri vesile kılmıştır. Bu yüzden tâlim peygamberlerin en büyük vazifelerinden biri kabul edilir.⁹⁴⁶

Tefkîk Ekolü'nün bir diğer temsilcisi Miyâncî de diğer temsilciler gibi insanın zatından ayrı bağımsız ışık görüşünü temellendirmeye çalışır ve sûretlerin bilginin hakikatiyle ilgisi olmadığını savunur. Ona göre filozofların kabul ettiği zihinsel bir sûret olan ıstılahî bilgi, nefse kaimdir ve onsuz tahakkuk edemez. Oysaki hem nefste hasıl olan sûretlerin kendisi hem de nefis ve sûretin sahibi bilgi ışığıyla bilinir. Fakat bilginin kendisi böyle değildir. Çünkü o, zatıyla bir nurdur ve onun vasıtasıyla bilinen malumlar onu idrak edemez. Hakikî bilgi “haricî bir emir” ve “cevheri bir ışık”tır. O zâhirdir ve başka şeyleri zâhir kılar. Dolayısıyla o, arızî, başkasıyla kaim ve soyut zihinsel bir sûret değildir. O başkasına hulul etmez. Hakikî bilgi tahakkukunda, varlığında ve bekasında yalnızca Allah'a dayanır.⁹⁴⁷

Ona göre ıstılahî bilgi eşyanın sûretinin zihinde belirmesi anlamında bir soyutlamadır. Bu durumda haricî eşyanın değişmesi bilginin de değişmesini gerektirir. Gerçekte ise haricî şeylerin değişmesi bilginin zatında bir değişime sebep olmaz. Hakikî bilgi soyut bir ışık olduğundan haricî şeyleri tek bir anda ve eşit bir şekilde gösterir. Ayrıca ıstılahî bilgide sûretin zihinde canlanmasına bilgi dendiğinden, böyle bir bilginin “yokluğa” dair bilgisinin olması imkânsızdır. Çünkü yokluk herhangi bir sûrete sahip değildir. Oysaki bilgi ışık ve haricî bir şey olarak kabul edildiğinde, bir şeyin varlığı ya da yokluğunun bilinmesi sûrete bağlı olmadığından varlığın iki hali de bilinir olur. Dolayısıyla insan onunla hem varlığı hem de yokluğu idrak imkânını elde eder.⁹⁴⁸

Miyâncî kitap ve sünnette öğrenilmesi vacip olarak bahsedilen bilginin hakikî bilgi olduğunu ifade eder. Ona göre hakikî bilgiyi öğrenmeye yönelik deliller hem mantıkî kıyaslarla elde edilen ıstılahî bilgi için hem de tasavvufun keşflerle elde ettiği bilgi için geçerli değildir. Bir başka deyişle Kitap ve sünnette geçen akıl ve bilginin “ıstılahî bilgiyle” bir ilgisi yoktur. Bunların bilgi olarak adlandırılması lafzî, ıstılahî ya da arızî anlamdadır. Bunun yanında yine de o, insanların hayatını düzenleyen ya da fayda veren beşerî bilgileri de bütünüyle görmezden gelmediğini belirtir. Ancak buna rağmen Kur'ân ve sünnetin kendisinden bahsettiği bilgi ona göre ilahî bilgidir.⁹⁴⁹

⁹⁴⁶ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 53.

⁹⁴⁷ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 24-27.

⁹⁴⁸ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 27.

⁹⁴⁹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 64.

Miyâncî diğerk Tefkîk müntesiplerinden farklı olarak bilgi ışığı ile Kutsal Ruh arasında bir ilişki kurar ve Allah'ın seçkin kullarına açık deliller verdiğini, onları Kutsî Ruh ile desteklediğini söyler. Ona göre Kur'ân ve sünnette bahsedilen Kutsî Ruh, zatî olarak korunmuş ve her türlü hata, unutkanlık, sapkınlık ve şeytani tesirlerden korunmuş bir ışıktır.⁹⁵⁰

Miyâncî mantikî burhan ile Kutsî Ruh'u kıyaslar. Ona göre mantikî burhan malumatları zâhir kılması bir yana kendisini bile keşfedemeyen bir şey iken, Kutsî Ruh zatını keşfedici ve şuhûd olan bir ışıktır. Mantık yöntemi takipçilerinin aynı mesele hakkında farklı görüşlere ulaşmaları, bu yöntemin hakikate ulaştırma noktasında hem zayıf hem de problemli olduğunun kanıtıdır. Çünkü bazen hakikat mantıkçıların ortaya koyduğu bütün görüşlerin tersi yönündedir. Ayrıca mantık hüccetiyle ortaya konulan bir görüşün hakikate uyup uymaması önemli olmaksızın o görüşe göre amel edilmesi söylenir. Oysaki mantikî kesinlik hakikati keşfedemez.⁹⁵¹

Miyâncî'nin mantıkta ortaya konulan her görüşe göre amel edildiği iddiası bize göre gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bir görüşün doğru kabul edilmesi için hem formel (içeriksel/maddî) hem de dışsal tutarlılığa sahip olması beklenir. Oysaki Miyâncî'nin bu iddiasına göre dışsal tutarlılık gözlenmeksizin içsel tutarlılığa sahip pek çok garip çıkarıma göre amel edilmesi lazımdır. Bu ise gerçekliği olmayan bir şeydir.

Tefkîk Ekolü'nün öne çıkan temsilcilerinden olan Hakîmî ise diğerk müntesiplerin aksine insanın zatından ayrı bir ışıktan bahsetmez. Fakat o da beşerî bilgileri, bilgi olarak kabul etmez ve konuyu vahye ve "masumlar"a getirir. Ona göre bilgiden maksat "sahih" bilgidir. Bu sahii bilgide yalnızca Kur'ân ve "masumlar"dan alınan bilgi ile elde edilebilir. Peki sahii bilgiden kasıt nedir?

Hakîmî'ye göre sahii bilgiler tevhid, marifet, mebde' ve meâda bağlı bilgiler, eşyanın zatı ve hakikati, varlık ve varlığın bânını gibi bilgilerdir. Yoksa beşerî fen, sanat ve tecrübeye dayalı bilgiler bilgi olarak adlandırılmaz. Ancak eğer Kur'ân ya da "masumlar" bu konularda bir düşünce ortaya koymuşlarsa bu bilgilerin doğruluk derecesi diğerklerinin önündedir.⁹⁵²

Hakîmî nazarında hakikatler hakkında düşünmek talep edilen bir şey değil bilakis zararlı bir şeydir. Böyle bir şey "ince ve hassas" bir yolu rehberler olmadan geçmeye çalışmanın durumu gibidir. Oysaki aklın kendisi böyle bir şeyin zararlı olduğunu bilir. Çünkü Kur'ân, insanın bilgisini hakikatlere nazaran "çok az" olarak nitelendirmektedir. Bu yüzden insan "çok olan"

⁹⁵⁰ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 64.

⁹⁵¹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 68.

⁹⁵² Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 188.

vahyin yolunu tutmalıdır. Çünkü insan “karanlık bir denizde boğulan” bir varlıktır ve onu kurtaracak olan “ışık”tır. Işığın kelâmı ise Kur’ân ve “masumlar”ın sözleridir.⁹⁵³

Hakîmî’nin yaptığı bu tasnife katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü sahih bilginin kaynağı olarak yalnızca vahyi ve “masumlar”ı göstermek beşerî bütün çabaları değersiz kılmaktadır. Gerçekte insan aklının bir sınırı olsa da varlığı ve eşyanın hakikatini anlama noktasında ortaya koyduğu bilgilerin ilmî bir değeri vardır. Bize göre eğer bunlar doğruya tekabül ediyor ve bir fayda içeriyorsa bunlar bilgi olarak adlandırılabilir.

3.3. Tefkîk Ekolü’ne Yapılan İtirazlar

Tefkîk Ekolü’nün bilgi anlayışına yapılan itirazlardan biri Dînânî’ye aittir. Fakat Dînânî bu ekolün bilgi anlayışı ile huzûrî bilgi anlayışı arasında bazı benzerlikler olduğunu da söyler. Ona göre her iki bilgi anlayışında da bilgi kendisi dışındaki bir araçla bilinemez. Tefkîk’e göre önceden bir hakikat olan bilgi, tasavvur ve tasdikle bilinemez. Aynı şekilde huzûrî bilgi de husûlî bilgi yoluyla bilinemez ve keşf olunamaz. Diğer benzerlik yönü bu iki bilgi türünde hata ve yanlışın meydana gelmemesidir. Bir başka deyişle huzûrî bilgide, zihin ile somut obje arasında örtüşme iddia edilemez. Bu yüzden hata ve yanlış yoktur. Tefkîk’te de bilgi zatıyla apaçıktır ve onda hata yoktur. Fakat bazı farklılıklar da vardır. Örneğin Tefkîk’te bilgi, bilinen var olmaksızın önceden varsayılmış ve daha sonra onun hakkında araştırma yapılmıştır. Bu ise filozoflar arasında problemlili varsayılmıştır. Filozoflar nazarında bilgi bağıntılı bir hakikattir. Bilginin zatî yönü bilinir kıldığı şeyi göstermektedir. Örneğin çocuk olmadan babadan bahsedilemez. Dînânî’ye göre Tefkîk’in iddiasındaki bilinen olmadan bilgiden bahsetmek ise problemlidir. Fakat aynı problem huzûrî bilgi için geçerli değildir. Çünkü huzûrî bilgide, bilgi bilinen ile beraberdir. Yani bilgi, bilen ve bilinen arasında ayrılık yoktur.⁹⁵⁴

Dînânî ayrıca akıl ve bilgiyi insan nefsinin dışında zatıyla bir ışık olarak tasavvur etmenin “merdûd” ve “mantıksal açıdan çelişkili” olduğunu aktarır. Çünkü ışık ve karanlık zıt şeylerdir. Zatıyla karanlık olan şey asla aydınlık olamaz. Bir başka deyişle zatta ve zatî olan özelliklerde değişim ve dönüşüm imkânsızdır. Tefkîk’in “lamba/çıra” örneği de problemi çözmez. Karanlığın ışıkla yok olması, karanlığın arazla olduğu ve tabiat olarak ışığın ortaya çıkmasıyla karanlığın yok olduğu bağlamlarda gerçekleşir. Fakat zatıyla karanlık olan aydınlanamaz. Hüviyetsiz olan şey her türlü bilinç, akıl, anlayış ve iradeden yoksundur.⁹⁵⁵

Hâşimî de bu ekolün bilgi anlayışını eleştirir. Hâşimî’ye göre Tefkîk’in bilgiyi bir ışık olarak kabul eden anlayışı gerçekte felsefenin anlayışıyla birdir. Filozoflar küllî bilgilerin

⁹⁵³ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkîk*, 1383, 391-393.

⁹⁵⁴ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/317-318.

⁹⁵⁵ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*, 3/319-320.

kaynağı olarak faal akla işaret ederken bu ekol de bilgilerin kaynağı olarak bilgi ışığını ortaya atmaktadır. Ayrıca nefsin maddî olması bu ışıktan bilgiyi almasına tamamen engeldir. Ekolün odanın içindeki “lamba” örneği bu problemi çözmez. Çünkü her ne kadar bilgi ışığı insana dâhil olsa da insanın bu yönde bir istidada sahip olması gereklidir. İnsanı tamamen pasifleştiren bu anlayış ona göre Eş’arî kelamını akla getirmektedir.⁹⁵⁶

Bir eleştiri de Müsevî’den gelir. Ona göre eğer hakikî bilginin bilinmesi imkânsız ise o hâlde o bilgi mutlak olarak meçhuldür. Dolayısıyla “Mutlak meçhul olan bir şey nasıl ışık olarak tanımlanmakta ve zatî olarak soyut olmaktadır? Bu ışığın farklılıkları nasıl ıstılahî ilimle beyan edilmektedir?” Müsevî, bilgi ışığını kabul ettiğimizde idraklerde, müdrîklik ve hâkimiyetin nefse ait olmaması durumunda, hiç kimsenin hiçbir şey hakkında bir hüküm veremeyeceğini belirtir. Bu durumda kendi iddialarını ispatlamaya çalışan Tefkîkçiler de gerçekte bir şeyi iddia etmemekteler. İddia sahibi olan bilgi ışığı olmakta ve bunun da Tefkîkçilerle bir ilgisi olmaması gerekmektedir.⁹⁵⁷

Ekolün bilgi anlayışına yönelik bir eleştirinin sahibi de Neyâ’dır. Ona göre ilimleri beşerî ve ilahî olarak ikiye ayırmak ve böylece beşerî bilgiyi değersiz görmek, ilahî bilgiyi yüceltmekten ziyade değersizleştirmeye sebep olur. Çünkü eğer insanın ilmî bütün çabası “boş” ise bu imkânların insanda var olması Yaratıcı açısından abes bir durum ortaya çıkarır. Ayrıca bilgide şüphenin ortaya çıkması ilahî bilginin “rütbe”sinin düşmesine sebep olur. Çünkü insan ilahî bilgiyi bu beşerî fehîmle anlamakta ve bu beşerî anlama yeteneğiyle ilahî mesajın muhatabı olmaktadır.⁹⁵⁸

Neyâ’nın bir diğer eleştirisi bu mektebin sebepler anlayışına yönelik bütün bilgiyi yok sayıp değersiz görmesi ve Gazâlî özelinden Eş’arî’lerin filozoflara getirdiği eleştirilere sığınmaları anlayışına yöneliktir.⁹⁵⁹

Son olarak Şâkirîn ise Tefkîk Ekolü’nün bilgi anlayışını maddeler hâlinde eleştirir. Onun yaptığı eleştiriler ise şöyledir:

1- Nefs latif bir cisim kabul edildiğinde bir şeyin nefsin huzurunda olması, maddî bir şeyin başka maddî bir şeyin huzurunda olmasına benzer. Bunların ikisinin birbirinden haberi olmaz. Bu anlayışa göre zatıyla soyut bir ışık olan bilgi nefsten haberdar iken bilinçsiz ve latif bir cisim olan nefis ise olup bitenden habersiz olacaktır.

⁹⁵⁶ Muhammed İsmail Hâşimî, “Nakd ve Berresî ‘Nazariye-i Marifet’ der Mekteb-i Tefkîk”, *Kubusât* 28 (1382), 76-77.

⁹⁵⁷ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 149, 241.

⁹⁵⁸ Neyâ, “Mebânîyi Fehm-i Dînî ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 254-255.

⁹⁵⁹ Neyâ, “Mebânîyi Fehm-i Dînî ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk”, 255.

2- Eğer bilgi tamamen tasavvur ve tasdiklerin dışında bir şey ise bu ışığın varlık bilimi bakımından hakikati nedir? Bunların bilgi değeri nasıl belli olacaktır? Bizim bütün husûlî ilimlerde kendisiyle irtibatta bulunduğumuz şey tasavvur ve tasdiklerden ibarettir. Tefkîkçiler de eleştirmelerine rağmen bilgi bahsinde tasavvur ve tasdiklerden yararlanırlar. Eğer tasavvur ve tasdikleri bilginin dışına çıkarırsak marifetin başkalarına nakledilmesi imkânsız olur. Çünkü bu ekole göre ne zihinde var olan sûret marifettir ne de onu intikal eden araç marifettir. Yani ne dil ne de tasavvur ve tasdikler bilgi değildir ve dolayısıyla bilginin intikali imkânsızdır.

3- İlim, âlim ile mâlûm olmadan anlamsızdır. İlim, âlim ile mâlûmun ittihâdi olmadan kendi başına var olabilecek bir şey değildir. Mâlûmu olmayan bir ilmin yokluğu ile varlığı arasında bir fark yoktur. Bir şeye delalet etmeyen bilgi hakikatte bilgi değildir.

4- Eğer bilgi nefsten hariç bir ışık ise bu ışığın geçici bir süre nefsi aydınlatması nefse ne fayda verecektir? Bu durum âlim bir kimsenin bir cahilin evine gitmesine benzer. Âlimin orda bir süre kalması cahile ilmi bir fayda vermeyecektir. Eğer bilginin nefse bir faydası varsa nefis bununla kemâl bulmalıdır. Bu durumda nefis kaçınılmaz olarak ya soyut olmalı ya da bir soyutluk mertebesine ulaşmalıdır. Çünkü Tefkîk'e göre bilgi soyut bir nurdur. Nefs de bu bilgiden bir fayda elde edecekse soyut olması gerekir.

5- Eğer bilgi nefsten ayrı ise nefste iki türlü bilgi ortaya çıkacaktır. Birincisi zatıyla bir ışık olup nefse gelen bilgi, diğeri ise nefsin öğrendiği ve telakki ettiği bilgi. Fakat ışık olan bilgi nefsi terk ettiğinde nefsin diğer bilgisi bâki kalacak ve devam edecektir. Bu ise Tefkîk'in iddiasının aksi bir durumdur.

6- Bizler Tefkîk'in iddiasının aksine hem bilgiye hem de bilgiye sahip olduğumuzun bilgisine sahibiz.

7- Eğer bilgi nefsten ayrı ise bizim için bir değeri yoktur ve ona yaslanamayız.

8- Bazen bilgili bazen bilgisiz olmak bilginin nefsten ayrı olduğuna delil olamaz. Çünkü bizler neşeli ya da kederli de oluruz ve bu durum neşe ve kederin nefsten ayrı bir ışık olmasını gerektirmez.

9- Eğer huzûrî ve husûlî bilgiler gerçekte bilgi değilse ve bilgi bunların dışında bir şey ise teselsül gerekir. Çünkü her bilgi için başka bir bilgiye ihtiyaç vardır.

10- Eğer bilgi haricî bir ışık ise nazarî akla tâbi olmayan bu bilginin hakikati hangi yöntemle test ediliyor? Eğer aynı konu hakkında zıt görüşlü iki kişi bilgilerinin ışıktan aldığını iddia ederlerse hangi ölçüyle doğruyu tespit edeceğiz?⁹⁶⁰

⁹⁶⁰ Şâkirîn, "Berresîyi İntikâdî Nigere-i İlmsînâhtîyi Tefkîkî", 12-20.

Tefkîk Ekolü'nün bilgi anlayışına getirilen eleştirilerin de gösterdiği gibi bu anlayışın pek çok problemi ihtiva ettiği açıktır. Örneğin akıl ve bilgi ışığının insana nispeti aynı anda mıdır? Yoksa önce akıl insana nispet ediyor ve bu akılla insan bilgiyi mi talep ediyor? Akıl nispet edilmeden yalnızca bilgiyle “akılsız olarak” insanın kavrama yeteneğini kazanması mümkün müdür? Bu ışıkların insana nispeti esnasında zatiyla karanlık olan insanın nasıl bir rolü vardır? Kabul edilmelidir ki Tefkîk Ekolü de iddiasıyla ihtilafları bitirememiş ve başka ihtilaflara sebep olmuştur. Eğer bu ekol ışık olan bilgiden bilgileri almış ise bu bilgilerin herkese apaçık olması ve ihtilafları bitirmesi gerekirdi. Aksi takdirde ışık olan bilginin kendisinde de diğer bilgiler gibi kesinlik olmayacaktır.

4. Varlık Eleştirisi

Tefkîk Ekolü İslam filozoflarının varlık anlayışlarının Allah ile insan arasında türsel benzerliğe sebep olacağını iddia eder ve filozofları bu bağlamda çeşitli açılardan eleştiriye tâbi tutar. Bu ekol filozoflara varlık-mahiyet anlayışı, asalet meselesi, iştirak meselesi, vahdet-i vücûd meselesi ve nedensellik meselesi gibi konularda itirazlarda bulunur.

4.1. İslâm Felsefesinde Varlık-Mahiyet Anlayışı

İslâm düşüncesinde varlık merkezli tartışmaların seyrini daha çok İslâm filozoflarının belirlediğini söylemek mümkündür. Özellikle İbn Sînâ bu anlamda öne çıkan isimlerden biridir. Varlığı en açık ve en kapsamlı kavram olarak kabul eden İbn Sînâ, Tanrı dâhil olmak üzere bütün var olanlar için varlığın bir yüklem olduğunu düşünür. Bu anlayışa bağlı olarak onun ontolojisinde zorunlu, mümkün ve mümtenî olmak üzere üç varlık kategorisi ortaya çıkar. Bu kategorilerden mümtenî varlık, kavram ve zihne gelen şeyin dış dünyada var olmasının imkânsız olduğu hali ifade eder. Buna karşın var olanlar var olmaları bakımından imkânsız değildirler. Bu bakımdan diğer iki kategoriden ilki Zorunlu Varlık kategorisidir. Zatiyla kaim olan bu varlığın illeti olmadığı hâlde O, diğer varlıkların illetidir. Bu varlık bileşik olmadığı gibi kemâlleri için bir mahiyet ve tanım da yoktur. Bu varlık, diğer varlıkların illeti olduğundan onların var olması için zorunludur.⁹⁶¹

İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın zorunluluk belirlenimi bir başkasının mahiyeti yahut sıfatının lâzımı ya da ârızı olmasından dolayı gerçekleşemez. Çünkü mahiyet varlığın illeti olamaz. Ayrıca Zorunlu Varlık başkasının malûlü de değildir. Zorunlu Varlık'ın kendisinin bir lâzımı ya da ârızı sebebiyle zorunlu olması da imkânsızdır. Çünkü bu durumda zatından başka

⁹⁶¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/297-303.

bir şeyden dolayı zorunlu olacaktır. Bu bakımdan Zorunlu Varlık için varlık-mahiyet ayrımı yoktur. Onun zorunluluğu zatından dolayıdır.⁹⁶²

Bir diğer varlık kategorisi ise mümkün varlıktır. Bu varlık türü Zorunlu Varlık'ın malûlü olup ona bağlıdır. Bu varlığın kemâlleri ve fiili olmasının bir sınırı vardır.⁹⁶³ Mümkün varlık zatiyle zorunlu değildir fakat mümteni de değildir. Onun varlığının yokluğuna tercih edilmesi bir nedenden dolayıdır. Bir neden söz konusu olmadığında o, varlık ile yokluk haddine eşit olduğundan onun varlık sebebi açıklanamazdı.⁹⁶⁴

Dolayısıyla İbn Sînâ ontolojisinde mümkün varlık, hariçte varlık ve mahiyetten oluştuğundan mutlak anlamda hakikati ifade etmez. Ayrıca bu yönüyle Zorunlu Varlık'tan ayrılır. Fakat buna karşın “esas” ve “zorunlu” olan varlık Tanrı'dır. Tanrı mümkün varlıklar gibi varlık ve mahiyetten oluşmuş değildir. O'nda varlık ve mahiyetin özdeşliği söz konusudur. Bu bakımdan O, varlık olarak basit ve mutlakdır.

Sühreverdî, İbn Sînâ'nın varlığı bu şekilde kategorilere ayırmasını eleştirir ve bunun hariçte bir gerçekliği olmadığını ifade eder. Ona göre varlık, mahiyet, şeylik, hakikat, zat ve benzer olan her şey yalnızca aklî yüklemelerden ibarettir. Bunların somut gerçeklikte bir karşılıkları bulunmamaktadır. Dolayısıyla bunlar zihinsel varlıklardır. Çünkü bu yüklemelerin hepsi maviliğe, beyazlığa, tada, cevhere, insana ve diğer şeylere tek bir anlam ve tek bir aklî kavram olarak yüklenir. Örneğin varlık yalnızca mavilikten ibaret olsaydı, diğer şeyler hakkında tek bir anlamda kullanılmazdı. Bu bakımdan varlık bütün bunlardan daha genel bir anlama delalet eder.⁹⁶⁵

Sühreverdî varlık ile mahiyete dair temelde üç yaklaşımı ele alır. Birincisi varlığın hem zihinde hem de dış gerçeklikte mahiyetle aynı olduğunu savunan görüştür. O, bu görüşe karşı çıkar ve örneğin varlığın beyazlıkla aynı anlamda kullanılması durumunda, varlığın başka bir şey için kullanılmasının mümkün olmayacağını belirtir. Yahut varlığın, diğer şeylerde farklı bir anlama dalalet etmesi gerekir. Aksi takdirde “mavilik vardır” demek “mavilik beyazlıktır” anlamına gelecektir. Fakat gerçek böyle değildir. Çünkü bizler varlığı bütün şeyler için aynı anlamda kullanmaktayız. Dolayısıyla bu iddia geçerli değildir.⁹⁶⁶

İkinci yaklaşım ise İbn Sînâ'nın başlıca temsilcisi olduğu varlık-mahiyet ayrımını somut gerçeklikte kabul eden anlayıştır. Sühreverdî kıyas-ı hulf ile bu anlayışı yanlışlama yoluna

⁹⁶² Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 184.

⁹⁶³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât; Tercüme ve Şerh*, 1/297-303.

⁹⁶⁴ Mahmut Sami Özdil - Ahmet Nusret Özdil, “İbn Sînâ'nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik”, *Bilimname* 48 (2022), 439.

⁹⁶⁵ Şihâbüddin es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 161.

⁹⁶⁶ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 173-174.

gider. Ona göre varlığın hariçte, mahiyetten başka ve mahiyete bir eklenti şeklinde olması olanaksızdır. Çünkü hariçteki varlıklar ya cevher ya da arazdırlar. Bu durumda varlığın da bu ikisinden biri olması lazımdır. Fakat varlık cevher ve arazdan daha genel bir kategoriye temsil ettiğinden, varlığın bu ikisinden biri olması mümkün değildir. Dolayısıyla varlığın hariçte mahiyetten ayrı olması düşünülemez. Sühreverdî bu düşüncesini desteklemek için çeşitli istidlâller sunar.⁹⁶⁷

Sühreverdî, İbn Sînâ'nın mahiyeti varlığı ile özdeş kabul eden Zorunlu Varlık fikrini varlık-var olan teselsülüne sebep olacağından reddeder. Çünkü Zorunlu Varlık da bir var olan olmasından dolayı bir varlıkla var olacaktır. Fakat o varlık da bir var olan olmasından dolayı bir başka varlıkla var olması gerekir. Bu ise teselsülü gerektirir. Ayrıca ona göre "zorunluluk" varlıkla özdeş değil, varlığın bir sıfatı niteliğindedir. Eğer öyle olmazsa Zorunlu Varlık'ın sırf var olması bakımından zorunlu olacağını, bu durumda ya yalnızca Zorunlu Varlık'ın var olacağını ya da diğer varlıkların da var olmaları bakımından zorunlu olacaklarını belirtir.⁹⁶⁸

Sühreverdî için zorunluluğun somut mahiyetlere eklenti olmaması gibi mümkünlük de somut mahiyetlere eklenti olamaz. Ona göre mümkünlük mahiyete ilişkin bir araz olmasından dolayı zatıyla kaim bir şey değildir. Dolayısıyla mümkünlük de bir mümkün olur ve onun mümkünlüğü varlığından önce akledilir. Bu bakımdan mümkünün mümkünlüğü, mümkünlüğün kendisi değildir. Aynı şey mümkünlüğün mümkün olması yönüyle de geçerlidir ve sonuç teselsüle varmaktadır. Mümkünlüğün itibarî olması durumunda Zorunlu Varlık'ta ilk sudûr gerçekleştiğinde, bu ilk sudûr eden varlığın "kendisi" ve "mümkünlüğü" olmak üzere iki şey gerçekleşecektir. Fakat bu iki yönden imkânsızdır. İlki bütün yönleriyle "bir" olan Zorunlu Varlık'tan iki şeyin sudûrunu gerektirir. İkincisi ise ilk malûlün mümkünlüğü, kendisinin dışındaki bir fâilden dolayı ise kendi zatı itibarıyla mümkün olmaması gerekir. Bu yüzden ilk malûl zatında ya zorunlu ya da imkânsız olacaktır. Fakat bu özelliği haiz olacak bir varlığın başkası sebebiyle var olması imkânsızdır.⁹⁶⁹

Dolayısıyla İbn Sînâ'nın ontolojisini reddeden Sühreverdî, varlık ile mahiyeti hariçte birbirinden ayrı kabul etmediği gibi bu yolla Tanrı'nın varlığının da kanıtlanamayacağını düşünür. Ona göre bu yalnızca zihinsel bir ayrımdır. O, buna bağlı olarak varlık kategorilerinin de yalnızca aklî olduğunu, eğer gerçek olarak alınırsa teselsül gibi çeşitli sorunlara yol açacağını ifade eder.

⁹⁶⁷ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 174-180.

⁹⁶⁸ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 184-185; Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 83-88.

⁹⁶⁹ Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 185-187; Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 83-88.

Varlık-mahiyet düşüncesine farklı bir yaklaşım getiren filozoflardan biri de Molla Sadrâ'dır. Önceleri Sühreverdi'nin sadık bir takipçisi ve mahiyetin asaletinin savunucusu olan Molla Sadrâ daha sonra bu düşünceden uzaklaşmış ve varlığın asaleti düşüncesine meyletmiştir. Düşüncesindeki bu değişime paralel olarak İbn Sînâ ontolojisine olan ilgisi artmış, daha sonra ise İbn Arabî'nin "vahdet-i vücûd" felsefesi ile yakından ilgilenmiştir.⁹⁷⁰

Mahiyet felsefesinden varlık felsefesine yönelen Molla Sadrâ için mahiyet, "o nedir?" sorusuna ve kemiyeti gösteren "o ne kadardır?" sorusuna verilen cevaptır. Mahiyet küllî bir mefhumdur ve yalnızca müşahede ile onun varlığı doğrulanabilir. Bu bakımdan mahiyet, görmeden bilinmesi imkân dahilinde olmayan varlıklar üzerine söylenemez. Herhangi bir şeyin şeyliği mahiyet iledir.⁹⁷¹

Molla Sadrâ için mahiyet ile varlık arasında ters orantı vardır. Bir başka deyişle varlık ne kadar eksiksiz olursa mahiyetler o kadar az olur. Bu bakımdan Tanrı'da mahiyet yoktur. O mutlak varlıktır. Mahiyet varlığın olumsuzlanması ve işlevsizliğidir. Varlık olumlu, kesin, belirlenmiş ve gerçek iken; mahiyet ise olumsuz, belirsiz, karanlık ve gerçek dışılığı ifade eder. Bu yüzden "insan vardır" demek yerine "bu insandır" demek ona göre daha uygundur. Mahiyetler kendi zatlarında hiçbir şey değildirler. Mahiyetlerin sahip olduğu şeyler varlıkla olan ilişkilerine bağlıdır. Mahiyetler "varlık nuru"yla aydınlanmadıkları sürece zihin onların var olup olmadıklarına dair bir hükümde bulunamaz. Aynı şekilde mahiyetler için var ya da yok hükmü verilemez. Mahiyetler yaratamadıkları gibi yaratılışın nesnesi de değildirler.⁹⁷²

Molla Sadrâ nazarında Tanrı mutlak varlık iken, filozofların ayırık akıllar olarak adlandırdıkları şeyler Allah'ın sıfatları olarak kabul edilir. O, bunları tanımlamak için Platon'un "idea"larını ve İbn Arabî'nin "a'yân-ı sâbite"lerini⁹⁷³ kullanır. Bunlar Sadrâ'ya göre haricî varlıklar değil, idealar olarak Tanrı'nın bilgisindeki sûretlerdir. Haricî olarak Tanrı düzeyinde "saf varlık"tan başka bir şey yoktur. Mutlak olan saf varlık, bir kendini açma süreciyle farklı biçimlerde tezahür eder. Sonuç olarak mevcudat, mutlak varlığın çeşitli düzeylerdeki katmanları olarak ortaya çıkar. Bu varlık katmanları temel doğaları itibariyle varlıktan başka bir şey olmamalarına rağmen, mutlak varlıktan çeşitli dereceler bakımından ayrılırlar. Buna

⁹⁷⁰ Muhammad Kamal, *Mulla Sadra's Transcendent Philosophy* (England: Ashgate Publishing Company, 2006), 31.

⁹⁷¹ Sadreddin Şîrâzî, *El-Esfarü'l-Erbaa*, Fars. çev. Muhammed Hâcevî (Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1384), 2/51-52.

⁹⁷² Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)* (Albany: State University of New York Press, 1975), 30-31.

⁹⁷³ A'yân-ı sâbite; Allah zatını, isimlerini ve sıfatlarını zatıyla bildiğinden, İlahî isimler Allah'ın bilgisinde akli sûretlere sahiptir. Bu bilgi sûretleri, tümel veya tikel olmaları fark etmeksizin özel bir belirlenim ve belirli bir ilişkiyle tecelli eden Allah'ın zatı ile özdeş olarak kabul edilirler. Bunlar "a'yân-ı sâbite/değişmez özler" olarak adlandırılırlar. Filozoflar bunların tümel olanlarına "mahiyetler" ve "hakikatler", tikel olanlarına "hüviyetler" adını koyar. Dâvûd Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023), 51.

örnek olarak güneşin durumu verilebilir. Işığın kaynağı olan güneş, yaydığı ışınlarla özdeş gibidir. Fakat ışınlar prizmada olduğu gibi farklı karakterler sergileyebilirler.⁹⁷⁴

Sühreverdî ve Molla Sadrâ örneğinde görüldüğü üzere özellikle İran dünyasında tarihi seyirinden çok fazla bir kopuş yaşamayan varlık-mahiyet tartışmalarını -her ne kadar Tefkîk Ekolü felsefe ve filozofları eleştirip reddetse de- boş geçememiş, onlar da bu tartışmalara dâhil olmuşlardır. Fakat ifade etmek gerekir ki Tefkîk Ekolü'nün bundaki temel amacı tevhid anlayışına bağlı olarak Hâlık ile mahluk arasında tasavvur edilen "türsel benzerlik" (senhiyyet) düşüncesini reddetmektir. Tefkîk Ekolü'nün varlığa dair bütün eleştirilerinin temelinde bu düşüncenin yattığını söylemek mümkündür. Bu yüzden ekolün varlıkla ilgili görüşlerine geçmeden önce onların Allah ile mahlukat arasında tasavvur edilen türsel benzerliğe yönelik eleştirilerine değinmekte fayda vardır.

4.2. Türsel Benzerlik Eleştirisi

Tefkîk Ekolü, Kur'ân ve hadisin tevhid anlayışının Hâlık ile mahlûkun ayrılığı esasına dayandığını ve bunlar arasında zorunlu olan bir türsel benzerliğin nefyedildiğini belirtir. "Kur'ân ve Hadis Mektebi"nin tevhidinde hulûl, birleşme ve uzlete yer olmadığı gibi türsel benzerlik ve özdeşlik de olumsuzlanmıştır. Bu ekole göre sûfiler tevhid anlayışında ele aldıkları birkaç ayet ve hadisi tevil yoluyla kendi görüşlerine uydurmuşlardır.⁹⁷⁵

Ekolün önemli temsilcilerinden olan Tehrânî türsel benzerliğin dayandığı çeşitli delilleri ele alıp eleştirir.

1- "Peygamberlerin şerefli nefsleri hayır ve bereketin kaynağı iken kötü nefsler fesadın kaynağıdır. O hâlde Yaratıcı ile yaratılan arasında da türsel benzerlik varsayılabilir" Ona göre bu itiraz bir delil olamaz. Çünkü bu burhanî değil, yalnızca Allah'ı yaratılana benzetmek ve kıyas etmekten ibarettir.⁹⁷⁶

2- "Allah her şeyi kendi varlığının ayetleri olarak buyurmuştur. Eğer türsel benzerlik yoksa şeyler nasıl onun ayetleri oluyorlar?" Tehrânî bu ayetleri Allah'ın hiçbir şekilde mahlukatla türsel benzerliği olmadığına bir delil olarak kabul etmemiz gerektiğini söyler. Çünkü bunun aksi durumunda O'nun da diğer mahlûklar gibi yaratılmış ve başka bir yaratıcıya ihtiyaç duyması gerektiği sonucu çıkar.⁹⁷⁷

3- "Allah buyuruyor: *"Hiçbir şey yoktur ki hazineleri yanımızda olmasın."* (Hicr, 15:21). Bu ayette açıklanmıştır ki her ne varsa, Yaratıcı'nın zatındadır ve O'nun zatından diğerlerine

⁹⁷⁴ Fazlurrahman, *The Philosophy of Mulla Sadra*, 30.

⁹⁷⁵ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 299.

⁹⁷⁶ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 291.

⁹⁷⁷ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 291-292.

bağışlanır. O hâlde nasıl oluyor da Yaratıcı'nın varlığı ile yaratılanların gerçekliği arasında türsel benzerlik bulunmuyor?"⁹⁷⁸

Tehrânî'ye göre eğer Allah "katımızda" (عندنا) yerine "bizde" (فينا) buyursaydı bu durumda her şeyin O'nun zatında icmal ve vahdet yoluyla mevcut olduğunu söyleme imkânımız olurdu. Böylece mevcudat basit varlıktan icâd olurdu ve fiil makamında da çokluk sûretiyle tecelli ederdi. Bizler de bu nedenle türsel benzerliğin kesinliğini kabul edebilirdik. Fakat ona göre tam tersine ayette "bizde" değil "katımızda" ifadesi geçmektedir. Ayette bütün mevcudatın Allah'ın zatından değil katından olduğuna bir vurgu vardır, bu da türsel benzerliğe bir delil değildir.⁹⁷⁹

Tehrânî gibi bir diğer Tefkîk müntesibi olan Seydân da türsel benzerlik konusuna özel bir önem verir ve bu iddiayı savunanları eleştirir. Seydân vahiy ve ilahî ilimler bakımından "ayniyyet" ve "türsel benzerlik" düşüncesinin bâtil olduğunu belirtir. Ona göre İbn Arabî'nin birlik düşüncesine göre Allah mevcudatla özdeş ve varlıklar da Allah ile özdeş kabul edilir. Dolayısıyla gerçekte tek bir hakikatten başka bir şey yoktur. Felsefî nedensellik anlayışında ise Allah ile kâinat arasında türsel bir benzerlik tasavvur edilir. Bu anlayışta malûl, illetten nazil olan varlıktır. Fakat ona göre bu iki anlayış da vahye muhaliftir. Tevhid düşüncesindeki Allah'ın bir olmasının manası, O'nun anlamda bile olsa bölünme kabul etmemesidir. Bir başka deyişle Allah haricî varlıkta, akılda ve vehimde bölünmeyi kabul etmeyen bir ilahdır. Dolayısıyla Allah ile mahlukat arasında varlığın hakikati bakımından hiçbir ortaklık ya da benzerlik düşünülemez. O'nun kâinata nispeti özdeşlik ya da türsel benzerlik değil, tam ve mutlak bir zıtlık iledir.⁹⁸⁰

Seydân'ın İbn Arabî'ye yönelik mevcudatın Allah ile özdeş kılınması şeklindeki ifadelerine katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Zat ile O'nun gölgesi mesabesindeki varlıklar özdeş kabul edilemez. Yalnızca O'ndan biz iz olarak görülebilirler.

Seydân türsel benzerlik konusundaki delilleri ele alıp eleştirir. Onun eleştirileri şöyledir:

1- "Bir şeyi veren verdiği şeyden kendisi mahrum olamaz" ilkesine göre Allah kâinatın illeti olduğundan, kâinata varlık O'nun tarafından verilir. Dolayısıyla O, kâinatın varlığının hakikati olur ve bu, Allah'ın kâinatla varlık hakikatinde türsel olarak benzer olduğuna delalet eder." Seydân'a göre bu iddia yalnızca malûl olan varlığın inmesi, taşması ya da dönüşmesi durumunda geçerli olur. Fakat burada verme kelimesinin gerçek anlamı mülk sahibinin mülkünden bağışlamasıdır. Dolayısıyla Allah irade ile fiilde bulunan olduğundan ve kâinatı

⁹⁷⁸ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 297.

⁹⁷⁹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 297.

⁹⁸⁰ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 91-92, 108.

yoktan yarattığından bu ilke “Bir şeyi veren onun mâliki ve kâdiri olmalıdır” şeklinde anlaşılmalıdır. Bu bakımdan “verme” anlamına “var etme” anlamı verildiğinde, var edenle var edilen arasındaki türsel benzerlik ihtimali ortadan kalkar. Bu durumda var eden mutlak zengin iken var edilen mutlak fakir olur.⁹⁸¹

2- “Eğer illet-malûl arasında bir ilişki olmazsa her şeyin herhangi bir şeyden çıkması gibi durumlar ortaya çıkar. Bunun bâtıl olduğu açık olduğundan, illet-malûl arasında türsel benzerlik olmalıdır. Dolayısıyla Allah kâinatın illeti, kâinat da Allah’ın malûlü olduğundan bu ikisi arasında türsel benzerlik vardır.” Seydân bu delile karşı illet ile malûl arasında türsel benzerliğin olmasının yalnızca fâilinin iradeye sahip olmayan tabiî illetlerde geçerli olacağını belirtir. Tabiî illetlerde malûl, illetin içinden gelir ve malûl illetin aşağı mertebesi olur. Örneğin sıcaklığın ateşten gelmesi böyledir. Ona göre bu tür illetlerin malûlle arasında türsel benzerlik vardır. Oysa ki iradeye sahip olanlarda böyle bir şey söz konusu değildir.⁹⁸²

3- “Ayette *“Hani Rabbin meleklere, "Ben kuru bir çamurdan, şekillendirilmiş balçıktan bir insan yaratacağım. Onu düzenleyip içine ruhumdan üflediğim zaman, onun için hemen saygı ile eğilin”* (Hicr, 15:29) demişti” buyurulmaktadır. Ayette geçen ruhun üflenmesi Allah ile insan arasındaki türsel benzerliğe delil kabul edilir.” Seydân bu ayetin müteşabih kabul edilmesi gerektiğini ve cevabının da Ehl-i beyt’in rivayetlerinde olduğunu ifade eder. Ona göre rivayetlere bakıldığında bu “Allah’ın evi” gibi teşrîfi bir izafedir.⁹⁸³

4- “Bu delil İsrâ Sûresi’nde geçen *“De ki: "Herkes kendi yapısına uygun işler görür”* (İsrâ, 17:84) ayetidir. Türsel benzerliğe inananlar için her amel kendi âmîlinin şekline benzer. Bir başka deyişle amel nefis ile benzerlik gösterir ve onun özündendir.” Seydân’a göre ayet kaynağı bakımından niyet ve amel arasındaki uygunluğa vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla ayette niyet ile amel arasında bir benzerlik olduğu sonucu çıkmaz. Bir başka deyişle ferdin ameli onun niyetine göre gerçekleşir. Fert iyi ise iyi amel, kötü ise kötü amel ondan sadır olur. Dolayısıyla benzerlik yoktur.⁹⁸⁴

5- Bu delil şöyledir: “Kâinat Allah’ın ayetidir. Allah’ın ayeti O’nun bir nişanıdır ve bir hakikatin nişanı o hakikatle uyumlu olmalıdır. Eğer Allah ile kâinat arasında mutlak bir zıtlık varsa Allah için bunun ayet olması anlamsızdır.” Seydân’a göre kâinatın Allah’ın ayeti olması onun Allah’tan çıktığı ya da indiği anlamına gelmez. Gülden kokunun çıkması gibi Allah’tan bir şey ayrılmamaktadır. Ayet Allah’ın zatından bir cüz ya da O’nun varlığından bir mertebe

⁹⁸¹ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur’ân-ı Kerîm*, 125.

⁹⁸² Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur’ân-ı Kerîm*, 122-125.

⁹⁸³ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur’ân-ı Kerîm*, 114-115.

⁹⁸⁴ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur’ân-ı Kerîm*, 116.

değildir. Ayet Allah ile herhangi bir benzerlik taşımayan, fakat O'nun ispatlayıcısı konumundadır. Örneğin mürekkep ve kâğıt ile yazar arasında hiçbir benzerlik olmamasına rağmen, bir yazarın kitabından yazara yönelik işaretler buluruz.⁹⁸⁵

Seydân bu delilleri eleştirdikten sonra Allah ile mahlukat arasında türsel benzerlik olmadığına delil olarak varlığı kategorilere ayıran felsefî düşüncüyü gösterir. Bir başka deyişle eğer varlıkta zorunlu, mümkün ve imkânsız gibi hâller varsa, bunlar arasında türsel benzerlik tasavvur edilmesi bir çelişki doğuracaktır. Onun bu konudaki ifadeleri şöyledir:

Eğer Allah zorunlu varlık ve diğerleri mümkün varlık ise, yani Allah'ın mukaddes zatı varlığın zorunluluğunu gerektiriyorsa ve O'nun zatından başkası, varlığın ve yokluğun zorunluluğuna sahip değilse; çünkü varlığın zorunluluğunu gerektirse zorunlu, yokluğun zorunluluğunu gerektirse imkânsız olacak, o hâlde Allah'tan başkasının zatı mümkündür ve varlığın zorunluluğuna sahip değildir. Açıktır ki varlığın zorunluluğu ile yokluğun zorunluluğu tenakuz içindedir ve iki imkânsızın türsel benzerliği anlamsızdır. Sonuçta bazıları bu problemten kaçmak için felsefî ve mantıkî görüşü eleştirmede mümkünlerin varlığını reddetmişlerdir.⁹⁸⁶

Sonuç olarak diyebiliriz ki gerek Tehrânî gerekse Seydân'ın ele aldığı türsel benzerlik meselesi, Tefkîk Ekolü için filozof ve sûfilerin metafizik anlayışlarının temeline yönelik bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Bir başka deyişle bu ekol filozof ve sûfilerin varlık anlayışlarını ele alırken temel vurgu, Tanrı ile mahlukat arasında tasavvur edilen türsel benzerliğin nefyedilmesine yöneliktir. Bu amaçla varlığın asaleti meselesine, iştirak meselesine, vahdet-i vücûd meselesine ve illet-malûl meselesine yönelik filozof ve sûfilerin düşünceleri türsel benzerlik gerekçesiyle onların nazarında kabul görmez.⁹⁸⁷ Bizler ekolün bu yöndeki düşüncelerine bu başlıklara uygun olarak değinmeye çalışacağız. Bu amaçla ilk olarak varlığın asaleti meselesine yönelik ekolün düşüncelerini ele alacağız.

4.3. Varlığın Asaletine Yönelik Eleştiri

İslâm felsefe geleneğinde varlık-mahiyet tartışmalarına bölüm başında işaret edilmişti. Orada aktarıldığı üzere bu konu filozoflar nazarında çeşitli biçimlerde ele alınmış, özellikle İran geleneğinde Sühreverdî'den sonra Molla Sadrâ düşüncesiyle farklı bir boyut kazanmıştır. Tefkîk Ekolü bu tartışmalardan uzak kalamamış ve felsefeyi dinî ilimlerden ayırma iddiasında olmasına rağmen, felsefî bir akıl yürütme yöntemiyle varlığın asaletine yönelik söylemi eleştirmiştir. Fakat ekolün bütün müntesipleri bu konuda ortak bir düşünce ortaya koymamışlardır. Bazıları bu konuyla ilgili olarak açıkça mahiyetin asaletini savunurken bazıları

⁹⁸⁵ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 128.

⁹⁸⁶ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 122.

⁹⁸⁷ Merziyye Sâdık, "Mekteb-i Tefkîk ve Asâlet-i Vücûd", *Ferheng-i Pejûheş* 1 (1387), 52.

ise iştirak, vahdet-i vücûd ve illet-malûl gibi meselelerin gerektirdiği türsel benzerlik konusunda düşüncelerini ortaya koymakla yetinmişlerdir.

Tefkîk müntesiplerinden Tehrânî bu konuyla ilgili olarak öncelikle asaletin hangisi üzerine olduğuna dair tartışmaları hatırlatır. Ona göre insan ve at gibi hariçteki mümkünler hakkında zihnimizde iki kavrama sahibiz. Bunlardan biri mahiyet olarak adlandırılan insan ve kedi gibi kavramlardır. Diğer kavrama varlık denir. Bu iki kavram hariçte birleşiktirler. Fakat zihnî bir tahlille iki ayrı kavram oldukları anlaşılır. Ancak bu iki kavramdan hangisinin hariçte aslî, diğerinin arızî olduğu tartışma konusudur. Örneğin, Sühreverdî mahiyetin asaletini kabul ederken, Molla Sadrâ için asıl olan varlıktır ve mahiyet itibarîdir. Tehrânî'ye göre yine bazıları her ikisinin asaletini kabul ederken, Şeyh Hâdî Tehrânî gibi kimseler her ikisinin ayrı kavramlar olduğunu reddedip bunların tek bir hakikat olduğunu söylemişlerdir.⁹⁸⁸

Burada ifade etmek gerekir ki Tehrânî varlığın asaletine karşı mahiyetin asaletini savunmaktadır. Fakat o, öncelikle varlığın asaletini savunanların delillerini ortaya koyar. Onun ele aldığı deliller şöyledir:

1- Varlık, her üstünlüğün ve iyiliğin kaynağıdır. Eğer varlık itibarî olursa onda üstünlük ve iyilik olmadığı anlaşılır.⁹⁸⁹

Tehrânî bu delile karşı çıkar ve sorar: “Hayır ve şeref öncelikle ve zat olarak varlık mıdır, yoksa mahiyet midir?” Ona göre burada yapılan şey, bir şeye kendisini delil göstermedir (müsâdere ale'l-matlûb). Çünkü varlığın asil olduğu ve mahlukatın menşei olduğu iddia edilmektedir. Fakat aynı delilde varlığın her üstünlük ve iyiliğin kaynağı olduğu söylenmektedir.⁹⁹⁰

Tehrânî buradaki eleştirisinde haklı görünmektedir. Çünkü delilde varlık bir öncül olarak üstünlük ve iyiliğin temsilcisi kabul edilmektedir. Fakat zihinsel olarak bu apaçık değildir.

2- “Eşyanın hariçteki varlığı ile zihindeki varlığı arasında fark vardır. Şöyle ki her şeyin özel etkisi onun zihindeki varlığı üzerinde değil, hariçteki varlığı üzerindedir. Örneğin ateşin yakıcılığı zihindeki varlıkta değil hariçteki varlığındadır. Bu durum varlığın asaletinin delilidir. Bir şeyin mahiyeti zihindeki ve hariçteki varlıkta sabit ve korunmuştur. Aksi takdirde zihinsel sûret, hariçteki şeyin ilmi olmazdı. Çünkü bilgi ile bilinen arasında uyum gerekmektedir. Öyleyse eğer mahiyet asil olsaydı, şeylerin zihinsel ve hariçteki varlığı arasında bir fark olmazdı.”⁹⁹¹

⁹⁸⁸ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 252-253.

⁹⁸⁹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 253-254.

⁹⁹⁰ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 253-254.

⁹⁹¹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 255-256.

Tehrânî bu iddiaya karşı sorar: “Zihinsel varlıklar nedir? Acaba eşyanın zihinsel varlığı hariçteki mahiyetle özdeş midir? Yani eğer bir şey hariçte cevher ise zihinde de cevher midir ya da değişken bir mahiyet midir? Hariçteki bütün akledilirler zihinde bir kategoriye mi dönerler yoksa sadece hariçteki eşyanın bir sûreti mi zihinde hâsıl olur?”⁹⁹²

Ona göre eşyanın mahiyetinin zihinde belirmesinden kasıt hariçteki hakikatin aynısı ya da onun benzeri değildir. Bundan kasıt insan için mümkün olduğunca zihnî tahlil makamında, eşyanın mefhumlarını “mahiyet adıyla” zihne getirmektir. Böylece bilgi ile bilinen arasındaki uygunlukla insan husûlî bilgi bakımından bilen olur. Bu yüzden şeyin “hakikati” olarak adlandırılan hariçteki mahiyeti, zihinsel mahiyet ve mefhumun sahip olmadığı bir etkiye sahip olur. Dolayısıyla hariçteki etkilerin menşei bizzat eşyanın mahiyeti olur ve o da asıl olur.⁹⁹³

Tehrânî, mahiyetin asıllığı farz edildiğinde, “haricî mahiyet” özel etkilerin menşei olurken “zihinsel mahiyet”in buna sahip olmamasının iki cihetle olabileceğini belirtir. Birincisinde zihinsel mahiyet insanın nefesine ve zihnine tâbi olarak gerçekleşirken, haricî mahiyet zihne ve nefse tâbi olmayıp bunun hilafına olarak gerçekleşir. Bir başka deyişle haricî mahiyet var edicinin varlığa getirmesiyle gerçekleşir. İkincisinde ise zihinsel mahiyet, mahiyet adıyla hariçteki hakikatin bir mefhumundan başka bir şey değildir. Zihinsel mahiyet dışsal varlıkların zatı ve hakikati olan haricî mahiyetten farklıdır. Tehrânî bu duruma bağlı olarak zihinsel ile hariçteki şey arasındaki ihtilafın, “varlık” a değil şeyin “mahiyet”ine dayanmasının mümkün olduğunu ve varlığın asaletinin dayatılamayacağını belirtir.⁹⁹⁴

3- “Mahiyette teşkîkin yokluğu ile, illetin zat olarak malûl üzerine önceliği, varlığın asaletinin delilidir. Yani illet ve malûlün her ikisinin tek bir cinsten (örneğin bir cismin heyula ve sûretinin illiyeti ki illet ve malûlün her ikisi cevher cinsindedir) ya da tek bir çeşitten (örneğin bir ateşin diğer bir ateş için illiyeti ki illet ve malûlünün her ikisi aynı çeşittendir) olduğunda mahiyetin asaleti esas alınır, mahiyette teşkîk gerekir. Çünkü her ikisi aynı cinsten ya da çeşitten olmasına rağmen illet her yerde malûlden zat olarak önceliğe sahiptir. Mahiyetin asaleti durumunda örneğin “cevherin cinsi”nin mahiyeti önceliğe sahip olur ve “cevherliğin cinsi”nin mahiyeti sonralığa sahip olur. Bu da mahiyette teşkîk anlamına gelir. Oysa mahiyetin asaletini savunanlar mahiyette teşkîki caiz görmezler ve mahiyette teşkîki kabul etmemeleri, mahiyetin itibarî olduğunun, varlığın ise asıl olduğunun delilidir. Varlığın asaleti durumunda

⁹⁹² Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 255-256.

⁹⁹³ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 255-256.

⁹⁹⁴ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 255-256.

öncelik ve sonralık varlıkta gerçekleşir. O hâlde mahiyette değil, varlıkta teşkik lazımdır ve caizdir.”⁹⁹⁵

Tehrânî varlığın asaleti için getirilen bu delilin burhan değil cedel ve zorlama olduğunu belirtir. Çünkü ona göre mahiyette teşkikin imkânsız olduğuna dair kesin bir delil getirememişlerdir.⁹⁹⁶

4- “Eğer varlık asıl olmazsa hiçbir mahiyet ve şey (yokluk ve varlık bakımından eşit olduğundan) haricî olarak gerçekleşemez. Mahiyet varlığa hariçte eşit olarak gerçekleşir ve varlık mahiyet üzerine mevcudiyetin meydana gelmesinin vasıtasıdır. Mahiyetin hariçte evvelden ve zat olarak mevcut olduğu söylenemez. Önceden ve zat olarak hariçte mevcut olan varlıktır. İkincil ve araz olarak ise mahiyet hariçte mevcuttur. Eğer varlık itibarî olursa, kendi zatı ile varlığı ve yokluğu olmayan, varlığa ve yokluğa eşit nispette olan mahiyeti hariçte gerçekleştiren şey nedir? Hangi şey ile mahiyet mevcudiyeti taşımaya lâyık olur?”⁹⁹⁷

Tehrânî, bu delilde adeta düşünceleri cezbeden bir “tılsım”ın gizli olduğunu belirtir. Ona göre varlığın asaleti farz edildiğinde, “apaçık kavramlar merhalesi” ve “hariçte hakikî gerçekleşme merhalesi” olmak üzere iki merhale söz konusu olur. Fakat aynı şekilde mahiyetin asaleti farz edildiğinde de bizler için kavramlar merhalesi ve haricî gerçekleşme merhalesi olmak üzere iki merhale mümkündür. Bir başka deyişle mahiyetin var oluşa ve yokluğa eşit olması mahiyetin kavramlar merhalesi ile ilgilidir. Ancak mahiyetin hem asıl olması hem de öncelikle ve zat olarak hariçte var olması haricî gerçekleşme merhalesi ile ilgilidir. Dolayısıyla mahiyetin hükümlerinin bu iki merhale açısından ihtilafli olması problem teşkil etmez. Yani birinci merhale ile ilgili hükmün sıhhati, ikincisinin bâtil olmasını zorunlu kılmaz.⁹⁹⁸

5- Mahiyet ne küllî ne de cüz’idir. Mahiyet eklentidir. Fakat eğer varlık haricî ve asaletle sahip olmayıp itibarî olsaydı, hiçbir mahiyet somut ve cüz’i olamazdı. Çünkü mahiyet kendi zatıyla bir cüz değildir. Dolayısıyla haricî varlık mahiyete birleşmediği sürece mahiyet asla somutlaşamaz.⁹⁹⁹

Tehrânî’ye göre örneğin insan gibi bir mahiyet kavramı ne küllî ne de cüz’idir. Fakat onun tasdiki cüz’idir. Bir başka deyişle yaratıcı basit yaratmayla hariçte, mahiyetin tasdikini öncelikle ve zat olarak yarattığında mahiyet hariçte, cüz’i ve somut olarak gerçekleşir.

⁹⁹⁵ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 257-256.

⁹⁹⁶ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 258.

⁹⁹⁷ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 261.

⁹⁹⁸ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 131.

⁹⁹⁹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 276.

Somutlaşmak için başka bir şeye ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla yalnızca bir şeyin hariçte belirlenmesi ve gerçekleşmesiyle mahiyet somut ve cüz'i olarak meydana gelebilir.¹⁰⁰⁰

6- “Zat olarak yaratılanın (mec’ulun¹⁰⁰¹) zatının, yaratıcı ile irtibatlı olması gerekir. O hâlde zat olarak yaratılan, tasavvur ve mülâhaza edildiğinde yaratıcı göz önüne alınmalıdır. Mahiyet bu şekilde değildir. Çünkü mahiyeti, bütün zatı ve zatiyetiyle, varlığı ve onun hariçte tahakkukunu görmezden gelerek tasavvur edelim. Bu durumda onun yaratıcı ile irtibâtını nasıl tasavvur edeceğiz. O hâlde zat olarak mahiyetin var kılınması uygun değildir.”

Tehrânî, mahiyetin mefhumu ile ontolojik olarak tahakkuk eden mahiyet arasındaki farkı hatırlatır. Ona göre varlığın yaratılmışlığını farz ettiğimizde de bizler özel varlığın mefhumunu tasavvur ederek, hem haricî ve hakikî olarak gerçekleşmiş varlık ile yaratıcı arasındaki irtibatı ve hem de yaratıcının kendisini tasavvur etme imkânına sahip değiliz. Dolayısıyla bu delil geçersizdir. Ona göre ilahî var kılıcıda, var kılınanı meydana getirme ve onunla irtibatlı olma biçiminin nasıl olduğu insan için bilinemezdir. Aklımız bu konuda hüküm veremez. Çünkü bu konu Allah’ın zatını ve O’ndan fiilin nasıl sudûr ettiğinin keyfiyetini idrak etmek anlamına gelir. Bu ise insan zihni için imkânsızdır.¹⁰⁰²

7- “Bu delilde iki yön vardır. Birincisinde mahiyetin itibarî olması gereklidir. Çünkü mahiyet, haricî ve zihnî kesin görüşe göre itibarîdir. Emri itibarî olanın da itibarî olması gereklidir. İkincisinde malûl kendi illetinin gereğidir. Çünkü malûlün illetten ayrılması aklen muhaldir. O hâlde eğer mümkünlerde zat olarak varlık değil de mahiyet yaratılan olursa, ilk malûlün mâsivâsının “itibarî ve soyut” olması gerekir. Çünkü bu varsayımda, malûli evvelin mâsivâsı ya malûlü evvelin mahiyetinin malûlü ya da malûlü evvelin malûlünün mahiyetinin malûlü olur. Özetle bütün mahlukat (malûlü evvelin mâsivâsı), mahiyetin malûlü sonuçta mahiyeti gerektireceklerdir. Dolayısıyla mahiyetin itibarî olması gereklidir fakat bütün şeylerin itibarî olması ise imkânsızdır. Malûlü evvelin istisnası şu cihettedir ki o, Vâcib-i Teâlâ’nın “varlığının” malûlüdür, mahiyetin malûlünün değil.”

¹⁰⁰⁰ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 276.

¹⁰⁰¹ Ca’l / var kılma meselesi mahiyetin asaletini savunanlar için câil / var kılıcı tarafından hüviyetin taşması (ifâze-i hüviyet) ve sabit kılınması (takarrur) anlamındadır. Varlığın asaletini savunanlar için ise icâd ve varlığın taşması (ifâze-i vücûd) anlamına gelir. Ariflerin ca’le yönelik telakkileri ise vahdet-i vücûd anlayışlarına bağlı olarak zuhûr ve görünüm (numûd) anlamına gelir. Ca’l, basit ve mürekkebe olarak iki kısma ayrılır. Basit ca’l, bir şeyin ca’lidir. Bu çeşit ca’l, bir şeyin mevcut edilmesidir. Şöyle ki ca’lden önce “o bir şey değildir” derken, ca’lden sonra “o bir şeydir” deriz. Bunun eseri/alameti bir şeyin nefsi ve mec’ulun ibda’sıdır. Mürekkebe ca’l ise bir şey varlığa geldikten sonra heyet ve hallere sahip olur. Bu çeşit ca’l, bir şeyde yeni bir özellik ortaya çıkarır. Bu ca’lin özelliği iki tarafı talep eder: Birincisi mec’uldur. İkincisi ise mec’ulun kendisi üzerine gerçekleştiği şeydir. Ayrıntılı Bilgi için Bk. Lale Hakikat - Sıdika Mîrzâyî, “Berresî Mes’eleyi Ca’l der Felsefeyi İslâmî”, *Pejûheş-i Âyine-i Ma’rifet* 23 (1389), 10-11.

¹⁰⁰² Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 286-287.

Tehrânî'ye göre nasıl ki varlığın asaletinde “varlık mefhumu” ile “varlığın tasdiki” arasında fark olmaktadır, mahiyetin asaleti farz edildiğinde de mahiyet mefhumu ile tasdiki arasında fark vardır. Buna bağlı olarak mahiyetin yaratılmışlığı farz edildiğinde, var kılınan mahiyetin mefhumu değil onun hakikî tasdiki olmalıdır. Bu durumda mahiyetin tasdiki evvelen ve zat olarak hakikî olur. Bir başka deyişle malûlü evvelin mâsivâsı da malûl ve hakikî emrin lazımı olacaktır. Yoksa iddia edildiği gibi itibarî emrin lazımına bağlı olarak mâsivânın itibarî olması gerekmez. Dolayısıyla mahiyetin zat olarak var kılınması farz edildiğinde, malûlü evvelin mâsivâsı, mahiyetin mefhumunun malûlü değil, haricî mahiyetin malûlü olur. Sonuç olarak bu delilde “mefhum” ile “tasdik”in bir sayılması mugalataştır.¹⁰⁰³

Tehrânî'nin bu delillerdeki temel iddiasının zihinsel anlamda mefhum olan mahiyet ile haricî olarak tahakkuk eden mahiyet arasındaki farka yönelik olduğu görülmektedir. Bir başka deyişle Tehrânî için iki türlü mahiyet söz konusudur. Birincisi zihinsel bir mefhum olarak tasavvur edilen ve kavramlar merhalesi ile ilgili olan mahiyettir. İkincisi ise hariçte Allah tarafından tahakkuk ettirilen mahiyettir ve asaletle sahip olan da bu mahiyettir. O, bu maksatla haricî olarak gerçekleşen mahiyetin asaletle sahip olduğunu, iddia edildiği gibi varlığın asaleti delillerinin kesinlik içermediğini göstermeye çalışmıştır.

Dolayısıyla Tehrânî gerek asalet ve gerekse yaratılma (ca'l) makamında mümkünlerin gerçekleşmesinde asil olan mahiyetin, evvelen ve zat olarak basit var kılınmayla, yaratıcının yaratılanı olduğunu kabul eder. Ona göre Kur'ân ve hadislerde de inşa, yaratma ve var kılmanın dayandırıldığı şey olarak mahiyet, göklerde, yerde, insanda ve ağaçlarda adı geçendir. Yoksa onların “varlık”ı değil.¹⁰⁰⁴

Tehrânî, varlığın asaletine yönelik iddiaları eleştirdikten sonra mahlukatın haricî gerçekliğine vurgu yapar. Ona göre her akıllı ve bilgi sahibi insan için şeyler ve mahiyetler (insan, köpek, kaya gibi) dış gerçeklikte hakikî bir biçimde, yani öncelikle ve zat olarak mevcuttur. Bu bakımdan her mahluk, hariçte mecazen ve arızî olmuş, daha sonra önceliğe sahip ve zat olarak mevcut olan başka bir varlık vasıtasıyla meydana gelmiş değildir. Bilakis hariçteki her mevcut öncelikle ve zatî hakikat olarak gerçekleşmiştir.¹⁰⁰⁵

Ona göre bizler akıl ve şuurun nuruyla mahiyetin asaletini ve onun hariçte zat olarak varlığını idrak ederiz. Dolayısıyla mahiyet itibarî, soyut ve arızî olarak var değildir. Mahiyet evvelen ve zatî olarak hakikatte gerçekleşmiştir, mevcuttur. Mahiyetin gerçekliğini idrak etmek

¹⁰⁰³ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 285-286.

¹⁰⁰⁴ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 300.

¹⁰⁰⁵ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 277.

her akıllının “selim fitratı”na göre kolaydır. Böyle bir varlığın sıhhatini olumsuzlamak hem büyük bir sorun hem de fitrî olarak “caiz” değildir.¹⁰⁰⁶

Tehrânî, yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı üzere açıkça varlığın asaletine yönelik delilleri eleştirmiş, mahiyetin asaletini savunmuştur. Fakat o, bununla alakalı herhangi bir delile başvurmamıştır. O, varlığın asaletinin delillerini eleştirdikten sonra, mahiyetin asaletini savunan önemli düşünürlerden Mir Damad’a değinmekle yetinmiştir. Ona göre fazilet ehli için varlığın asaleti düşüncesinin bâtil ve kusurlu olması gibi, evvelen ve zat olarak varlığın mec’uliyeti, vahdet ve teşkik düşüncesi, arif ve sûfilerin tevhid anlayışına bağlı olarak vahdet-i vücûd düşüncesinin her üçü de aklen “kusurlu, bâtil ve temelsiz”dirler.¹⁰⁰⁷

Tefkik müntesiplerinden Seydan da Tehrânî gibi varlığın asaleti düşüncesini eleştirir. Fakat öncelikle o, Molla Sadrâ’nın sistemleştirdiği ve delillendirdiği varlığın asaleti düşüncesine selef olarak Meşşâîlerin gösterilmesine karşı çıkar ve birkaç açıdan bunu eleştirir:

1- Varlığın asaleti düşüncesi Molla Sadrâ’dan önce müstakil bir mesele olarak ele alınmamış ve varlık mefhumu hakkında kâmil bir neticeye ulaşılmamıştır. Bu yüzden Meşşâîler varlığın asaletine inanıyorlardı demek kolay değildir.¹⁰⁰⁸

2- Meşşâîlerin varlığın asaletine kail oldukları ve onların felsefî meselelerin çözümünde bu anlayıştan yararlandığı kabul edilse bile, Meşşâîlerin çoğu felsefî problemi çözme biçimi mahiyetin asaletine daha uygundur.

3- Meşşâîler varlık çeşitleri arasında zorunlu, mümkün gibi zıtlığa inanıyordu. Bu zıtlık anlayışı ise varlığın değil mahiyetin asaletine daha uygundur.

4- mahiyetin asaletini saçma ve temelsiz bir düşünce bulanlar, bu anlayışın pek çok önemli temsilcileri olduğunu görmezden gelmemelidirler. Hatta Molla Sadrâ’nın kendisi de bir zamanlar bu anlayışın “ateşli” bir savunucusuydu.¹⁰⁰⁹

Seydân’a göre mahiyetin asaleti felsefenin ve mantığın kesinliklerinden biridir. Molla Sadrâ ise bu duruma muhalif olarak varlığın asaleti meselesini ele alırken teşkik, akıl ile makulün ittihadi, cevhersel hareket gibi konuları benimsemiş ve bunlarda tevile dayanmıştır. Ona göre Molla Sadrâ, kendi görüşlerine zıt olan filozofların görüşlerini reddetmiş, onlardan

¹⁰⁰⁶ Tehrânî, *Ârif ve Süfi Çi Mî Gâyend?*, 279-280.

¹⁰⁰⁷ Tehrânî, *Ârif ve Süfi Çi Mî Gâyend?*, 277-283.

¹⁰⁰⁸ Seydân’ın Meşşâîlere yönelik bu yöndeki ifadelerine katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü İbn Sînâ, varlığı hariçte Zorunlu ve mümkün olarak kategorilere ayırmakta ve ontolojisini bu anlayış üzerine kurmaktadır. Dolayısıyla İbn Sînâ’da bu ayırım zihinsel değil, hariçte hakikî olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Uluç, *Sühreverdî’nin İbn Sînâ Eleştirisi*, 175-176.

¹⁰⁰⁹ Seyyid Câfer Seydân, *Âyâtü’l-akâid: Takrîrât-i Durûs-i Seyyid Câfer Seydân*, thk. Medrese-i Ulûm-i Dîni Velîyi Asr (Meşhed: Çaphâne-i Âstân-i Kudsi Rezevî, 1391), 1/168-171.

benzer olanlarını da kendi görüşlerine şahit göstermiştir.¹⁰¹⁰ Dolayısıyla Seydân'a göre hariçte gerçekleşen eserlerin menşesinde mahiyet vardır. Eğer mahiyet asil olmazsa zatî olarak zorunlunun değişme imkânı doğar.¹⁰¹¹

Seydân bu düşüncesini temellendirmek için hariçteki varlıklara dikkatimizi çeker ve hariçteki her şey hakkında zihnimizde iki durumun belirdiğini ifade eder. Birincisi şeyin neliği, diğeri ise şeyin varlığı ile ilgilidir. Bizler “ateş vardır” ya da “İnsan mevcuttur” dediğimizde haricî âlemde ateş ya da insan gibi tek bir şeyin var olduğunu görürüz. Bu varlıklar birtakım unsurlara ya da cüzlere sahip olsalar da bizler bu şeyleri varlık ve mahiyetten mürekkep mevcudat olarak değil, tek bir şey olarak görürüz. Hariçte var olan ateş, iki açıdan dikkatimizi çeker. Birincisi onun “ateş olması” ki mahiyettir, ikincisi “Onun mevcudiyeti ve varlığı” ki bu da varlıktır. Seydân bu noktada sorar: “Hariçte var olan bu şey, öncelikle ve zatî bir şekilde, ateşin doğrulanması (tasdiki) mıdır yoksa varlığın doğrulanması mıdır?” Ona göre bu sorunun cevabında iki ihtimal de mümkündür. Bir başka deyişle eğer cevabımız bu şeyin öncelikle ve zatî olarak, yaratıcının (câilin) yarattığı ateş şeklinde ise bu durumda deriz ki bu ateş sabit kılınmıştır, varlığa sahiptir, mevcuttur ve kâindir. Bütün bu mefhumlar ise soyutturlar. Bu durumda bizler mahiyetin asaletini kabul etmiş oluruz. Çünkü bu şeyler var kılındıktan (mec'ûl) sonra varlık onlara ıtlak olunur. Varlığın ıtlaklığı, tahakkuk eden itibarî mahiyete yönelik haricî bir konudur. Bu bakımdan bizler ateş mevcuttur dediğimizde kastettiğimiz şey ateşin hariçte tahakkuk etmesidir. Varlık asıl olursa “Ateş mevcuttur” dediğimizde, “Mevcut mevcuttur” gibi bir anlama gelir. Böyle bir şey ise abestir. Fakat ona göre bizler eğer cevabımızda hariçte olan şey “varlık”tır ve bu varlıktan bizler mahiyetleri soyutlarız, bu haricî varlığın itibarî derece ve belirlenmişlikleri vasıtasıyla muhtelif mahiyetleri soyutlarız dediğimizde ise varlığın asaletine kâil olmuş oluruz.¹⁰¹²

Dolayısıyla ona göre mahiyet ya da varlığın asaletinden maksat hariçte tahakkuk eden şeyin, mahiyetin tasdiki ile mi yoksa varlığın tasdiki ile mi ilgili olduğu sorundur. Eğer var kılıcının meydana getirdiği ve böylece tahakkuk eden bu haricî şeyin, mahiyetin tasdiki olduğunu söylersek ve bundan sonra da mahiyetin var kılınmışlığı ile, varlığı mahiyetin üzerine hamledersek bu durum problem teşkil etmez. Çünkü ona göre “Var kılıcı, varlığın misdâkını / yüklendiği konuyu var kıldı” sözü ile “Var kılıcı, mahiyetin misdâkını / yüklendiği konuyu var kıldı” sözü arasında bir fark yoktur. Her ikisi de kısır döngüdür. Bundan kurtulmanın yolu ise

¹⁰¹⁰ Seyyid Câfer Seydân, *Nakd ve Berresî Yâzdeh Asl-i Molla Sadra* (Meşhed: Pâyegâh-i İttıla' Resânî Âyetullah Seyyid Câfer Seydân, 1393), 23.

¹⁰¹¹ Seydân, *Nakd ve Berresî Yâzdeh Asl-i Molla Sadra*, 28.

¹⁰¹² Seydân, *Âyâtü'l-Akâid*, 1/171-172.

var kılıcı bir şeyi var kıldığında bizler zihnimize o şeyi “Varlık mefhumu” ve “Mahiyet mefhumu” olarak cüzlere ayırırız. Bu iki mefhum birbirinin aynı olup misdâkları da benzerdir. Yani varlık ya da yokluğun zorunluluğuna sahip değildirler. Sonuç olarak Seydân, varlığın asaletini savunanların önce bunu kabul ettiklerini ve sonrasında ise delillerini bu kabul üzerine meydana getirdiklerini belirtir. Fakat bütün bunlara rağmen onun nazarında hakikat mahiyetin asaleti görüşüne aittir. Çünkü âlemde mevcut olan çeşitli ve birbirlerinden farklı her şey yalnızca birer varlık olarak bulunmuyorlar. Her şeyin şeyliği mahiyet iledir.¹⁰¹³

Acaba mahiyetin asaleti ve varlığın da itibarî olması durumunda mahiyetin varlığa ittisafı nasıl olacaktır? Ya da varlığın mahiyete yüklenmesi nasıl bir yüklenmedir?

İfade etmek gerekir ki Seydân hariçte ve gerçeklikte olan şeyin hakikat, şeyin zatı ve mahiyet olduğunu ve dolayısıyla “mevcudiyetin” de bir şeyin tahakkuk mertebesinden çıktığını söyler. İttisaf hariçte iken, mahiyete yüklenen “imkân” gibi arazlar ise zihindedir. Bir başka deyişle varlık ve imkânın haricîyeti yoktur. Bilakis varlık bir şeyin tahakkukundan ve imkân ise varlık ve yokluğa nispetle zorunlu olmayandan (la-iktizâiyye) çıkarılır. Örneğin at gibi bir mefhumu düşündüğümüzde ve hiçbir durumda onun için tahakkuku tasavvur etmediğimizde, o mefhum yokluk olur ve yokluk yüklemine atın üzerine yüklemek sahih olur. Eğer o at mefhumu için herhangi bir durumda gerçekliği tasavvur edersek, o mevcuttur deriz ve bu sefer de varlığı onun üzerine yüklemek sahih olur. Bu bakımdan varlığın kendi zatında vacip, imkân ve zorunlu olmama tasavvur edilmez. “Varlığın taayyunundan/belirlenmişliğinden” ibaret soyut bir mefhum olan varlığı ise mahiyetten ayırmak muhaldir. Aynı şekilde varlığı mahiyetten ayırmayı farz etmek da imkân dâhilinde değildir. Çünkü ayırmanın itibarî olması da varlığın mertebelerinden bir mertebedir.¹⁰¹⁴

Gerek Tehrânî ve gerekse Seydân’ın mahiyetin asaletine yönelik eleştirileri varlığın asaleti anlayışının onların nazarında başta tevhid olmak üzere dine zarar verdiği endişesine dayanmaktadır. Çünkü varlığın asaletine bağlı olarak teşkîk, vahdet-i vücûd gibi söylemler varlığı kendi içinde kategorilere ayırarak gerçekte tek bir hakikati esas almaktadır. Bu ise Tefkîk’in anlayışı ile tamamen uyumsuz bir tutum olduğundan, Tefkîk Ekolü bu anlayışı reddetme yoluna gitmiştir. Fakat ifade etmek gerekir ki felsefe ve tasavvufu dinden ayırma iddiasıyla ortaya çıkan bu ekolün felsefenin en temel konularından biri olan varlık-mahiyet tartışmalarına dâhil olması ve mahiyetin asaletini benimsemesi kendi iddiaları ile çelişiyor gibi görünmektedir.

¹⁰¹³ Seydân, *Âyâtü'l-Akâid*, 1/188-190.

¹⁰¹⁴ Seydân, *Nakd ve Berresî Yâzdeh Asl-i Molla Sadra*, 71-72.

Tanrı ile mahlukat arasında türsel benzerliği gerektirdiği iddia edilen varlık felsefesi ve dolayısıyla varlığın asaleti düşüncesine yönelik Tefkîk Ekolü'nün eleştirilerine değinildi. Bu aşamadan sonra ekolün türsel benzerliğe bağlı olarak eleştirdiği bir başka konu olan iştirak meselesine değinilecektir.

4.4. İştirak Meselesine Yönelik Eleştiri

Tefkîk Ekolü'nün eleştirdiği konulardan biri de varlıkta iştirak meselesidir. İslâm felsefe geleneğinde bu meselenin mutlak varlık olarak Tanrı ile var olan arasındaki “varlık” yüklemine sadece lafzî değil, manevî iştirakla¹⁰¹⁵ da müşterek olduğunu kabul eden anlayışa dayandığını söylemek mümkündür. Özellikle Molla Sadrâ'nın Tanrı'yı mutlak varlık, mahlukatı bu varlığın bir çeşit kendini açma ve farklı dışavurumları olarak tasavvur eden anlayışı, Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki manevî ortaklığı zorunlu kılmaktadır. Ancak bu ortaklık Tanrı ile mahlukat arasında teşkiki gerekli kılmaktadır.

Fakat teşkik meselesi yalnızca varlık felsefesi ile ilgili bir konu değildir. Bu konu aynı zamanda mahiyetlerde teşkiki mümkün gören anlayış için de geçerlidir. Ancak bu konuya geçmeden önce ifade etmek gerekir ki filozoflar nazarında mahiyetler arasındaki ayrışma ve farklılaşmanın üç türü vardır. Birincisi, bütün zatla ayrışmadır. On kategorideki ayrışmalar buna örnektir. İkincisi, zatın bazı cüzleriyle ayrışmadır. Buna örnek insan ve at gibi bir cinsin iki türü arasındaki ayrışma verilebilir. Üçüncüsü ise zatın dışındaki bazı şeylerle ayrışmadır. Buna örnek Ahmet ile Ali'nin şahsiyeti verilebilir. Fakat Sühreverdî bunlara ek olarak kemâl ve eksiklik yahut şiddet ve zayıflık olarak bu üç türe bir tür daha ilave etmiştir. Bu ayrışma biçimi bir hakikat bağlamında gerçekleşmektedir ve bu hakikatin iki ucundaki nispet, teşkikle söylenir. Bu anlayışta kâmil olan ile eksik olan arasındaki farklılık mahiyetin dışında değildir. Ayrıca bu farklılık ikisi arasındaki ortaklığın sebebiyle aynıdır. Buna çeşitli derecelerdeki ışık türleri örnek verilebilir.¹⁰¹⁶

Dolayısıyla cevherde teşkik anlayışını ilk kabul eden filozof Molla Sadrâ değildir. Ondan önce Sühreverdî de bu anlayışı kabul eder. Örneğin, Meşşâî filozoflara göre hayvanlar “hayvanlık”ta eşit olup teşkike sahip değildir. Fakat Sühreverdî, bu görüşe karşı çıkar ve

¹⁰¹⁵ Manevî iştirak; Allah ile insanlar arasında kullanılan sıfatların ortak anlamlara delalet etmesidir. Örneğin “Ahmet şefkatlidir”, “Allah şefkatlidir”. Buradaki şefkat sıfatı Ahmet'te hangi anlama geliyorsa Allah'ta da aynı anlama gelir. Fakat aralarındaki fark şiddet ve zayıflıktadır. Allah mutlak ve ezeli varlık olduğundan onda bu sıfat en üstün, sonsuz ve kemâl yönüyle bulunur. Buna mukabil Ahmet'in varlığı sınırlı olduğundan bu sıfat onda daha aşağı bir derecededir. Lafzî iştirak ise Allah ile mahlukat arasında bir benzerliğe sebep olacağından iki varlık türü arasındaki her türlü ortaklığı nefyetme adına, Allah ile insanlar için kullanılan sıfatların yalnızca lafız yönüyle ortak olduğunu, fakat mana itibariyle aralarında bir ortaklık olmadığını kabul etmektir. Muhammed Hasan Kadirdân Karâmelekî, “İştirâk-i Lafzî ve Ma'nevî”, *Kabasât* 16/62 (1390), 5,11.

¹⁰¹⁶ Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş*, 210-211.

hayvanların kendi içinde his ve nefis bakımından derecelenmelerinin eşit olmadığını belirtir. Bu ise bir çeşit teşkiktir. Sühreverdî'nin bu düşüncesi aynı şekilde Molla Sadrâ'nın da ilgisini çekmiştir. Fakat onun teşkik meselesine yaklaşımı ve yöntemi Sühreverdî'ninkinden farklıdır. Çünkü Sühreverdî eşya arasındaki teşkiki eşyanın zat ve mahiyetinde aramış ve varlığı itibarı saymıştır.¹⁰¹⁷

Molla Sadrâ ise teşkik konusunu varlık meselesinde gündeme getirmiş ve varlığın öncelik, üstünlük, şiddetlilik gibi hâllerle çok mertebeli bir hakikat olduğunu belirtmiştir.¹⁰¹⁸ Bu düşünce aynı zamanda sûfilerin yaklaşımına benzerdir. Sûfiler, vahdet-i vücûd anlayışı ile varlığın birliği düşüncesini savunmuşlardır. Fakat sûfilerin bu anlayışı temelde filozofların anlayışından farklıdır. Çünkü sûfiler varlığın özünde çokluğu kabul etmemelerinin yanı sıra, var olan şeylerle ilgili olarak çokluğu “algı yanılgısı”ndan ibaret sayarlar. Örneğin, İbn Arabî nazarında var olan ile varlık aynıdır. Fakat ikisi arasındaki farklılık “türeyen şey” ile “türediği kaynak”tan ibarettir. Dolayısıyla bu anlayışta varlık ile var olan, bir ve aynı şey olmaktadır. Fakat Molla Sadrâ felsefesinde “varlığın birliği ve var olanın çokluğu” anlayışı vardır. Bu anlayışta birlik ve çokluk teşkik terimiyle, uyumlu bir biçimde birbiriyle buluşurlar. Teşkik türlerinin sahip olduğu çokluklar “birliğin” özelliklerinden olup asla birliğe karşıt değildirler. Teşkikteki çokluk ayrıca birliği pekiştirecek türden bir birliktir. Çünkü teşkikte ayrılık sebebi olan şey, birlik sebebi olan şeyle özdeşdir. Bu bakımdan teşkikte “birlik”, çokluğun kemâlinin sebebi olurken, aynı şekilde “çokluk” da birliğin kemâlinin sebebi olarak görülür.¹⁰¹⁹

Dolayısıyla teşkik düşüncesi felsefenin temel problemlerinden olan “bir” ile “çokluk”un ortak bir zeminde buluşması problemine bir çözüm arayışı niteliğindedir. Bu anlayışın Tefkik Ekolü'nü ilgilendiren yönü teşkikin iştirakle olan ilişkisidir. Daha önce de ifade edildiği üzere teşkik düşüncesi manevî iştiraki zorunlu kılmaktadır. Bu ise Tefkik Ekolü'nün kabul etmediği bir anlayıştır. Bizler bu bölümde bu meseleyi ele almaya çalışacağız.

Başta Molla Sadrâ olmak üzere varlıkta manevî iştiraki kabul eden düşünürlerin dayandığı birtakım deliller vardır. Bunların bir kısmı şu şekildedir:

Birinci delil: Varlık, zorunlu ve mümkün olarak kısımlara bölünür. Mümkün varlık ise cevher ve araz olarak çeşitli şekillerde bölünebilir. Bölünmüş varlık da kısımlarda müşterek olmalıdır. O hâlde her yerde varlık tek bir mefhum ve manadır.

¹⁰¹⁷ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş*, 212-218.

¹⁰¹⁸ Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1384, 1/38.

¹⁰¹⁹ Dînânî, *İsrâkîliğe Giriş*, 222-228.

İkinci delil: Yokluğun mefhumu her yerde aynıdır ve yokluklar arasındaki fark yokluk bakımından değildir. Bu yüzden yokluğun zıttı olan varlığın da tek bir mefhumu olması gerekir. Aksi takdirde iki zıttın ortadan kalkması söz konusu olur.

Üçüncü delil: Râbita, önermelerde ve hükümlerde varlığın nev'indedir ve bu râbita, önermeler ve hükümler konularında ve yüklemelerde birbiriyle ihtilafı olmalarına rağmen, tek bir anlamı ifade eder.¹⁰²⁰

Dördüncü delil: Eğer varlığın belirlenimlerinden bir belirlenime dair inancımız ortadan kalksa, bu inanç varlığın aslının ortadan kalkmasına yönelik değildir. Bir başka deyişle bir şeyi ispata çalıştığımızda ve daha sonra o şeyin özellikleri konusunda şüpheye düştüğümüzde, bu şüphe o şeyin varlığının aslına yönelik olmaz. Örneğin, bir kimse âlemin varlığa gelmesinin sebebi olarak bir yaratıcıya inansa; fakat bu yaratıcının zorunlu, mümkün, mahiyete sahip ya da değil gibi konularda bilgi sahibi olmasa ya da bu konuda şüpheye düşse, bu bilgisizlik ya da şüphe âlemin yaratıcısının varlığına yönelik inancını ortadan kaldırmaz.¹⁰²¹

Dolayısıyla varlık felsefesi bakımından lafzî iştirak sorunlu kabul edilir. Tabâtabâî, lafzî iştiraki kabul edenlerin illet ile malûl arasındaki türsel benzerliği ortadan kaldırmak için ya bütün şeylerde ya da vacip ve mümkün arasında lafzî iştirak düşüncesini benimsediklerini belirtir. Fakat ona göre bu düşünce Allah'ı tanımada akla acizlik atfeder ve onun ta'tilini gerektirir. Çünkü "vacip mevcuttur" dendiğinde, bu mevcudiyet mümkünlere yüklenen anlamdaki bir mevcudiyet ise manevî iştirak kabul edilmektedir. Fakat bunun aksi bir anlam kastediliyor ve mümkünlerdeki "mevcuttur" gibi bir anlam kastedilmiyorsa, "vacip mevcuttur" önermesi gerçekte Vacip olanın varlığını nefyetmek demektir. Tabâtabâî'ye göre buna karşın eğer denirse ki "bu anlamsız bir lafızdır ve ondan bir şey anlaşılmamaktadır" bunun gereği de aklın ta'tili ve acziyetini itiraftır.¹⁰²²

Tabâtabâî'nin işaret ettiği türsel benzerlik sorunu, Tefkîk Ekolü'nün varlıkta manevî iştiraka karşı çıkmasının temel sebebidir ve bunu nefyetmenin yolu da manevî değil, lafzî iştiraki kabul etmekten geçer.¹⁰²³ Fakat bu mesele hakkında Tefkîk Ekolü düşünce bakımından bir bütünsellik arz etmez. Örneğin İsfahânî, hiçbir şekilde varlıkta manevî iştiraki kabul etmezken; Tehrânî ve Seydân gibi müntesipler açıkça filozofların kabul ettiği anlamda varlığın

¹⁰²⁰ Şîrâzî, *el-Esfârü'l-Erbaa*, 1384, 1/36-39; Muhammed Mehdi Mişkâtî - Behnâz Tabîbiyân, "Berresîyi Tatbîkî Senkhiyyet-i İllî ve Ma'lûlî der İlahiyât-i Sadrâyî ve İlahiyât-i Tefkîkî", *İlahiyât-i Tatbîkî* 12 (1393), 131.

¹⁰²¹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*, thk. Abbâs Ali Zârîi Sebzvârî (Kum: Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 1377), 12-13.

¹⁰²² Tabâtabâî, *Bidâyetü'l-Hikme*, 13-14.

¹⁰²³ Mişkâtî - Tabîbiyân, "Berresîyi Tatbîkî Senkhiyyet-i İllî ve Ma'lûlî der İlahiyât-i Sadrâyî ve İlahiyât-i Tefkîkî", 130.

iştirakini kabul ederler. Ancak bu kimseler varlığın iştirakinin mahlukatla Allah arasında türsel benzerliği gerektirmediğini düşünürler. Buna ek olarak İsfahânî ile Miyâncî gibi kimseler iştirak meselesini “lafız” çerçevesinde ele alır ve ilahî lafız-beşerî lafız ayırımı yaparak ilahî lafızlarda, lafızların zihinsel sûretlere değil, haricî hakikatlere dalalet ettiğini iddia ederler.

Tefkîk Ekolü’nün önemli temsilcilerinden olan İsfahânî, filozofların varlığı tasavvur edilebilir bir mefhum olarak ve mefhumu da varlığın hakikati olarak kabul ettiklerini belirtir. Fakat filozofların tasavvurunda bu varlığın hakikati Allah’tır. Filozoflar için tasavvur, manaya delalet eder. Eğer zihinsel sûret bir şeyin varlığından bahsederse mana o varlığın yönlerinden bir yön olarak kabul edilir. Çünkü varlığın hakikatini tasavvur etmek olanaksızdır. Eğer zihinsel sûret mahiyetin özünden olursa, mana ve mefhum haricî mahiyetin aynı olurlar. Çünkü akli varlığa yönelik lafızlarda haricî mahiyetler düşünülemez. Bu yüzden filozoflar, tasavvur edilen manalar için lafızlar koymuşlardır ve tasavvur edilen manalar için bu lafızları kullanmışlardır.¹⁰²⁴

Buna karşın İsfahânî varlık olarak küllî ve mutlak bir kavrama inanmamış ve böyle bir şeyi filozofların vehimlerinden saymıştır. Çünkü o; varlığın tasavvura, teakkula ve vehme konu olamayacağını düşünür. Ona göre varlıktan bahseden herkes “dalalet” ve “sapıklık” içindedir ve gerçeklikten uzaktır. Dolayısıyla durum böyle olduğu için varlığın mefhum ve manasından bahsetmek anlamsızdır.¹⁰²⁵ Onun varlıktan anladığı şey bizim idrakimize tâbi olan bütün özel varlıklardır. Yokluktan maksadı ise bu özel varlığa sahip olmama durumudur. Bu anlayışa bağlı olarak o, Allah’ı varlık ve yokluğun ötesinde tasavvur eder. Çünkü bu anlamdaki bir Allah anlayışı yaratıcı ile yaratılan arasında türsel benzerliği gerektirecektir.¹⁰²⁶

Dolayısıyla İsfahânî’ye göre varlığın hakikati Allah’ın hakikatinden başkadır. Varlık Allah’ın hakikati değil O’nun varlığının işaretlerindedir. Varlığı Allah’ın zatıyla bir saymak filozofların “vehim”lerinden ibarettir.¹⁰²⁷ Bu yüzden bizzat zâhir ve yokluğun zıttı olan varlık Allah değildir, O’nun ayetlerindedir ve kemalatlarının bir delili kabul edilir. Varlık Allah’ın “kölesi”dir. Çünkü itaatte, engel olmada, şiddet ve zayıflıkta mâlikinin “eli altında”dır. Bu bakımdan zatıyla zâhir olan varlık, yaratıcısı olan Allah’ın rütbesinde değil, O’nun mertebesinden sonradır.¹⁰²⁸

¹⁰²⁴ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 197-198.

¹⁰²⁵ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 145.

¹⁰²⁶ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 200-201.

¹⁰²⁷ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 272-273.

¹⁰²⁸ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 145.

Dînânî, İsfahânî'nin Allah hakkındaki bu ifadelerini eleştirir ve sorar: “Acaba bu cümle anlamlı mıdır, yoksa hiçbir anlamı yok mudur? Varlıktan yukarıda olan nedir ve ne anlama gelmektedir? Varlıktan yukarıda olana var mı diyeceğiz yoksa yok mu diyeceğiz? Eğer yok dersek varlıktan yukarıda olamaz, var dersek varlığın üstünde değildir. Eğer Allah'ın, varlığın üstünde olmasının insan bilgi ve kavrayışının dışında olduğu söylenirse yine akılda soru işareti oluşur. Bilgi ve aklın üstünde olan bir şey anlamlı mıdır, yoksa bu saçma ve anlamsız bir söz müdür?” Dînânî bu türden sorulara cevap olarak İsfahânî'nin “Kim bir şey iddia eder ve onun akıl ve bilginin üstünde olduğunu söylerse geçersiz bir iddiada bulunmuş olur.” sözünü aktarır ve İsfahânî'nin kendi kendisi ile çeliştiğini söyler. Ona göre bu söz akli ölçütler bakımından mantıksızdır. Çünkü varlık ve yokluk olarak iki çelişğin aynı anda ortadan kalkması akli değildir. Her şey ya vardır ya da yoktur üçüncü bir hâl imkânsızdır.¹⁰²⁹

İsfahânî'nin varlığı ve Allah'ı varlığın ötesinde, varlık olarak görmeyen anlayışını eleştiren Dînânî'ye cevap Hürremşâhî'den gelir. O, İsfahânî'nin bununla maksadının Allah'ın diğer yaratılmış varlıklarla aynı özü paylaşan bir varlık olarak adlandırmasına karşı çıkmak olduğunu ve Dînânî'nin de çeşitli eserlerinde zihnî varlık, haricî varlık gibi farklı varlık kategorilerine inandığını belirtir.¹⁰³⁰

Fakat Hürremşâhî'nin bu itirazına katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü İslâm filozofları varlığı çeşitli kategorilere ayırmışlardır. Örneğin İbn Sînâ, Allah'ı zorunlu, diğer varlıkları ise mümkün olarak adlandırmıştır. Dolayısıyla İsfahânî'nin maksadı varlığı kategorilere ayırmak ve Allah'ı diğer varlıklardan ayrı bir “varlık” olarak kabul etmek olsaydı bunu açıkça ifade ederdi. Fakat o, doğrudan Allah'ın varlık olarak kabul edilmesini eleştirir ve varlığı Allah'ın mahlûku / kölesi olarak adlandırır.

İsfahânî'nin varlıkla ilgili anlayışına bir eleştiri de Neyâ'dan gelir. Neyâ, İsfahânî'nin “Allah varlık değil, varlığın mâlikidir.” şeklindeki anlayışına karşı çıkar ve sorar: “Allah'a varlığı itlak etmek doğru değil midir? Eğer varlığın hakikati Allah için doğru değilse onun zıttı mı (yokluk) Allah için doğru olmaktadır? “Allah vardır” cümlesindeki varlık yüklemi Allah için doğru değil midir? Eğer bu ifade doğruysa lafzî iştirakla bile olsa varlık için bir mefhum gösterilmesi gerekir.”¹⁰³¹

Neyâ'nın da vurguladığı gibi İsfahânî'nin düşüncelerine katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü “Allah vardır” ile “insan vardır” cümlelerindeki yüklem, yokluğun

¹⁰²⁹ Dînânî, *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Seriveni*, 3/325-328.

¹⁰³⁰ Bahâüddîn Hürremşâhî, “Asâlet-i Vahiy ve Asâlet-i Akl”, *Beyyînât* 37-38 (1382), 358-359.

¹⁰³¹ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 220.

zıttı olan var olmayı ifade etmeleri bakımından iştirake sahiptirler. Aksi takdirde yokluğun zıttına varlıktan başka bir anlam daha bulmak gerekir. Bu ise çelişkidir.

Varlıkta manevî iştirake karşı çıkan İsfahânî, ilahî lafızların beşerî lafızlarla iştirakini de kabul etmez. Ona göre ilahî lafızların kastettiği manalar, insanın tasavvur ve tasdiklerinin kastettikleri anlamlardan başkadır. Ayrıca İsfahânî her lafzın haricî bir anlama dalalet ettiğini düşünür. Bir başka deyişle “beşerî” tasavvur ve tasdikler haricî anlamlara dalalet etmezler. Tasavvur ve tasdiklerden bağımsız olarak lafızlar, haricî anlamlara dalalet ederler. Bizler bir şeyi bilmek için tasavvur ve tasdiklere muhtaç değiliz. Şeyleri bunların dışında biliriz.

Onun bu yöndeki düşüncelerine değinmeden önce ifade etmek gerekir ki İsfahânî’ye göre insanın konuşmasında üç hakikat mevcuttur. Bunlar kasıt/niyet, kelam ve maksattır. İnsan kelamıyla muhatabına maksadını anlatmaya kasteder. Ona göre insandaki kasıt onun niyeti ve iradesidir. Kelam dile getirdiği lafızdır. Maksat ise mütekellimin muhatabı için bilinir kılmak istediği haricî hakikattir. Eğer mütekellimin bilinir kılmak istediği haricî hakikat muhatap için anlaşılırsa mütekellim amacına ulaşmıştır. Eğer aksi olursa amacına ulaşmamıştır. Dolayısıyla İsfahânî’ye göre mana ve maksat aynı şeydir ve iki tabirden amaç da haricî bir hakikattir. Fakat mütekellimin maksadının gerçekleşmesi, onun ihtiyarından hariç olan bir âmilin varlığına bağlıdır. Bu ise muhatap için keşf ve ilmin husulünün aynıdır. Dolayısıyla mütekellim kendi nefsinde haricî bir hakikati kast etse de mütekellimin gayesi ancak bu hakikat muhatap için keşfedildiğinde gerçekleşir.¹⁰³²

Ayrıca İsfahânî tekellümden önce teakkul ve tasavvurun zaruri olduğunu kabul etmez. Teakkul ve tasavvur yalnızca başlangıç için bir role sahiptir fakat zorunlu değildir. Ona göre insan bilgi ışığıyla teakkul ve tasavvur olmadan bir şeye teveccüh edip onu görebilir ve onun hakkında konuşabilir. Dolayısıyla bir şeyi görüp onun hakkında konuşmak için bunlar hem zorunlu hem de yeterli şart değildir. Çoğu zaman insan tefekkür olmadan bir şeyi keşfeder ve onun hakkında konuşur. İnsan için tekellümde zorunlu olan şart bir şeyi keşfetmektir. Bu ise bazen teakkul ve tasavvurdan önce bazen de sonra gerçekleşir. Bu bakımdan teakkul ve tasavvur tekellümün kendisinde bir role sahip değildir. Ayrıca ona göre mütekellim, zihinsel sûretleri değil, lafızları haricî durumlara bir alamet olarak kullanır. Bir başka deyişle lafızlar haricî hakikatler için yalnızca bir alamettirler. Örneğin mütekellim “Ay” lafzını kullandığında kastettiği amaç haricî hakikat olan aydır. Yoksa zihinsel sûret olarak tasavvur edilen ay söz konusu değildir.¹⁰³³

¹⁰³² İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/90.

¹⁰³³ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur’ân’i “Tebârek”*, 1/110-111.

Bu bakımdan onun düşüncesinde lafızların zihinsel sûretlere dalalet eden mefhumlar olduğu iddiası yanlıştır. Bilakis lafızlar bilgi ışığıyla keşfedilen haricî mahiyetlerin varlığına dalalet ederler.¹⁰³⁴ Ona göre bu durum fitrî olarak insana açıktır. İnsan fitrî bir tavırla baktığında lafızların haricî hakikatlere dalalet ettiğini görür. Yoksa filozoflar tarafından iddia edildiği gibi lafızlar önce zihinsel sûretlere ve ondan sonra haricî hakikatlere dalalet etmezler.¹⁰³⁵

Dolayısıyla beşerî ve ilahî lafızlar ortak olsalar da manalar farklıdır. Hâlık ile mahluk arasında kullanılan ortak lafızlardaki anlam da buna bağlı olarak muhtelif ve farklıdır. Mahluklar hakkında kullanılan lafızlar, Allah hakkında kullanılan ile kıyaslandığında “mecazî” anlamdadırlar. Çünkü manalar tasavvurdan başkadır. Bilakis manalar haricî hakikatlerdir. Doğruya dalâleti önemli olmaksızın tasavvurların lafızlar yoluyla hakikat hakkında kullanılması yanlıştır. Tasavvurlar ancak hakikat hakkında bir mukaddime olarak görülebilir ve lafızlar vasıtasıyla haricî hakikatlere işaret edebilir.¹⁰³⁶

Ona göre ilahî ilimlerdeki mana, maksat ve murâd haricî bir hakikate atıf yapar. Bunun akli olarak tasavvur edilmiş zihinsel sûretlerle bir ilgisi yoktur. Lafızları kullanmak insan için zihinsel sûretlerin vasıtası olmaksızın haricî bir anlamda fitrat üzerine hareketle mümkündür. Bir başka deyişle lafızlar haricî bir hakikate işaret edici olmalıdırlar, yoksa tasavvur ve teakkul edilen anlamlar olmamalıdırlar. Bu yüzden İsfahânî bazı rivayetlerden de destek alarak Allah’a mana olmadan ismiyle tapanın ve hem mana hem de isme tapanın şirk içinde olduğunu düşünür. Çünkü onun nazarında gerçek tevhid mana ile olur.¹⁰³⁷

Peki varlığın iştirakini kabul edenlerin delillerinden olan varlığın zıttı, mutlak yokluk durumunda lafızlar nasıl bir anlama dalalet edecekler?

İsfahânî’ye göre bu durum mutlak yokluk, hiçlik ve saf butlan olduğundan mâkûliyet ve bilinelirliğe sahip değildir. Bu yüzden ona işaret edilemez. Yalnızca varlığın ışığıyla onun hakkında haberdar olunabilir. Mutlak yokluk için bir mefhum ya da tasavvur bulunmaz.¹⁰³⁸

Lafızların zihinsel sûretler olmaksızın haricî bir hakikate dalalet ettiğine yönelik çeşitli itirazlar da vardır.

Birinci itiraz: “Aşk, nefret gibi soyut lafızların haricî bir hakikati yoktur. Ayrıca insan zihninde hariçte bulunmayan boynuzlu bir kedi de tasavvur edebilir.” İsfahânî bu itiraz için kedi örneğindeki tasavvurların örneğin kedinin boynuzlu olmasındaki boynuzların hariçte bir

¹⁰³⁴ Hüseyin Müfid, “Ma’nâyî Hâriciyyet-i Ma’nâ ve Movzu’ Lehu ez Nezer-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, *Nakd ve Nazar* 1-2 (1387), 225-227.

¹⁰³⁵ İsfahânî, *Misbâhü’l-Hüdâ*, 515-520.

¹⁰³⁶ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü’l-Hüdâ*, 197-202.

¹⁰³⁷ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü’l-Hüdâ*, 187-189.

¹⁰³⁸ Müfid, “Ma’nâyî Hâriciyyet-i Ma’nâ ve Movzu’ Lehu ez Nezer-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”, 248.

karşılığı olduğunu ve daha sonra insanın boynuzlu bir kedi tasavvur edip ona boynuzlu kedi ismini koyduğunu söyler. Bir başka deyişle insan zihni hariçteki varlıkların sûretlerini alıp onlarla zihninde farklı sûretler tasavvur edebilir. Oysa bu sûretlerin hakikatleri ayrı olarak hariçte vardır. Aynı şey melek için de geçerlidir. Melek dendiğinde onun kanatlı, narin, beyaz gibi bütün özellikleri bizleri haricî hakikatlere yönlendirir. Ona göre aşk, nefret gibi lafızların hariçte bir madlulu olmaması, onların bütünüyle bir madlulden yoksun olduğu anlamına gelmez. Eğer böyle olsaydı bizim onları hayatımızda kullanma imkânımız olmazdı. Dolayısıyla eğer dışsal âlemde âşık, maşuk ve bunların arasındaki ilişki bütünüyle ortadan kalksaydı, bizler aşk lafzı hakkında hiçbir fikre sahip olamazdık.¹⁰³⁹

İsfahânî insan nefsinin bazı tahayyüllere kadir olduğunu ve bazı durumlarla karşılaştığında bu tahayyüllerden başka tasavvurlar meydana getirdiğine bir itirazı olmadığını söyler. Fakat o, tahayyül edilen bu sûretlerin, lafızlarla haricî hakikatler arasında bir vasıta olmasına itiraz eder. Ayrıca ona göre zihinsel tasavvurların da bir medlulü vardır ve kendine has lafızlara sahiptir. Örneğin tahayyül ettiğimiz bir kedi için “kedinin tahayyülü” ya da “hayali kedinin sûreti” deriz ve gerçeğine de “kedi” şeklinde işaret ederiz.¹⁰⁴⁰

İkinci itiraz: “Yalan söyleyenin lafzı haricî hakikate dalalet etmez.” İsfahânî’ye göre yalan kendi iddialarını destekler. Çünkü hakikate dalalet etmeyen -yalan da dâhil- lafızlar anlamsızdır. Eğer köpek lafzından bahsederek bu lafız hiçbir şeye dalalet etmezse, onun varlığı ya da yokluğuna dair bir kanaate varamayız.¹⁰⁴¹

Üçüncü itiraz: “Küllî mefhumlarla ilgilidir. İnsan küllî bir kavram iken hariçtekiler cüz’idirler.” Fakat İsfahânî, düşüncesinde dini metinlere dayanmış ve küllîlerden ziyade haricî âleme yoğunlaşmıştır. Bunu yaparak o, tasavvur ve manalardan uzak durmaya çalışmıştır. Aynı şekilde küllî kavramları da felsefe, tasavvuf gibi beşerî bilimler olarak görmekte ve bunları kabul etmeyip nefyetmektedir. Ancak yine de İsfahânî bu kavramları boş geçmez. Ona göre küllî insandan bahsettiğimizde renk, yaş, cinsiyet gibi özellikleri görmezden gelerek bugüne kadar yaşamış insanları kastederiz. Dolayısıyla o, bazı özelliklerini görmezden gelerek küllî kavramların da haricî bir hakikate sahip olduklarını kabul eder.¹⁰⁴²

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi İsfahânî, insanların zihinsel sûretlerden elde ettiği tasavvur ve tasdiklerin kastettikleri manaların, ilahî ilimlerde geçen lafızların kastettiği mana ile bir iştiraki olmadığını kabul eder. Buna bağlı olarak onun nazarında beşerî düşüncenin

¹⁰³⁹ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 103-104.

¹⁰⁴⁰ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 104-105.

¹⁰⁴¹ Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 106.

¹⁰⁴² Şâhmansûrî, *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*, 108-110.

elde ettiği bilginin de hakikat bakımından bir değeri yoktur. Çünkü ona göre lafızlar zihinsel sûrete dalalet ettikten sonra haricî varlıkları açıklayıcı değildirler. Bir başka deyişle lafızlar doğrudan haricî anlamlara karşılık gelirler. Üstelik tasavvur ve tasdikler de hakikî bilgiyi elde etmek için zorunlu değildir. Dolayısıyla bilgi bunlarla değil doğrudan Allah tarafından ya da akıl, bilgi gibi ışıklar vasıtasıyla gerçekleşir. Bu anlayışın benzer bir örneğini bir diğer Tefkîk müntesibi Miyâncî’de de görmek mümkündür.

Miyâncî lafızların her kavimde eğitim ve öğretim vesilesi, birbirine alışma ve anlama aracı olduğunu belirtir. Her kavmin lafızları, zihinsel sûretlere ya da küllî mefhumlara karşılık değil bilakis haricî hakikatlere karşılık gelir. Bilinen şey haricî hakikattir. Zihinsel sûret bu mertebeden sonradır. İnsanlar için bilinenler hakikî ve haricî olan şeylerin bizzat kendileridir. Dolayısıyla ona göre zihinsel bir sûret için lafızları kullanmak, bir hakikate karşılık gelip gelmemesi önemli olmaksızın anlamsızdır. Çünkü gerçekte insanlar genelde zihinsel sûretlere yönelmezler. Ancak yöneldiklerinde ise haricî olarak onları müşahede edecek biçimde onlara karşılık gelecek bir lafız bulamazlar. Bu yüzden Kur’ân ve sünnette bahsedilen lafızlar, beşerî lafızların aksine bizzat haricî manalara karşılık gelir ve haricî hakikatlere işaret eder. Bunlara akıl, bilgi gibi haricî ışıklar ve Allah’ın isimleri de dâhildir.¹⁰⁴³ Ayrıca Allah’ın isimlerinin hepsi ona dalalet eder. Fakat bunlar övme, dua, yüceltme, takdis gibi anlamlarla O’na dalalet ederler. Yoksa hepsi ayrı haricî hakikatler anlamına gelmez. Miyâncî’nin bütün bunlardaki maksadı Allah ile varlıklar arasında manevî iştirak değil, yalnızca lafzî iştirak olduğunu gösterme çabasına yöneliktir.¹⁰⁴⁴

Miyâncî ayrıca “Hâlık ile mahluk arasındaki isim ve sıfatlar lafzî iştirak olursa bütün dua, tesbih ve yakarışlar anlamsız olur. Çünkü insanlar anladıkları ve idrak ettikleri şeyle Allah’a dua edip ona yalvarırlar” şeklindeki bir itiraza da cevap verir. Ona göre bu yanılığı filozofların akledilen, tasavvur edilen lafızların mefhumlarıyla Allah’a ibadet edileceğini iddia etmelerinden kaynaklanmaktadır. Fakat Allah, kendi fiiliyle kendi hakikatini kullarına tanıtmıştır. Filozoflar bu yüzden gaflet içindedirler. Dolayısıyla Allah’a isimler ve sıfatlar ıtlak etmek bu tanıtmadan sonradır. Allah, bu isimleri kulları O’na ibadet ve kulluk etsinler diye yaratmıştır. Allah’ı tanıma ve O’nun hakkında bilgi yalnızca O’nun tarif etmesiyledir.¹⁰⁴⁵

Yukarıdaki ifadelerden de anlaşıldığı gibi Miyâncî de iştirak konusunda İsfahânî’ye benzer bir yaklaşım sergiler. Onun nazarında da zihinsel sûretlerden elde edilen tasavvur ve tasdiklerin ilahî ilimlerin kastettiği anlamlara dalalet etmesi olanaksızdır ve aralarında iştirak

¹⁰⁴³ Miyâncî, *Tevhîdü’l-İmâmiyye*, 74-75.

¹⁰⁴⁴ Miyâncî, *Tevhîdü’l-İmâmiyye*, 76-77,80.

¹⁰⁴⁵ Miyâncî, *Tevhîdü’l-İmâmiyye*, 95-96.

yoktur. Ayrıca her lafız haricî bir hakikate dalalet eder. Dolayısıyla haricî bir hakikati bilebilmek için öncelikle zihinsel bir sûrete ihtiyacımız yoktur.

Tefkîk müntesibi Tehrânî ise iştirak meselesini varlığın iştiraki bağlamında ele alır ve varlığın manevî iştirakini savunanların delillerini ret etmek anlamında bir amacı olmadığını ifade eder. Onun amacı “muhalefet” değil “hakikat”tir. Bu yüzden İsfahânî’nin aksine onun nazarında varlıkta manevî iştirak esastır. Çünkü ona göre vicdanına başvuran herkes için “varlık ve mevcudun” itlak olduğu bütün durumlarda tek bir anlam ve müşterek bir mefhum söz konusudur. Bu mefhum da yalnızca bir şeyi butlan, yokluk ve ta’tîl haddi dışında tasavvur etmek bakımından mümkündür.¹⁰⁴⁶

Fakat Tehrânî’ye göre yokluk, butlan ve ta’tîl haddinin dışında, varlığına hüküm verilen şeyler için, bu hükmün ve mananın bir gereği olarak şeylerin hakikatinde türsel bir benzerlik bulunduğu iddia edilemez. Bir başka deyişle bütün mevcutların varlığının tek bir hakikatin farklı mertebeleri olduğu iddiası geçersizdir. Dolayısıyla varlığın mefhumunun iştiraki, varlığın hakikatinin iştirakini gerektirmez. Bunu kabul etmek bütün varlıkların tek bir özden ve tek bir hakikatin farklı mertebeleri olduğu düşüncesini kabul etmeyi gerektirmez. Onun ifadeleri şöyledir: “Elbette varlığın mefhumunun iştiraki, mevcudiyetin aslının iştirakini gerektirir. Yani varlığına hüküm verilen şeyler yokluk sınırının dışındadırlar. Fakat bu asla mevcudiyet ve hakikatin türsel birliğine bir delil değildir”.¹⁰⁴⁷

Çünkü ona göre iddia edildiği gibi varlıkta manevî iştirak konusu, vahdet-i vücûd konusunu etkilemez. Bu bakımdan filozof ve sûfîlerin önemli konularından sayılan mefhumda iştirakin, vahdetin hakikatini ve iştirakini gerektirdiği düşüncesi hem yanlış hem de mugalatadır. Çünkü Tehrânî için varlığın ve gerçekliğin “özünde” iki mevcudun iştiraki olması ayrı bir şeydir, türsel mevcudiyet ve gerçekliğin iştiraki ayrı bir şeydir.¹⁰⁴⁸

Bu bakımdan Tehrânî vacip ve mümkün varlığın yokluk sınırının dışında olan iki varlık çeşidi olduğunu kabul eder. Ona göre vacip ile mümkün zıttırlar. Dolayısıyla onların hakikatinde türsel bir benzerlik ve teşkîkin olmadığı vicdan ve fitrî akıl ile bilinebilir bir husustur. Onların mevcudiyeti hakkındaki hüküm sahihtir. Vacip ve mümkün yokluğun zıttı olan mevcut olmak bakımından iştirake sahiptirler. Fakat türsel benzerliğin aksine aralarında zıtlık söz konusudur. İki şeyin varlığına dair hüküm vermek bunlar arasında bir vahdet olduğuna

¹⁰⁴⁶ Tehrânî, *Ârif ve Sûfî Çi Mî Gâyend?*, 303-304.

¹⁰⁴⁷ Tehrânî, *Ârif ve Sûfî Çi Mî Gâyend?*, 304.

¹⁰⁴⁸ Tehrânî, *Ârif ve Sûfî Çi Mî Gâyend?*, 304.

dair bir delil olamaz. Dolayısıyla vahdet-i vücûd ve teşkîki savunan kimseler için mefhumun vahdetinden başka bir delile ihtiyaç vardır.¹⁰⁴⁹

İsfahânî'ye rağmen Tehrânî ile aynı fikirde olanlardan biri de Seydân'dır. O, varlığın iştirakine yönelik bir delile cevap verir. Delil şöyledir:

Tek bir mefhumu pek çok şey üzerine itlak etmek, o şeyler o tek mefhumda ortaklıklar anlamına gelir. Farklı şeylerin tek mefhumda ortak olmaları onların türsel benzerliğini gerektirir. Varlık mefhumu hem Allah hem de mevcudata itlak edilir. Allah'a ve mevcudata varlığın itlakı tek bir anlam olup o da manevî iştiraktır. Dolayısıyla bu ikisi arasında türsel benzerlik vardır.¹⁰⁵⁰

Seydân, Allah'a ve kâinata manevî iştirak olarak varlığı itlak etmenin yokluğu nefyetmek anlamında olduğunu belirtir. Ona göre yokluğu nefyetme anlamındaki bu ortak mefhum birincil değil, ikincil akledilir¹⁰⁵¹ cinsindedir. İkincil akledilirlerde mefhumun araz ve nitelenmesi zihindeki konu üzerinedir ve aklî olarak ikincil akledilirleri çeşitli zıt varlıklara itlak edebiliriz. Örneğin nitelik, nicelik, yer, durum gibi arazlara "araz" lafzı itlak edilir oysa ki bunlar birbirleriyle zıttırlar. Ona göre bunun aksi de doğrudur. Yani tek bir hakikatten pek çok mefhum çıkarabiliriz. Örneğin Allah için tek bir hakikat olmasına rağmen âlim, kâdir gibi sıfatlar kullanırız. Dolayısıyla Seydân'a göre ikincil akledilirlerden olan tek bir mefhumu zıt şeylere itlak etmek sorun olmadığı gibi, tek bir varlığa çeşitli mefhumları itlak etmek de o varlığın zatında çokluğa sebep olmaz. Allah ve kâinata manevî iştirak anlamında varlık lafzını itlak etmek, ikincil akledilirlerden ise Allah ile kâinat arasında türsel benzerlik gerekmez.¹⁰⁵²

Müsevî, Tefkîk Ekolü'nün manevî iştirak konusundaki görüşlerini eleştirir. Ona göre lafzî iştiraki kabul eden kimse Allah ve sıfatları hakkında konuşamaz. Çünkü O'nu tanımak için bir yol kalmamıştır. Vahiy yoluyla bize gelen hiçbir şeyin anlamı kalmamıştır. Örneğin ilimden bahsedildiğinde insanların zihnindeki ilme atıf yapılır. Bu ise manevî iştiraktır. Eğer zihindekinden başka bir mefhum söz konusuysa bu mana ya ilmin zıttı olan cahilliktir ya da asla bir anlamı yoktur. Tefkîk Ekolü manevî iştiraki nefyederek teşbihten kaçtığını zannederken Allah hakkında "ta'til"e düşmüştür. Gerçekte ise manevî iştirak teşbihi gerektirmez. Çünkü

¹⁰⁴⁹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mi Gûyend?*, 304-305.

¹⁰⁵⁰ Birincil akledilirler "kedi", "sandalye" gibi harici olarak bulunan ve "Mehmet insandır" gibi, onlara yüklem olabilecek kavramlardır. İkincil akledilirler ise hem tümel hem de soyut kavramlardır ve "İnsan türdür" gibi hariçte kendilerine yüklem olabilecek bir karşılığa sahip değildirler. Bk. İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/459.

¹⁰⁵¹ Birincil akledilirler "kedi", "sandalye" gibi harici olarak bulunan ve "Mehmet insandır" gibi, onlara yüklem olabilecek kavramlardır. İkincil akledilirler ise hem tümel hem de soyut kavramlardır ve "İnsan türdür" gibi hariçte kendilerine yüklem olabilecek bir karşılığa sahip değildirler. Bk. İlhan Kutluer, "Ma'kûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/459.

¹⁰⁵² Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 125-128.

teşbih yalnızca zihindeki anlamdadır. Zihindeki anlam ise Allah'a nispetle önemsiz bir konumdadır.¹⁰⁵³

Mûsevî, Tefkîk müntesiplerinden Tehrânî ile Seydân'ın manevî iştiraki yalnızca yokluğu nefyedip varlık alanına çıkma ve türsel benzerliği reddetme anlamındaki yaklaşımlarını da eleştirir. O, yokluğu nefyedip varlık alanına çıkmanın hangi anlamda olduğunu sorar. Buna göre eğer şeyler yokluğa karşı varlık alanında iştirak sahibi iseler bu ifade varlıkta iştirak anlamına gelir. Çünkü üçüncü bir ihtimal yoktur. Ona göre bu kimseler varlıkta manevî iştiraki kabul ettiğinde zorunlu ile mümkün arasında ittihad olacağını zannetmişlerdir. Oysa ki bu yalnızca hariçten soyut olan zihinsel bir anlamdadır.¹⁰⁵⁴

Dolayısıyla Mûsevî yokluğun tek bir anlamda olduğunu belirtir. Çünkü eğer haricî gerçekliğin/varlığın iki farklı özü olsa, yokluğun karşıtı olan varlık hangisine karşılık gelmiş olacaktır? Eğer yokluk, mümkün ve zorunlunun zıttı ise bu durumda tek başına yokluk iki farklı zıt varlığa karşılık gelmek durumundadır. Bu ise imkânsızdır. Fakat eğer bu iki durumdan yalnızca birisine karşılık gelse, diğeri için iki zıt birleşmiş olacaktır ki bu da imkânsızdır.¹⁰⁵⁵

Sonuç olarak Tefkîk Ekolü'nün iştirak meselesinde iki türlü yaklaşımın söz konusu olduğu görülmektedir. Birincisi beşerî lafızların ilahî lafızlarla ortak olsalar da bunlar arasında mana bakımından bir iştirak olmadığı iddiasına dayanır. Bu anlayışa bağlı olarak lafızlar haricî hakikatlere karşılık gelirler. Yoksa insan zihnine ait olan tasavvur ve tasdikler haricî hakikatlere ait değildirler. Dolayısıyla onlara göre bir şeyi bilmek beşerî tasavvur ve tasdiklerle değil, bunlarla iştiraki bir bağı bulunmayan Allah'ın bizlere öğrettiği manalar ve akıl, bilgi gibi ışıklar vasıtasıyla mümkündür. Diğeri ise varlıkta iştirak meselesi ile ilgilidir. İsfahânî varlıkta iştiraki kabul etmediği gibi Allah'ı da varlık olarak kabul etmez. Tehrânî ve Seydân ise İsfahânî'nin aksine varlıkta iştiraki kabul ederler. Fakat bu kabul yalnızca yokluk haddinin haricinde olmak anlamındadır. Dolayısıyla bu iştirak onlara göre Allah ile diğer varlıklar arasında türsel benzerliği gerektirmez.

Bu aşamadan sonra Tefkîk Ekolü'nün türsel benzerlik bağlamında ele aldığı bir diğer eleştiri konusu olan vahdet-i vücûd konusuna değinilecektir.

4.5. Vahdet-i Vücûd Meselesine Yönelik Eleştiri

Tefkîk Ekolü'nün eleştiri konusu yaptığı önemli meselelerden biri de vahdet-i vücûd meselesidir. Varlıkta birliği esas almanın gerektirdiği zorunlu sonuç ise Allah dâhil bütün varlık

¹⁰⁵³ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 169-171.

¹⁰⁵⁴ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 172-173.

¹⁰⁵⁵ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 217-218.

türü arasında türsel benzerliği kabul etmektir. Tefkîk Ekolü'nün vahdet-i vücûd düşüncesini eleştirmesinin temel nedeni de bu anlayışa dayanmaktadır.

4.5.1. Vahdet-i Vücûd Meselesi

Vahdet-i vücûd düşüncesi söz konusu olduğunda kuşkusuz akla ilk gelenlerden biri İbn Arabî'dir. Fakat o, mistik tecrübesine bağlı olarak öncelikle “vücûd” kavramına odaklanmış ve Tanrı, âlem, insan, bilgi, değer ve din gibi konuları bu kavram çerçevesinde yorumlamıştır. Çünkü onun nazarında vücûd, kendisiyle kaim olup ikiliği imkânsız bir hakikatin ifadesidir. Vücûd, Tanrı ile özdeş bir anlamdadır ve diğer bütün varlıklar vücûdlarını Tanrı'dan almışlardır.¹⁰⁵⁶

Bu bakımdan İbn Arabî ontolojisinde varlık filozoflarındaki gibi kategorilere ayrılmaz. Bilakis varlık, var olması bakımından mutlaklık ve mukayyetlikle sınırlanmaz. Varlık tümel, tikel, genel değildir. Varlık eklenti bir birlikle bir olmadığı gibi çok da değildir. Bunlar varlığa merteye, tecelli ve makam yönüyle gerekirlir. Varlık ne cevher ne arazdır. Varlık, zatı ve hakikati yönüyle bir değişiklik olmaksızın mutlak, mukayyet, tümel, tikel bir ve çok olanı kendi zatı ve hakikatinde toplayandır.¹⁰⁵⁷

Ancak onun bizzat varlığın birliği anlamındaki “vahdet-i vücûd” ıstılahını kullandığını söylemek mümkün görünmemektedir. Bu ıstılah İbn Arabî'nin müridi olan Sadreddîn Konevî (ö. 673/1274) tarafından nadir de olsa kullanılmıştır. Fakat İbn Arabî her ne kadar bu ıstılahı kullanmamış olsa da bu terimle yakın bir lafza sahip olan “vâhide fi'l vücûd” (vücûdda bir) ibaresini kullanmıştır.¹⁰⁵⁸

Fakat vahdet-i vücûd anlayışının yalnızca İbn Arabî'nin ele aldığı şekilde tek bir biçimi yoktur. Bu anlayışın temelde dört farklı biçimi vardır. Bunları felsefe ile ilgilenen ve aynı zamanda Tefkîk müntesibi Hakîmî'nin de övgüsüne mazhar olan¹⁰⁵⁹ Refî Kazvînî (ö. 1395) özetler. Bunlardan birincisinde geçen vahdetten kasıt, vahdet-i şahsiyyedir. Bu anlayışta Allah zatıyla, varlıkta bir ferde münhasır olarak vahid bir şahsiyyedir. Bir başka deyişle varlık ve mefhum için başka bir misdâk/yüklendiği konu yoktur. Dolayısıyla mümkünler âlemindeki mevcudatın hepsi aynı vacibü'l-vücûdun görüngülerinden başka bir şey değildirler. Bunun misali okyanustur. Okyanusun dalgalarında yükseklik ve alçaklık gibi farklı biçimler görülür. Oysa ki bunların hepsinin gerçekte sudan başka bir hakikati yoktur. Kazvînî bu anlayışı kabul etmez ve bâtil olduğunu söyler. Ona göre bu anlayış şeriata aykırı olmakla birlikte, zatıyla

¹⁰⁵⁶ Tahir Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 91-93.

¹⁰⁵⁷ Kayserî, *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*, 25.

¹⁰⁵⁸ Uluç, *İbn Arabî'de Sembolizm*, 93.

¹⁰⁵⁹ Hakîmî, *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Mûteâliye*, 220.

zorunlu olan Allah'ı, O'nun vahdetini inkârdır ve hem de akla aykırıdır. Aynı şekilde bu anlayış, ona göre ilmî kesinliklerden olan Allah'ın illet, mümkünlerin malûl olmasını, mümkünlerin zorunluya muhtaç olmasını ve kulluğu birbirine karıştırmakta ve yok etmektedir.¹⁰⁶⁰

İkinci vahdet, türsel vahdettir (vahdet-i senhiyye). Bu anlayışta varlığın mertebeleri tek bir hakikati ifade eder. Bir başka deyişle Zorunlu Varlık'tan cisim ve heyula gibi en zayıf varlığa kadar hepsi aynı öz olan varlığın hakikatine bağlıdırlar. Varlıklar arasındaki farklılık; ilim, kudret, hayat gibi varlığın büyüklük derecesine sahip olmak bakımından ve varlığın özünden şiddet, zayıflık, noksan ve kemâl olarak yararlanma bakımındandır. Bu vahdete aynı zamanda "varlığın manevî iştiraki" anlamı da verilir. Kazvînî bu anlamın kabulden çok uzak olmadığını ve aynı zamanda bunun, malulün illetten südürünü zorunlu kılan bir anlayışı da akla getirdiğini belirtir.¹⁰⁶¹

Üçüncü vahdet, vahdet-i şahsiyyedir. Ancak bu vahdet anlayışı birincisindeki gibi çokluğu ve mümkün varlıkları bâtil görmemektedir. Bilakis varlık, bütünsel açıdan vahdet-i şahsiyye olmasına rağmen çokluk, ihtilaf ve mümkünlük de mahfuzdur/korunmuştur. Dolayısıyla vahdetin aynı kesrette ve kesretin de aynı vahdette olması bir çelişki doğurmamaktadır. Buna örnek olarak gerçekte tek bir şahıs olan insanın nâtık nefsi verilebilir. İnsanın tek bir şahıs olduğu kesin olmasına rağmen, nefsi çeşitli kuvvelere sahiptir. Ancak nefis bu kuvvelerin aynı ve kuvveler de nefsin aynıdır.¹⁰⁶²

Dördüncü vahdetten maksat ise tabiat, nefis, heva gibi rüyalardan uyanan, kesret ve imkân âlemine önem vermeyen insanların nazarındaki vahdettir. Bu anlayışta âlemde çokluk ve ihtilafın olduğundan şüphe duyulmaz. Ancak bu mümkünleri, ihtilafı ve çokluğu yaratan Allah, onların her çeşidinde ilim, kudret, irade ve hayat ile hem zuhur eder hem de tecelli eder. Bunun örneği çeşitli aynaların karşısına oturan bir kimsedir. Bu kimse her tarafına farklı çeşitlerde ayna koyar ve bütün aynalarda kendi yansımalarını görür. Her ayna farklı ve kendi ölçüsüne göre bu kimseyi gösterir. Aynada kişinin görünmesi o kimsenin vücudu, hulûlü ya da aynayla birleşmesi değildir. Olan şey yalnızca zuhurdur. Dolayısıyla başka bir kimse bu çeşitli aynalara bakınca hem ilk şahsın farklı yansımalarını hem de aynanın cisim, şekil ve miktarını görür.

¹⁰⁶⁰ Ebu'l-Hasan Refî Kazvînî, *Mecmûa-i Resâil, Hevâşî ve Ta'likât-i Hakîm Müteellih-i Merhum Seyyid Ebu'l-Hasan Refî Kazvînî* (Tahran: Müessesesi-i Pijûheş-i Hikmet ve Felsefeyi İnan, 1386), 129-130.

¹⁰⁶¹ Kazvînî, *Mecmûa-i Resâil*, 130.

¹⁰⁶² Kazvînî, *Mecmûa-i Resâil*, 130-131.

Kazvîni, en sahih ve şüphelerden uzak olan vahdet-i vücûd anlamının bu olduğunu ifade eder.¹⁰⁶³

Tefkîk Ekolü, Kazvîni'nin kısımlara ayırdığı bu dört vahdet türünden daha çok ikincisi üzerinden (vahdet-i senhiyye) vahdet-i vücûd anlayışını eleştirir.

4.5.2. Vahdet-i Vücûd Eleştirisi

Tefkîk Ekolü nazârî tasavvufun temel öğretilerinden biri olan vahdet-i vücûd anlayışını reddetmektedir. Bunun temel gerekçesi bu anlayışın tevhid inancına zarar vermesi ve Tanrı ile mahlukat arasında türsel benzerliğe sebep olmasıdır. Çünkü birlik düşüncesi Tanrı ile âlem arasındaki sınırı ortadan kaldırmakta ve varlığın birliği anlamına gelmektedir. Fakat iki varlık türü arasında türsel benzerlik dışında bu anlayışın İslâm'a ait olmadığı düşüncesi de ret için bir gerekçe olarak sunulur.

Örneğin Şahrûdî, karşılıklı konuşma biçiminde yazdığı eserinde vahdet-i vücûd ile Molla Sadrâ felsefesi arasında bir fark görmez ve bunların hepsinin Yunanlıların öğrencileri olduğunu, bu konuları Yunanlılardan aldığını ve bu konuların şeriatla hiçbir ilişkisinin olmadığını aktarır. Ona göre bu sözler kendilerini peygamberlerden müstağni gören hocalarının sözleridir ve İslâm'la bir ilgisi yoktur. Felsefe ve tasavvuf takipçileri Yunan'dan aldıkları vahdet-i vücûdla Allah'ı mutlak varlık, mahlukatı mukayyet varlık kabul etmişlerdir. Böylece Allah ile mahlukat arasında varlık bakımından türsel benzerliği zorunlu görmüşlerdir. Dolayısıyla bütün varlıklar Allah'ın çeşitli hâlleri ve zatî ilminin malûlleri olmaktadır. Yani hem yüce hem aşağı hem kâfir hem mümin bütün varlıklar Allah ile eşit görülmüştür.¹⁰⁶⁴

Şahrûdî'nin anlayışı tavır bakımından Tefkîk Ekolü'nün tümüne teşmil edilebilecek bir yaklaşımdır. Fakat vahdet-i vücûdu eleştirmede öne çıkan isimler vardır. Bunlardan biri Tehrânî'dir.

Tehrânî bazı bilginlerin varlığı teşkîke sahip olan tek bir hakikat olarak kabul ettiklerini ifade eder. Bu anlayışta varlık; şiddetlik, zayıflık, öncelik, sonralık, kemâl, noksan, zenginlik ve fakirlik gibi mertebelere sahiptir. Varlıkların niteliklerine bağlı farklılıklar hakikatin birliğine bir zarar vermez. Bu anlayış arif ve sûfilerin benimsediği vahdet-i vücûd olarak adlandırılır. Vahdet-i vücûdu benimseyenler yaratan ile yaratılan arasında türsel benzerliği savunmaktadır. Fakat ona göre bu düşünce kabul edilemezdir. Dolayısıyla o, vahdet-i vücûd düşüncesini benimseyenlerin delillerini ele alır ve bunları eleştirir. Onun eleştirdiği deliller şöyledir:

¹⁰⁶³ Kazvîni, *Mecmûa-i Resâil*, 132.

¹⁰⁶⁴ Şahrûdî, *Târih-i Felsefe ve Tasavvuf*, 47-52, 68-71, 135.

Birinci delil: Varlık mefhumunda manevî iştirak anlayışına bağlı olarak, tek bir mefhumun birbirine zıt olan hakikatlerden çıkması imkân dâhilinde değildir. Varlıkta gerçekleşen şeyler tek bir hakikate bağlı olmalıdırlar. Bu hakikatteki çokluk ise hakikatin birliğine bir hanel getirmeyen teşkîk ve varlığın mertebeleriyle ilgili olmalıdır.¹⁰⁶⁵

Tehrânî bu delile karşı çıkar ve insanların hakikatin birliğine dair verdikleri hüküm konusunda asla bir bilgiye sahip olmadıklarını belirtir. Çünkü insanın o hakikat hakkındaki idrak gücü sınırlı ve yetersizdir. Ona göre iddia sahibi zihninde tasavvur ettiği soyut bir hükümle şu inanca varmıştır: “Aklen tek bir mefhumu, cihet ve konu bakımından muhtelif hakikatlerden çıkarmak mümkün olmadığından bunun kaynağı tek bir hakikat olmalıdır.” Vahdet-i vücûdun dayandığı bu anlayışın neticesine bağlı olarak, en değersiz yahut şuursuz varlıklar da dâhil olmak üzere bütün mahlukat çeşitli mertebelerle tek bir varlığa bağlanmışlardır. Dolayısıyla bu tek varlık olan Allah da mevcudatın kendisi olarak tasavvur edilmiştir.¹⁰⁶⁶

Tehrânî'nin bu delile yönelik bir cevabı da şöyledir:

Hariçte A ve B gibi iki şeyin gerçekliğini ve bunların birbirleriyle bütün yönlerden zıt olduğunu, hatta bütün zatıyla birbirine zıt iki basit mahiyeti farz edelim. Aklî fitratımızla onlar üzerine ‘mevcuttur’ anlamını itlak ettiğimizde ve A ve B’nin hariçte mevcut olduğuna dair hüküm verdiğimizde, hiçbir akıllı, kendi selim fitratıyla bizleri bu varlıklarla ilgili “mevcutlular” hükmünde yalanlamaz. Bu durumda malum olunur ki şeyler üzerine varlık ve mevcudu itlak etmek tek bir anlamdır ve bu da türsel benzerliği ve hakikatin birliğini gerektirmez.¹⁰⁶⁷

İkinci delil: Eğer varlıklar zıt hakikatler olurlarsa, apaçık ilke olan “Veren kimse verdiği şeyden mahrum değildir.” ilkesine aykırı bir durum ortaya çıkar. Bu yüzden varlıkta birlik vardır.¹⁰⁶⁸

Tehrânî vahdet-i vücûd için bu ilkenin sahih olmasının şartının, ancak bu ilkenin konusunun Allah’ı kapsamaması durumunda geçerli olduğunu belirtir. Ona göre bu ilkeden kasıt, Allah’ın kendi zatı ve hakikati ile var kıldığı şey, O’nun zatından ve zatının işraklerindedir. Bir başka deyişle O’nun faaliyetleri tenezzül, tecelli ve gelişim iledir. Böylece hariçte gerçekleşen bütün şeyler O’nun zatının hakikatiyle türsel olarak benzerdirler. Oysa ki Tehrânî’ye göre Allah’ın maddî varlıkları bu şekilde var etmesi apaçık ilkelerden değildir.

¹⁰⁶⁵ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gâyend?*, 306-307.

¹⁰⁶⁶ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gâyend?*, 307.

¹⁰⁶⁷ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gâyend?*, 308.

¹⁰⁶⁸ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gâyend?*, 310.

Allah'ın bu şekilde fâil olduğu iddiası tasavvuf mektebine ait bir görüştür ve vahdet-i vücûd anlayışına dayanır.¹⁰⁶⁹

Üçüncü delil: Eğer iddia edildiği gibi varlıklar zıt hakikatler olurlarsa, hikmetin sütunlarından sayılan şu ilkenin yanlış olması gerekir: “Varlığın illeti, malûl varlık için tam haddir ve malûl varlık, illetin varlığı için eksik haddir.”¹⁰⁷⁰

Tehrânî bu delilin de önceki delil gibi aynı problemi içerdiğini belirtir. Şöyle ki Allah'a nispetle bu ilkenin tam tanım olması ancak bu ilkenin Allah'ı ve bütün varlıkları kapsaması durumunda geçerli olurdu. Fakat böyle olan apaçık bir ilkeye sahip değiliz. Allah'ın yaratılmış ve maddî âleme nispetle faaliyetlerinin feyezân, tecelli ve tenezzül ile olması tasavvuf mektebine ait bir anlayıştır. Ona göre bu ilkeyle Allah için bu şekilde faaliyette bulunmanın bütünlüğü, vahdet-i vücûdun doğruluğuna bağlanmıştır. Dolayısıyla ilkenin sıhhati, kendisi kanıtlanmaya çalışılan vahdet-i vücûd ile yapılmaya çalışılmıştır.¹⁰⁷¹

Dördüncü delil şöyledir:

Eğer varlıklar zıt olsalardı, hakîm ve mütekellimler için burhânî olan ‘İlletin bilgisi malûl hakkında bilgiyi gerektirir.’ kaidesi yanlış olurdu. Çünkü nasıl bir şey hakkındaki bilgi o şeyin zıttı ile ilgili olabilir? Örneğin varlığa dair bilgi nasıl yokluğa dair bilgiyi gerektirir ya da ışık ve kudrete dair bilgi nasıl zulmet ve acizliğe dair bilgiyi gerektirir?

Tehrânî'ye göre bu kaidenin doğru olması illet ile malûl arasında türsel olarak birlik bulunmasını gerektirmez. İlletin bilgisi malûle yönelik bütüncül bir bilgidir. Fakat malûle yönelik bütüncül bilgi, illet ile malûl arasında türsel olarak benzerliği zorunlu kılmaz. Örneğin Allah'ın kıdeminin âlemin hudûsuna dalalet etmesi gibi bazen bir şeyden onun zıttını anlayabiliriz. Ayrıca ona göre mütekellimler ve filozoflardan birçok kimseler “İllete dair bilgi malûle dair bilgiyi gerektirir.” dedikleri hâlde, bu kimseler Allah ile mahlukat arasında vahdeti ve türsel benzerliği kabul etmezler.¹⁰⁷²

Beşinci delil şöyledir:

Mutlak varlık en basit yönüyle bütün şeylerdir. Çünkü O, mukayyet her varlığın ve kemâlin fâilidir. Bütün faziletlerin kaynağı O, birinci fazilettir. O hâlde bütün şeylerin mebdesi ve fazileti olan varlığın kendisi de en şerefli, en yüce ve en basit yönüyle bütün şeylerin gerçekliği olmalıdır.¹⁰⁷³

Tehrânî bu delilin sıhhatinin de önceki deliller gibi hakikatin birliği tasavvuruna dayandığını belirtir. Bu anlayışta değersiz olan madde ile ilim, ışık ve kudret aynı özden kabul

¹⁰⁶⁹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 310.

¹⁰⁷⁰ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 311.

¹⁰⁷¹ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 311.

¹⁰⁷² Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 314-315.

¹⁰⁷³ Tehrânî, *Ârif ve Sûfi Çi Mî Gûyend?*, 318.

edilmektedir. Ona göre özlerin çokluğu tasavvurunu farz edersek, yukarıdaki iddiaya göre mutlak varlık olan Allah kendi zatında bütün şeyleri toplayan olmaktadır. Bir başka deyişle maddenin özü, hayatın özü, varlık ve mahiyetin O'nun zatında terkibi gerekiyor. Oysa ki maddenin var olması, madde ve mevcudat için kemâl iken ilim, kudret, hayat ve nura sahip olan Allah için kemâl değildir. Ayrıca âlemdeki en değersiz maddî varlıkları meydana getirmeye kudreti olan bir varlık, meydana getirdiği bu maddî varlıklardan daha yüce, daha şerefli ve kâmil olmalıdır.¹⁰⁷⁴

Altıncı delil: “Sınırlandırma ve noksanlığın Allah’ın varlığından / zatından nefyedilmiş olması vaciptir. Öyleyse O, var olan bütün şeylerdir yoksa O’nun zatında sınırlama ve noksanlık gerekir.”

Tehrânî nazarında bu delil de önceki deliller gibi hakikatın birliği anlayışına dayandırılmıştır. Fakat ona göre özlerin çokluğu tasavvuruyla, eğer O’nun zatında terkibi gerektirecek zıt özleri nefyederek, O’nun zatı için herhangi bir sınırlama ve noksanlık gerekmecektir. Çünkü hiçbir şey kendisine zıt olan bir özü asla sınırlayamaz. Örneğin cisim ya da madde hiçbir zaman kendisine zıt bir öze sahip olan nuru, aklı ya da ilmi sınırlayamaz.¹⁰⁷⁵

Tehrânî vahdet-i vücûd anlayışına yaptığı bu eleştirilerle, Allah ile diğer varlıklar arasında türsel olarak benzerliğin bulunmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Çünkü onun nazarında zatî olarak aciz, mazlum ve cahil bir varlığın ilim, kudret, nur, hayat ve diğer kemâlatlara zatî olarak sahip olan mukaddes bir varlıkla aynı özden olması muhaldir. Dolayısıyla ona göre varlığın asaleti, mümkünlerde varlığın yaratılmışlığı ve vahdet-i vücûd için bizlere delil ve burhan olarak sunulan iddiaların hepsi gerçekte müsadere, cedel ve mugalata cinsindedirler.¹⁰⁷⁶

Tefkîk müntesiplerinden Miyâncî, Tehrânî’nin altıncı delil olarak ele aldığı “Allah sırf varlık olduğu hâlde herhangi bir şeyi kuşatmazsa o şeyden mahrum kalır ve sonsuzluğu sınırlanmış olur.” düşüncesini birkaç açıdan eleştirir. Miyâncî’nin itirazları şöyledir:

Birinci itiraz: İlk olarak bunun kabulü uluhiyet ve kayyumiyet mertebesini ortadan kaldırmak ve Allah’ı mahluklar seviyesine indirmektir. Allah sayesinde var olan bir şey onunla aynı mertebede değildir. Dolayısıyla mahlukatın varlığı Allah’ın varlığına bir sınırlama getirmez.¹⁰⁷⁷

¹⁰⁷⁴ Tehrânî, *Ârif ve Sûft Çi Mî Gâyend?*, 318.

¹⁰⁷⁵ Tehrânî, *Ârif ve Sûft Çi Mî Gâyend?*, 319.

¹⁰⁷⁶ Tehrânî, *Ârif ve Sûft Çi Mî Gâyend?*, 316-317.

¹⁰⁷⁷ Miyâncî, *Tevhidü'l-İmâmiyye*, 288-289.

İkinci itiraz: Allah'ı bütün varlıklar seviyesine indirmek imkânsızdır. Çünkü mahlukat zatıyla fakir, sınırlı, alçak, karanlık ve güçsüzdür. Böyle bir varlık türü ile Allah arasında türsel benzerlik olduğu kabul edilemez. Miyâncî sorar: “Allah'ı böyle bir varlıktan tenzih ve takdis etmek nasıl sınırlamak olmaktadır? Bu tenzih ve takdis Allah'ın sınırlı olmasına nasıl delil oluyor?” Ona göre bu varlık türü ile Allah arasında hakikî bir ayrılık vardır ve aralarında hiçbir ortaklık yoktur.¹⁰⁷⁸

Üçüncü itiraz: Muvahhidler Allah'ın mevcudat mertebesiyle aynı olmasını imkânsız görürler. Muvahhidler ibadet ve yakarışlarında O'na taparlar, yalvarırlar ve O'nu diğer varlıklarla aynı görmekten sakınırlar. Allah'ı ta'til ve teşbih haddinin dışında tanırırlar.¹⁰⁷⁹

Dördüncü itiraz: Kur'ân'da Allah'ın bütün âlem ve mahlukları kuşatan ifadeler kullandığı açıktır. Bir başka deyişle Allah bütün âlemlerdeki varlıklara çeşitli söylemlerle hitap eder ve onlara kul ve mahluk olarak işaret eder. O, hitabında bir uluhiyet, mâbudiyyet, hâkim ve sığınak olarak kullarını hidayete çağırıştır. Dolayısıyla Kur'ân'da Allah'ın varlıklarla ortak olduğuna dair bir ifadeye rastlanmaz.¹⁰⁸⁰

Beşinci itiraz: lafzî iştiraka yöneliktir. Ona göre varlık ve şey lafzının Allah'a ve diğer mahluklara itlakı, mana bakımından değil lafız bakımındandır. Mahluk lafzı Hâlık'ta yer almadığı gibi Hâlık için yapılan her türlü takdis, tazim ve övgüler aynı anlamlarla mahluklara itlak edilemez.¹⁰⁸¹

Miyâncî ayrıca Molla Sadrâ'nın Allah'ı varlıkla aynı özden sayan düşüncelerden dolayı gaflet içine düştüğünü ve aklının kör olduğunu söyler. Ona göre pak ve mukaddes bir nur olan Allah her şeyin yapıcısıdır ve O'ndan yüce ve üstün bir şey yoktur. Dolayısıyla bütün varlıkları O'nun varlığının dönüşümleri olarak tasavvur etmek muhaldir. O, Molla Sadrâ'ya çeşitli sorular yöneltir: “Bu dönüşümün hakikati nedir? Allah ezelden beri mi dönüşüm içindedir? Yoksa önceden hiçbir dönüşüm yoktu da sonra mı oldu? Her iki ihtimalde de bu dönüşümün faydası nedir? Allah nakıs mıdır ki dönüşümle kemâlata ermek istesin? Yoksa bir makamı ya da menzili mi kaybetti ki dönüşümle ona ulaşsın? Allah'ta olan bu dönüşümde Allah inayete mi yoksa rıza ile mi fâildir?” Miyâncî bütün bu ihtimalleri kabul etmez ve Allah'ın makul ve hakîm bir amaç ve faydaya sahip olan ihtiyar fiiline aykırı görür. Ona göre bütün bu düşünceler fitrata aykırıdır. Bu tür vehimlerle fitrat değişmez. Fitrat ilahî hüccet ve Allah'ın nur olan burhanıdır.

¹⁰⁷⁸ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 289.

¹⁰⁷⁹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 289-290.

¹⁰⁸⁰ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 290.

¹⁰⁸¹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 290.

Fakat ona göre Molla Sadrâ ise insandaki bu fitrata “muhafeet etmiş” ve ondan “yüz çevirmiş”tir.¹⁰⁸²

Varlığın birliği anlayışını eleştirenlerden biri de Seydân’dır. Seydân öncelikle Allah ile diğer varlıklar arasında vahdeti kabul etmenin çeşitli problemlere sebep olacağını belirtir. Bunlardan ilkinde göre vahdet durumunda ya iki zıttı bir arada kabul etmeliyiz ya da mümkün varlığı yok saymalıyız. Çünkü mümkün varlığı kabul ettiğimizde, varlığın hakikati bir yönüyle zorunlu bir yönüyle ise mümkün olacaktır. Ya da mümkün varlığın inkâr edilmesi gerekir. Ancak mümkünün inkârı aklın ve naklîn inkârıdır. İkincisi bu anlayış Allah’ta değişim ve dönüşümü gerektirir. Bu ise butlandır. Üçüncüsü ise sevap, ceza gibi şer’î haberleri inkâr etmektir.¹⁰⁸³

Dolayısıyla Seydân’a göre vahdet-i vücûd düşüncesiyle tasavvufta illet-malûl, ca’l-mecu’l ve sâni’-mesnu’ gibi hakikatler inkâr edilmektedir. Tasavvufçular âlemde bir hakikatten başka bir şey olmadığını ve çeşitli şekillerde vehmedilen şeylerin varlığın mertebelerinden olan soyut mefhumlar olduğunu düşünmüşlerdir. Bu anlayışa ise vahdet-i vücûd ya da teşkîk ismini koymuşlardır. Fakat bu akide ona göre Kur’ân’a aykırı olup küfürdür.¹⁰⁸⁴

Seydân’a göre tasavvufun benimsediği âlemde tek bir hakikatin olduğu ve diğer varlıkların o hakikatin farklı görünüşleri olduğu iddiası saçmadır. Ona göre bu anlayış akıl, fitrat ve vicdana “muhalif” bir yaklaşımdır. Varlıklar birbirleriyle zıttır. Hariçte var olan mevcudat mutlak varlıklar değil özel varlıklardır. Çünkü mutlak varlık zihne ait bir mefhumdur. Hariçte ise ateş, insan, kedi gibi özel varlıkların tahakkuku görülür. Bu türden özel varlıklar zıt bir yapıya sahiptir ve vahdet-i vücûdun iddia ettiği tek bir hakikat anlayışı yoktur.¹⁰⁸⁵

Ayrıca Seydân’a göre vahdet-i vücûd ve Molla Sadrâ düşüncesindeki gibi çeşitli mertebelerin tek bir varlığa ait olduğu mertebeli bir varlık anlayışı kabul edilirse, nurlu bir yapıya sahip varlık da kuvvet ve zayıflık derecelerine sahip olursa, bu durumda bile “Basîtü’l Hakîkâ” iddiası anlamsız kalacaktır. Çünkü zayıf mertebe ile güçlü mertebe arasında fark vardır. Her mertebe kendine has özelliklere sahip olduğundan vahdet-i vücûd tahakkuk etmemiş olacaktır. Benzer şekilde ona göre vahdet-i teşkîk anlayışı da kabul edilemez. Çünkü eğer zayıf ve güçlü bütün mertebelerin aynı özden olduğu tasavvur edilirse, bu durum bütün mertebelere zatî olarak Zorunlu Varlık’ın hâkim olduğu anlamına gelir. Böylece ortada mümkün varlık diye bir şey olmayacaktır. Fakat eğer varlığın zayıf mertebesinde zorunluluk değil mümkünlük

¹⁰⁸² Miyâncî, *Tevhîdü’l-Îmâmiyye*, 302-303.

¹⁰⁸³ Seydân, *Meârif-i Vahyânî*, 1/106-107.

¹⁰⁸⁴ Seydân, *Nakd ve Berresî Yâzdeh Asl-i Molla Sadra*, 22.

¹⁰⁸⁵ Seydân, *Âyâtü’l-Akâid*, 1/191.

olduğu iddia edilirse bu da çelişki olacaktır. Çünkü güçlü olan ile aynı özden olan zayıf varlık, bir yönüyle zorunlu bir yönüyle ise mümkün olacaktır.¹⁰⁸⁶

Seydân gibi Basîtü'l-Hakîkâ anlayışını eleştirenlerden biri de Morvârîd'dir. Morvârîd, varlık âleminde iki türlü hakikate sahip olduğumuzu ve bunun ilahî dinlerde de geçtiğini ifade eder. Ona göre birinci hakikat: Zatiyla kaim ve müstakil bir varlığı olan, ezeli ve ebedî olan Allah'tır. O, hakikatinde ikilik bulunmayan Bir'dir. Bu Bir olma hali her türlü terkipten üstündür. Şeyler sudûr ile ya da zatındaki işrâk ile varlığa gelmez. Şeylerin varlığı O'nun istemesiyledir. Ona göre sudûr ya da zatındaki işrâk gibi söylemler tevellüddür ve O'nun zatında değişmeyi gerektirir.¹⁰⁸⁷

İkinci hakikat: Allah'a ve diğer varlıklara bağlı olan mahluklardır. Bunların zatında başkasına bağıllık gizlenmiş ve bunlar yoktan yaratılmışlardır. Bu varlıklar ilim, kudret gibi nurani kemâlatlara sahip değildirler. Allah zatının aynı olan kudretle onları yaratmıştır ve O'nun fiili olan iradesiyle kudretini aşikâr kılmıştır. Dolayısıyla ona göre bu iki varlık hakikati arasındaki zıtlık açıktır. Lafzî bakımdan varlık lafzını her ikisine ıtlak etmek bu ikisinin aynı hakikat olarak algılanmasına sebep olmuştur.¹⁰⁸⁸

Morvârîd ayrıca Tehrânî ve Miyâncî'nin ele aldığı "Allah'ın her şeyi kuşatmaması, eşyanın da Allah dışında bir varlığa sahip olmasına ve Allah'ın zatında bir eksikliğin ortaya çıkmasına sebep olur." şeklindeki vahdet-i vücûd delilini eleştirir. Morvârîd bu iddianın temelinde "vahdet-i vücûdu inkâr edersek Allah'ı sınırlamış oluruz" anlayışının yattığını belirtir. Fakat bu iddianın aksine ona göre zatiyla kaim olan, ezeli hayat, bilgi ve kudretin aynı olan Yüce Allah'ı bu varlıklarla ortak kıldığımızda sınırlamış oluruz. Böyle bir varlığın aksine zatı ve varlığı başkasına bağlı olan diğer varlıklar ise başka bir irade ile gerçekleşirler ve bunlar hâdistirler. Diğer varlıkların özleri hayat ve diğer kemâllere sahip değildir. Bu kemâller yalnızca Allah vasıtasıyladır. Allah bu varlıkların ve kemâllerinin mâlikidir. Mahlukat O'nun meşîet ve iradesiyle bu kemâlleri bulur. Allah olmazsa bu varlıklar hem zat bakımından hem de kemâl bakımından noksan ve fakirdirler. Dolayısıyla ona göre Allah'ı bu türden noksan ve fakir olan varlıklara indirmek ya da dönüştürmek makul değildir. Aynı şekilde bu varlıklar da Allah'ın zatına dönüşmez ve O'nda fâni olamazlar. Bu iki varlık türünün vahdeti imkânsızdır. Çünkü bunlar arasında mutlak zıtlık vardır.¹⁰⁸⁹

¹⁰⁸⁶ Seydân, *Âyâtü'l-Akâid*, 1/191-192.

¹⁰⁸⁷ Morvârîd, *Mebde' ve meâd*, 108-110.

¹⁰⁸⁸ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 110-111.

¹⁰⁸⁹ Morvârîd, *Mebde' ve Meâd*, 131-132.

Tefkîk Ekolü'nün vahdet-i vücûd anlayışına getirdiği eleştirilerin de önceki bölümler gibi tevhid anlayışına yönelik olduğu görülmektedir. Çünkü onlar Allah ile diğer mahlukat arasında herhangi bir benzerliği küfür olarak kabul etmişler ve bunu nefyetmişlerdir. Bu bakımdan türsel olarak benzerliği gerektiren her türlü söylem onların tepkisini çekmiştir. Bu amaçla ele alınan varlığın asaleti meselesi, iştirak meselesi ve vahdet-i vücûd meselesi gibi konulara getirilen eleştiriler temelde türsel olarak benzerliği nefyetme maksadına yöneliktir. Ekolün benzer bir endişesi nedensellik konusunda da kendini gösterir.

5. Nedensellik Meselesine Yönelik Eleştiri

Tefkîk Ekolü'nün Allah ile insan arasında türsel benzerliğe sebep olacağını düşündüğü meselelerden biri de zorunlu nedensellik düşüncesidir. Onlar Allah için böyle bir şeyin mümkün olmadığını, O'nun irade sahibi bir varlık olduğunu ortaya koymaya çalışırlar.

5.1. Nedensellik Meselesi

Felsefi anlamda illet, bir şeyin varlığının ona bağlı olduğu şey anlamındadır. İlet, malûle varlık vermede kendisi dışında bir şeye muhtaç olmazsa tam illet; başka bir şeye daha muhtaç olursa eksik illet olur. Eksik illet malûlün içinde veya dışında olmak bakımından iki ihtimale sahiptir. Birinci ihtimal olan illetin malûlün içinde varsayılması hâlinde, eğer malûl onunla bilfiil olursa sûrî illet olur. Eğer malûl illetle bilkuvve olursa bu da maddi illet olur. İkinci ihtimal olan illetin malûlün dışında varsayılması hâlinde, eğer illet malûlün kabı ve mahalli olursa konu olur. Eğer malûl illetten varlığa gelirse fâil illet olur. Fakat eğer illet için malûl varlığa gelirse o, gâi illet olur. Ancak bu dört illetten fâil illet, ilk illettir. Bu illet sûret ve maddenin de illetidir. Sûret ve madde illetleri tüm bileşik cevhersel varlıklar için sebep ve illettir.¹⁰⁹⁰

Tam illetten malûlün çıkmasının zorunlu olması İbn Sînâ'nın zorunlu varlığa yüklediği anlamla ilişkilidir. O, daha önceki bölümde de ele alındığı üzere varlığı, zorunlu ve mümkün gibi kategorilere ayırmıştı. Bu kategorideki zorunlu varlık, herhangi bir nedene dayanmayan fakat bütün nedenlerin nedeni kabul edilmişti. İlet-malûl bahsi de bu varlık kategorisi ile ilgili olarak bütün mümkünlerin, illet-malûl silsilesi ile zorunlu varlığa dayanması gerektiğini çeşitli açılardan ispatlama esasına dayanmaktadır. Bu anlayış ise zorunlu olarak âlemin ezeliğini de gerektirmektedir.

Ona göre varlık ve yokluk noktasında eşit olan mümkün varlıkların fâil illet olmaksızın önceliğe ve varlık alanına çıkmalarına imkân yoktur. Fakat mümkünleri varlık alanına çıkaran fâil illet için de iki ihtimal söz konusudur. Mümkün varlıkların illeti ya zorunlu varlık ya da

¹⁰⁹⁰ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât; Tercüme ve Şerh*, 1/297-302.

mümkün varlık olmalıdır. Eğer fâil illet mümkün varlık olursa üç ihtimal ortaya çıkar. Birincisi, illetlerin zorunlu varlıkta son bulmasıdır. İkincisi, illete olan ihtiyaç kısır döngüsel olarak gerçekleşir. Fakat bu durumda bir şey kendi kendinden önce olacağından yanlış bir yaklaşımdır. Üçüncüsü, ise illetler sonsuza kadar gider. Bu da teselsül olduğundan yanlıştır. Dolayısıyla ona göre doğru olanı illetlerin zorunlu varlıkta son bulması gerektiğidir. O, bu istidlalle aynı zamanda malûllerden oluşan her varlığın ister sonlu ister sonsuz olsun bir illete muhtaç olduğunu ortaya koyar. Ancak bütünün illeti olan fâil illet ona göre aynı zamanda tek tek bireylerin de illeti olmalıdır. O bunu çeşitli açılardan ispat eder.¹⁰⁹¹

İbn Sînâ özelinde Meşşâîlerin nedensellik anlayışı Gazâlî'nin eleştirilerine konu olmuştur. Gazâlî bu konuya oldukça farklı yaklaşarak fiziksel âlemde dahi filozofların iddia ettiği gibi zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olmadığını belirtir. Ona göre boynun kesilmesi ile ölmek arasında, ateşin dokunması ile pamuğun yanması arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Ateş doğası gereği yakıcı değildir. Yakmayı gerçekleştiren Allah'tır. Ateş cansız bir varlık olup herhangi bir etkinliği yoktur. O, filozofların iddiasının gözlemden başka bir delili olmadığını ifade eder. Yapılan gözlem yanmanın ateşe dokunmakla gerçekleştiğini gösterse de ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez. Dolayısıyla bir şeyin aynı anda bulunması ikisi arasında zorunlu bir ilişki olduğunu göstermez.¹⁰⁹²

Gazâlî nedenselliğin yok edilmesinin absürt şeylere yol açacağını kabul eder. Örneğin eve kitap bırakan bir kimsenin döndüğünde başka bir varlıkla karşılaşması gibi. Fakat ona göre Allah, mümkün olan bu olayların gerçekleşmeyeceğine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Dolayısıyla bugüne kadar meydana gelen şeylerin art arda gerçekleşmesi ve sapma göstermemesi bizim zihnimize yer etmiştir.¹⁰⁹³

Gazâlî'nin nedensellik anlayışına cevap İbn Rüşd'den gelir. O, duyularla algılanan etkin nedenlerin inkârını bir safsata olarak görür. Ona göre nedeni inkâr eden bir kimse her fiilin bir fâili olması gerektiği ilkesini de inkâr etmektedir. Eğer her varlık kendine has bir fiile sahip olmazsa kendine has bir tabiata da sahip olamayacaktır. Kendine has bir tabiatı olmayan şeyin bir adı ve tanımı olmaz. Ayrıca böyle bir varlık tek bir şey olabileceği gibi birden fazla şey de olabilir. Bu bakımdan eğer her varlığın kendine has bir tabiatı varsa onların kendine has bir fiili de bulunmalıdır. Dolayısıyla ateşin yakmayla etkilemediği bir cisimle karşılaşması

¹⁰⁹¹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât; Tercüme ve Şerh*, 1/303-308.

¹⁰⁹² Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166-168.

¹⁰⁹³ Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 169-171.

mümkündür. Fakat bu durum ateşin, ateş olarak ve ateş tanımına sahip olduğu sürece kendisinden yakma niteliğinin kaldırılmasını gerektirmez.¹⁰⁹⁴

İbn Rüşd'e göre akıl, varlıkların nedenleriyle kavranmasından ibarettir. Nedenleri inkâr akli da inkâr etmektir. Mantık da aynı şekilde nedenlerden hareket ederek yetkinliğe ulaşabileceğini bizlere gösterir. Bunları reddetmek bilgiyi geçersiz kılmaktır. Çünkü nedenler yoksa gerçek bilgiyle bilinebilen bir şey olamayacağı, olsa bile bunun sanıya dayalı olacağı, kanıtların ve tanımların geçersiz olacağı anlamına gelir. Ayrıca zorunlu bilgiyi inkâr eden kimse söylediği şeyin zorunluluğunu da inkâr etmelidir.¹⁰⁹⁵

Bu aşamaya kadar nedensellik meselesi hakkında erken dönem İslâm düşünürlerinden bazılarının yaklaşımlarına kısaca işaret edildi. Bu yaklaşımlardan İbn Sînâ'nın yaklaşımının Tanrı'ya zorunluluk yüklemesi ve ezeli âlem anlayışı Gazâlî nazarında kabul görmemiştir. Fakat Gazâlî illet-malûl arasındaki ilişkiyi -fiziksel âlemi de dahil ederek- zorunsuz görerek konuyu farklı bir boyuta taşımıştır. Gazâlî'nin bu yaklaşımı aklın işleyiş biçimini inkâr ettiği gerekçesiyle İbn Rüşd tarafından eleştirilmiştir. Bu görüşlerden Mekteb-i Tefkîk ekolünü ilgilendiren kısım daha ziyade İbn Sînâ'nın yaklaşımı ile ilgilidir. Tefkîk Ekolü'nün bu meseledeki temel endişesinin varlık bahsindeki ile benzer olduğunu söylemek mümkündür.

5.2. Nedensellik Eleştirisi

Tefkîk müntesiplerinin bu konudaki yaklaşımlarına geçmeden önce Seydân'ın bu ekolün zorunlu nedensellik anlayışını kabul etmemesinin gerekçelerine değinmekte fayda vardır. Onun gerekçeleri şöyledir:

Birinci gerekçe: Nedensellik anlayışında, varlığın asaletinde ve teşkik düşüncesinde Hâlık ile mahluk aynı özden kabul edilir. Çünkü ikisi varlığın hakikati noktasında ortak kabul edilir. Oysa Allah diğer varlıklarla ortak olmaktan münezzehtir.

İkinci gerekçe: Nedensellik esasına göre Allah tam illet olarak bilinir ve diğer varlıklar O'ndan illet-malûl silsilesinden dolayı ayrılmaz ve O'na zorunluluk yüklenir.

Üçüncü gerekçe: Bu görüş âlemin kıdemini gerektirir.¹⁰⁹⁶

Seydân'ın belirttiği bu gerekçelerde Tefkîk Ekolü'nün temel endişelerinin türsel benzerlik, Allah'ın nedensellik bakımından zorunluluğa tâbi olması ve âlemin kıdemi olduğu belirtilmiştir. Bu anlayışta âlemin kıdemini ve türsel benzerliği gerektiren şey, Allah'ın tam illet olarak kabul edilmesidir. Tefkîk Ekolü'nün eleştirileri de buna yöneliktir. Dolayısıyla onlar

¹⁰⁹⁴ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 2/631-633.

¹⁰⁹⁵ İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 2/633-634.

¹⁰⁹⁶ Seydân, *ed-Direrü'n-Nebeviyye fî Nakd-i Ârâ-i Felsefiyye-bâ Şerh-i ez Seyyid Ali Musevî Deryâbârî*, 63.

illet ile malûl arasında türsel benzerlik olduğunu kabul etmedikleri gibi mutlak illet düşüncesinin bâtil olduğuna inanır ve buna bağlı olarak felsefenin kabul ettiği tevhid anlayışını eleştirirler.¹⁰⁹⁷

Tefkîk Ekolü'nün kurucularından İsfahânî'ye göre filozoflarca tam illetin malûlden ayrılmasının imkânsız olması ezeli âlem anlayışına sebep olmaktadır. Bu da kaçınılmaz olarak illet ile malûl arasında türsel benzerliği gerektirmiştir. Bu sebeple ona göre filozoflar yaratılmış varlıkların, illetin zatının lazımlarından olduğunu söylemişlerdir. İsfahânî bu anlayışın neticesi olarak Allah'ta hiçbir şekilde meşîet, kudret, şuur ve hikmete yer olmadığını ifade eder. Aynı şekilde mebd'e, maddeden başka bir şey olmamaktadır. Ona göre "İslâm'da yeri olmayan" illet-malûl ve türsel benzerlik gibi düşünceler Yunan felsefesinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla hem sûfiler hem de filozoflar "Kur'ân yolu" ile çelişmektedir.¹⁰⁹⁸

İsfahânî, Allah'ın kudretinin Kur'ân'da açık ve O'nun mukaddes zatı ile beraber olduğunu belirtir. Varlıkların hariçte şeylik kazanmaları Allah'ın isteği iledir. Fakat beşerî ilimlerde ilim, kudret gibi bütün kemâlât Allah'ın zatıyla aynı kabul edilen varlığa döner. Aynı şekilde meşîet ve irade de varlığa döner. Bu anlayışta mümkün şeylerin hakikat bulması iradeli bir fiil değildir. Yalnızca ezeli irade ile zorunludur. Ona göre filozoflar şeriata riayet bakımından meşîeti gündeme getirirler. Fakat felsefî ilkeler gereğince ezeliyete vurgu yaparlar. Filozoflar Allah'ın ilim ve kudretini O'nun zatıyla özdeş saymışlardır. Dolayısıyla ilmi, eşyanın tahakkukunun illeti saymışlar ve Allah için fiili inkâr etmişlerdir. Çünkü fiili kabul etmek filozoflar nazarında zatın değişimini gerektirir. Bu yüzden kâinatın tamlığını kabul etmişler ve Allah'ın ilminin değişiminin imkânsız olması sebebiyle de âlemde değişimi kabul etmemişlerdir. Buna bağlı olarak insanın fiillerini cebre bağlamış, şeriatları, peygamberleri ve kitapları iptal etmek durumunda kalmışlardır.¹⁰⁹⁹

Fakat İsfahânî'ye göre Allah ile diğer varlıkların özlerinin zıtlığı fitrî olarak bilinir. Bir başka deyişle mahluklar sıfatlarla tavsif edilirler. Onlar araz, fâil-mef'ul, illet-malûl, gereklilik ve tesir gibi bütün durumlara maruzdurlar. Mahluklar Allah ile şeylik yönü dâhil bütün yönlerden zıttırlar. Bu yüzden Allah'ın fâil olması bir çelişkidir. Çünkü bu düşünce Allah'ı diğer mahluklarla şeylik bakımından benzetmektir.¹¹⁰⁰

Morvârîd de İsfahânî gibi düşünür ve türsel benzerliği gerektiren illet-malûl düşüncesine karşı çıkar. Ona göre zatıyla kaim olan Allah'ın varlığı ile başkasına bağlı olan mahlukatın

¹⁰⁹⁷ Khodâyâr Khânî, "Âferîneş-i Âlem ez Dîdgâh Mekteb-i Tefkîk", *Kitâb-i Mah-i Felsefe* 75 (1392), 65.

¹⁰⁹⁸ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 75-76, 160.

¹⁰⁹⁹ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 108-109.

¹¹⁰⁰ İsfahânî, *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*, 118-119.

varlığı arasında zıtlık vardır. Bu bakımdan o, türsel benzerliği bâtil kabul eder. Çünkü ona göre mahluklar arızlara maruz iken Allah arızlardan yücedir. Mahluklar “karanlık ve şuursuz” iken Allah’ın zatı nur ve ilimdir.¹¹⁰¹

Morvârîd, filozofların kabul ettiği anlamda illet ile malûl arasındaki türsel benzerliği kabul etmez. Ona göre Allah’tan bir şeyin sudûr etmesi, O’nun kendi fiili ile değişmesi ya da dönüşmesi imkânsızdır. Ayrıca Morvârîd, illet ile malûl ilişkisine benzer bir yaklaşımla “Birden ancak bir çıkar” ilkesini de eleştirir. Ona göre birden ancak bir çıkar anlayışı Allah için geçerli değildir.”¹¹⁰²

Morvarîd’e göre Allah’ın yaratması; kudret, kuvvet ve kâdir gibi sıfatlarla ilgilidir. Bu bakımdan kudret bir işi yapma ve terk etme olarak iki tarafa yönelik bir güç şeklinde tanımlanır. Her ne kadar bazen kudret yerine kuvvet kullanılsa da kudret, kuvvetten daha üstün bir şeydir. Kuvvet mefhumu zayıflık karşısında işi yapma gücüdür. Kudret mefhumu ise acizlik ve güçsüzlük karşısında işi yapabilme ve terk edebilme hâlidir.¹¹⁰³

Ona göre kâdir, fiile ve onu terk etme gücüne sahip olandır. Bir başka deyişle fiili kâdirin gücüne ıtlak etmektir. Eğer bu isteme hâdis olursa zatî ve ezeli olan bir illete ihtiyaç duyar ya da ona doğru yönelir. Eğer bütün istemeler hâdis olursa teselsül meydana gelir. Kâdir yapma ve terk etmede kendi istemesinden başka bir şeye dayanmaz. Fakat buna karşın kudrette meşîet de olmalıdır. Çünkü kudretin nisbeti fiile ve onu terk etmeye eşittir. Bu yüzden bu istemenin bir tarafa gerçekleşmesi gerekir. Eğer fâil kendi ihtiyarının dışında kâdir olursa, bu durumda kâdir kendisinin dışında bir şeye muhtaç olur ya da kudretsiz olur. Bu ise Allah için uygun değildir.¹¹⁰⁴

Dolayısıyla Morvârîd illet-malûl silsilesiyle Allah’a zorunluluk yüklemenin dinde geçerli olmadığını düşünür. Bu bakımdan o, Allah’ın yaratmada birtakım sıfatlara sahip olarak âlemi yarattığını belirtir.

Morvarîd’in ele aldığı, sudûr anlayışının da bir gereği olan “Birden ancak bir çıkar” ilkesi Tehrânî’nin de eleştirilerine konu olmuştur. Ona göre filozoflar bir taraftan bu ilke gereğince İlk’ten çokluğun sudûrunu imkânsız görmüşlerdir. Fakat diğer taraftan ise âlemdeki sayısız çokluklar inkâr edilemez derecededir. Çaresiz olarak filozoflar sudûr anlayışına

¹¹⁰¹ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 120.

¹¹⁰² Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 98-101.

¹¹⁰³ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 216.

¹¹⁰⁴ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 220-223.

yönelmişlerdir. Fakat Tehrânî kendilerinin bu kaidenin ilahî fiillerde söz konusu olmasını kabul etmediklerini, dolayısıyla böyle bir problemten azade olduklarını ifade eder.¹¹⁰⁵

Ona göre “ıstılâhî akıl” (nazarî akıl) varlığın silsilesini ispatlamak için bir delile sahip değildir. Dolayısıyla iddia edildiği gibi “birden ancak bir çıkar” ilkesinin Allah hakkında geçerliliği ispatlanamaz. Bu ilke yalnızca fâilin fâiliyetinin tabiatla olması durumunda geçerli olur. Fakat Allah bütün cihetleriyle mutlak basit bir varlık olmasının yanında aynı zamanda irade, kudret ve meşîet ile fâildir. Allah dilerse yaratır dilemezse yaratmaz. Dolayısıyla bu kaide Allah için geçerli değildir.¹¹⁰⁶

Tehrânî’ye göre Allah kendisinde hiçbir çokluk bulunmayan bir vahid olmasının yanında, muhtardır ve her şeyi meydana getirmede sonsuz bir kudretin sahibidir. O istediği varlık ve âlemleri meydana getirir, istemezse meydana getirmez. Aksi takdirde O’nun zatında noksanlık gerekir. Tehrânî fitrat, kitap ve sünnetin de bu görüşün delili olduğunu belirtir. Bu yüzden “birden ancak bir çıkar” kaidesi O’nun zatı için geçerli değildir ve ıstılâhî akıl bunu filozoflar için kanıtlayamaz. Dolayısıyla ilk yaratılmış olan varlığın akıl olup olmadığı ancak vahiy yoluyla keşfedilebilir yoksa akılla değil.¹¹⁰⁷

Tefkîk müntesiplerinden Miyâncî de diğer müntesiplerle aynı minvalde olarak illet-malûl ile Allah’a zorunluluk atfedilmesine karşı çıkar. Ona göre ezelde yaratma anlayışı yanlıştır. Çünkü fâilin fiilinde zorunlu olması onun fiilinde kemâl olmadığını gösterir. Fâil fiile yönelik âlim olsa bile fiilin zorunlu olarak ondan sâdır olduğu fâil ile iradeye sahip fâil kıyas edilemez. Ona göre iradeli fâilden fiil tasallut, iktidar ve imkân ile sâdır olur. Bu iki fâilden birincisi çaresiz, alçak ve zavallı iken ikincisi şeref, izzet ve büyüklüğe sahiptir. Fiilin gerçekleşmesi ya da gerçekleşmemesi hakikî bir kemâle dayanmalıdır. Bu kemâl ilim ve hayat gibi zatının aynı olan kudretten ibarettir. Gerçekleşmede ya da gerçekleşmemede kudretin etkisi de hakikî olarak tek bir cihettedir. Ona göre filozofların fiilin zorunluluğunu kudret olarak adlandırması gerçekte kudreti inkâr etmektir. O, bunu hakikî bir isimlendirme olarak görmez. Bilakis “hakkı gizleme” ve ilim tahsil eden “zayıf” kimseleri aldatma olarak adlandırır. Dolayısıyla onun nazarında Allah’ın inayet ya da rıza ile fâil olması Kitap ve sünnete aykırıdır. Allah fiilinde ve onu terk etmede iktidar, icâd, ibdâ ve inşâ ile fâildir.¹¹⁰⁸

Miyâncî âlemin hüdûsu konusunda “vahyin görüşü” olduğunu iddia ettiği görüşlerini 5 madde ile ortaya koyar. Bunlar onun ifadeleriyle şöyledir:

¹¹⁰⁵ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 245.

¹¹⁰⁶ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 236-237.

¹¹⁰⁷ Tehrânî, *Mîzânü'l-metâlib*, 226-227.

¹¹⁰⁸ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 480-481, 495.

1- Allah'ın ilminin sınırsız olması ve onun en iyi olan tek bir nizamla sınırlandırılmasının imkânsızlığı.

2- Allah'ın meşîet ve onun terki üzerine iktidar ve mâlikliği, O'nun hakkında bilgi sahibi olduğu bütün nizamlara ve onların cüzlerine nispetledir.

3- Mahlukların belirlenmesi ve mevcut nizam, meşîet, irade ve kader ile gerçekleşir. Bütün bunlar da ilimde belirlenme ve sınırlılık farz edilmeksizin O'nun emri ile hâdistirler.

4- Meşîet ile meydana gelen ve hâdis olan mevcut nizama ve bu nizam dışındaki sonsuz iyi nizamlara ve onların zıtlarına yönelik Allah'ın kudret ve mâlikliği eşittir.

5- Meşîet hâdistir ve o, hâdis bir ilimle ortaya çıkan Allah'ın hâmiline yüklediği fiilin aynıdır. Kitap'taki değişim onda yazılı olan nizamın bazı cüzlerinin değişmesine neden olur. Ancak sadece Allah'ın bildiği gizli olan ilimde bir değişim meydana gelmez. Yalnızca meşîette değişim meydana gelir. Dolayısıyla meşîette yazılı olan bir şey mahvolurken onda yazılı olmayan bir şey kanıtlanabilir.¹¹⁰⁹

Miyâncî, hüdûs konusundaki bu maddeleri aktardıktan sonra meşîet konusunu açıklığa kavuşturur. Ona göre Allah'ın meşîeti, O'nun fiilidir. Bu fiil, Allah'ın peygamberlere ve meleklere öğrettiği hâdis bir ilimle hâkimane bir nizamın belirlenmesinin aynıdır. Fakat meşîetin Allah'ın zatî ilmine nispeti, sınırlı olanın sınırsız olana nispetine benzer. Bir başka deyişle meşîet zatî ilimlerden olmadığı gibi Allah'ın ilmi de O'nun meşîetinin aynı değildir. O'nun ilmini meşîetine tatbik etmek delilsizdir. Çünkü bu duruma inanmak âlemin kâdimeine yol açar. Ayrıca Allah'ın fiili konusundaki malikliğinin nefyi ve fiilin ezeliyeti söz konusu olur.¹¹¹⁰

Fakat bu noktada ifade etmek gerekir ki meşîetin hâdis olması bir probleme sebep olmaktadır. Şöyle ki meşîetin hâdis olması Allah'ın nezdinde âlem için sabit bir sûretin ve sağlam bir nizamın olmaması anlamına gelir. Böylece yaratılış emri, takdir ve tedbir olmadan gerçekleşecektir.

Miyâncî bu probleme şöyle cevap verir:

Yaratılan her şey hâdis olan meşîetle, meşîette yer alır ve daha sonra âlim ve hakîm olan Allah'ın irade ve takdiri yaratılan şey üzerine taalluk eder ve o vakit yaratılır. O'nun takdir, irade ve meşîeti O'nun belirlenmiş fiilidir. İkinci meşîet yeni bir yaratılışı belirgin kılar ve birinci meşîetle sabit olan şey yok olur. Her iki meşîet de hâdistir, hikmete ve maslahata uygundur. Allah'ın peygamberlere ve meleklere bağışladığı hâdis ilmin aynıdır.¹¹¹¹

¹¹⁰⁹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 485.

¹¹¹⁰ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 495.

¹¹¹¹ Miyâncî, *Tevhîdü'l-İmâmiyye*, 496-497.

Görüldüğü üzere Miyâncî, âlemdaki değişimlerin Allah'ın zatî ilminde bir değişime sebep olmaması için hâdis olarak meşîeti kabul etmektedir. Böylece meşîetle meydana gelen değişimlerin Allah'ın zatî ilminden bağımsız olduğunu, zatî ilimde bir değişim olmadığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Allah'ın peygamber ve meleklerle öğrettiği bilgi meşîet olmakta ve bu ilmin bedâ ile değişmesi mümkün olmaktadır. Fakat Allah'ın zatî ilmi diğer mahlukatların bilmediği, yalnızca Allah'ın bildiği bir bilgi olarak kabul edilmektedir.

Tefkîk Ekolü'ne göre ilahî irade ve meşîetin menşei kudrettir. Ancak kudret fiilin zorla O'ndan çıkması anlamında değil, yapma ve terk etmeye gücü yeten ihtiyar anlamındadır. İhtiyar da seçme anlamında değil, fiilin ve fiili terk etmenin cihetini yapabilme anlamındadır. Bu durum ise fiile ve onu terk etmeye güç yetirmek demektir. Ancak bu anlayışta ihtiyar kudrete eşit değildir. Bilakis ihtiyardan kaynaklanan kudretin amelleridir ve kudretin amelleri fiildir. Dolayısıyla O'nun kudretinin amelleri olan iradesi, O'nun fiilidir ve hâdistir. Bu kudretin amellerinin menşei de ihtiyardır.¹¹¹²

Yukarıda ifade edilen irade ve meşîetin hadis olması Şahrûdî'nin düşüncelerinde de açıkça ortaya konulur. Şahrûdî'ye göre Allah'ın meşîet ve iradesi fiilin sıfatıdır ve hâdistir. Ayrıca ilim ve kudret, gerçekleşme ve gerçekleşmemeye oranla eşittirler. Dolayısıyla filozoflar gibi ilmi sınırlandırmak ve özel olan tek bir nizama bağlamak, sayısız mümkün nizamlar içinde bir nizamın gerçekleşmesi mümkün değildir. Bu, ancak fiile ve onu terk etmeye tahsis edilebilen meşîetle mümkündür. Fakat Şahrûdî'ye göre meşîet ve iradenin zatî sıfatlardan varsayılması şirke sebep olur. Bir başka deyişle eğer meşîet ezeli olursa mahlukların da ezeli olması gerekir. Allah'ın ilmi ise O'nun zatî sıfatlarından olup ezeli ve değişmezdir. Zatî ilim bilinemezdir ve kendi zatında malumun varlığına ihtiyaç duymayan bir ilimdir. Çünkü Allah hiçbir varlık yok iken ezelden âlim idi. Dolayısıyla O'nun ilmi mahlukatın illeti değildir. Bu ilim malumatları belirgin kılma, kendi irade ve meşîeti ile mahlukatı yaratmadır.¹¹¹³

Tefkîk müntesiplerinden Novkânî ise meşîetten ziyade fiilin kendisine odaklanır. Ona göre tabî ve iradî olmak üzere iki türlü fiil vardır. Ancak iradî fiil de hikmete uygun ve abes fiil olmak üzere ikiye ayrılır. Tabî fiilde kasıt, idrak ve mülâhaza yoktur. Eğer fâil fiilinde bir amaç taşıyorsa bu fiil hikmete uygundur. Bunun örneği uzak mesafeleri kısa zamanda gitmek için bir otomobili önce zihninde tasavvur eden ve sonra da bunu icat eden kimse gibidir. Abes

¹¹¹² Ali Erşed Reyâhî - Zühretüssâdât Nasr, "Berresî Mes'eleyi Îrâde-i Khodâvend ez Menzer-i Hikmet-i Mûteâliye ve Mekteb-i Tefkîk", *Hikmet-i Asra* ' 16 (1392), 54-55.

¹¹¹³ Esgar Gulâmî, "Tegâyür-i 'İlm-i Khodâ bâ Meşîyyet ve Îrâde-i û", *Sefîne* 34 (1391), 141-143.

fiil ise herhangi bir maksadı olmayan fiildir. Bir kimsenin hiçbir amacı olmaksızın hareket etmesi bu türdendir. Dolayısıyla Allah'ın fiilinin hikmete uygun olması gerekir.¹¹¹⁴

Seydân da Novkânî gibi düşünür ve Allah'ın fâil-i muhtar olması için fiilinde hem bilgi sahibi hem de rıza sahibi olması gerektiğini belirtir. Fâil eğer fiilinde rıza sahibi ve bilgili ise fakat onu terk edemiyorsa ya da ondan vazgeçemiyorsa gerçek anlamda fâil değildir. Ona göre gerçek fâilde yapma ve terk etme olmalıdır. Ayrıca fiilinde bilgi ve rızanın yanında onu terk etmeye de kâdir olabilmelidir. Yoksa O'nun fiilinde zorunluluk gerekir. Fiilde zorunlulukta ise iki ihtimal vardır. Birincisi fâil bir fiili yapmaması gerektiğini anlar fakat çaresizce onu yapar. İkincisinde ise fiilinde bilgi sahibidir ve razıdır fakat onun zıttını yapmaya kudreti yoktur. Her ikisi de gerçek anlamıyla fâil, kâdir ve muhtar değildir.¹¹¹⁵

Kazvînî ise fiil meselesini âlemin hudûsu üzerinden eleştirir. Ona göre âlemdeki bütün varlıklar hâdistir ve onların hâdisliği muhdis ile zıtlık teşkil eder. Kendi zatında artan, eksilen, değişen her şey yok olmaya mahkumdur. Kendi zatına fenâ ve yokluk ilişen bir şeye kıdem ve ezeliyet atfetmek imkânsızdır. Bu yüzden bazı şeylerin diğer bazılarına ezeli olarak illet olmaları apaçık bir çelişkidir.¹¹¹⁶ Ayrıca Kazvînî'ye göre âlemin hâdis olduğu inancı dinin emirlerindedir. Bu emrin inkârı ise dinden çıkmayı gerektirir. Âlemin hüdûsunun ispatı tevhidin “füru’ meselelerindedir” ve onun kıdemi de felsefenin “hayali tevhidi”ndendir.¹¹¹⁷

Kazvînî, bu âlemde ve onun cüzlerinde hâdisliğin aşikâr olduğunu belirtir. Ona göre eşyanın zatında ve gereklerinde olan her türlü değişim, zeval ve fenâ, eşyanın kendi zatında yaratıldığının delilidir. Eşya bir yaratıcı tarafından meydana getirilmiş ve bir yaratıcıya muhtaçtır. Bir şey kendi kendini var edemez ve onun benzeri de yaratılmış ve muhtaç olduğundan o şeyi var edemez. Bu yüzden kendisinin dışında bir yaratıcıya ihtiyaç vardır.¹¹¹⁸

Kazvînî, hâdis varlıklar arasındaki öncelik ve sonralığı da bir gerçeklik olarak kabul eder. Bir başka deyişle gece ve gündüze bakıldığında bunların birbirlerini takip ettikleri görülür. Kendileri için öncelik ve sonralık olan şeyler bir başlangıca sahiptir ve bunlar hâdistirler. Eğer kadîm olsalardı aynı anda bulunmaları gerekirdi. Ancak ona göre filozoflar gece ve gündüzün zaman olarak adlandırılan hareketten çıkan iki şey olduğunu ve bunların gerçeklikleri olmadığını söylerler. Bu bakımdan öncelik ve sonralık onlarda olmadığından hüdûsun sebebi olamazlar. Kazvînî, bu sözün bâtıl olduğunu belirtir. Çünkü öncelik ve sonralığın varlıklar

¹¹¹⁴ Novkânî, *Se Makâle-i Novkânî*, 78-79.

¹¹¹⁵ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 264.

¹¹¹⁶ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/129.

¹¹¹⁷ Kazvînî, *Beyânü'l-Furkân*, 479.

¹¹¹⁸ Kazvînî, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/112-113.

arasında olduğu bir gerçektir. Eğer gece ve gündüz gerçekliğe sahip olmasalardı, bunların itibarı olması gerekirdi. Oysaki gece ve gündüz kürelerin hareketiyle ortaya çıkar ve onların öncelik ve sonralıkları özel bir harekete nispetlidir. Bu yüzden öncelik ve sonralık gece ve gündüze nispetle gerçekliğe sahiptir.¹¹¹⁹

Dolayısıyla Kazvîni yaratılışta öncelik ve sonralığın, madde ve zamana ihtiyaç duymadığını ifade eder. Çünkü maddeye muhtaçlık ifadesi materyalistlerin şüphesini ortaya çıkarır. Materyalistler “Bir şeyin varlığının yokluktan çıkarılması imkânsızdır ve tasavvur edilemezdir. Kaçınılmaz olarak varlığın imkânının taşıyıcısı gerekir ki o da maddedir.” derler. Kazvîni’ye göre ilâhî filozoflar kadîm madde olarak dört unsuru kabul ederler. Fakat yaratılış için bunları yeterli görmezler ve bunlara ek olarak felekleri ve nefsleri de kadîm olarak kabul ederler. Materyalistler ise yalnızca madde ve onun oluş-bozuluşunu âlemin varlığı için yeterli görürler ve soyut bir nedene ihtiyaç duymazlar. Ateistler, âlemde yokluktan varlığa ya da varlıktan yokluğa doğru bir oluşumu müşahade etmediklerini ve dolayısıyla âlemin kadîm olduğunu iddia ederler.¹¹²⁰

Kazvîni, ateistlerin bu iddialarına birkaç açıdan itiraz eder:

Birinci itiraz: Bir şeyi tasavvur edememek ya da bir şeyin hilafına mutlak olarak aklî bir delil olmadığı hâlde onu kabul etmemek onun yokluğuna bir delil değildir.

İkinci itiraz: Materyalistler, kendi bilgi ve araştırmalarında bir şeyin yokluktan varlığa ve varlıktan yokluğa geçmediğini gördüklerini belirtirler. Fakat onların araştırmaları sınırlı bir zaman ve mekâna bağlıdır. Bu sınırlı zaman ve mekâna bağlı bilgileri âlemin bütününe teşmil edecek şekilde insan araştırma ve tecrübesinin dışındaki bir alana nasıl genelliyorlar?

Üçüncü itiraz: İnsanın gerek bilgi gerekse tecrübeleriyle bütün âlem için bir şeyin yoktan varlığa ve vardan yokluğa gelmediği görülse dâhi, bu durum yaratılışın ilk anında âlemin bir bütün olarak yoktan varlığa geldiğine neden engel olsun?¹¹²¹

Kazvîni, ateistlere cevap verdikten sonra Kur’ân’ın ifadelerinin filozof ve sûfilerin de görüşleriyle çatıştığını belirtir. Çünkü ona göre bu iki grup ateistler gibi âlemin kıdemini kabul ederler ve irade, kudret ve meşîeti inkâr ederler. Onlara göre Allah inayet ve ilimle fiilde bulunur. İrade, kudret ve meşîet ilimle aynıdır. Fakat Kazvîni ilimle fiilde bulunan Allah’ın fâiliyetinin tabiatla fiilde bulunandan farklı olduğunu ifade eder ve kendi görüşlerini desteklemek için Kur’ân’dan bazı yaratılış ayetlerini delil getirir. Örneğin “*Ey insanlar! Allah*

¹¹¹⁹ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/342.

¹¹²⁰ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/316-317.

¹¹²¹ Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur’ân*, 1/317-318.

dilerse sizi yok eder ve başkalarını getirir. Allah, buna hakkıyla gücü yetendir.” (Nisâ, 4:133) ayeti onun yoktan yaratılış için gösterdiği ayetlerdendir.¹¹²²

Tefkîk Ekolü'nün nedensellik anlayışı ve buna bağlı olarak filozoflara getirdiği eleştiriler bu şekildedir. Bu ekolün nedensellik anlayışı Müsevî tarafından eleştirilir. Müsevî, Tefkîk Ekolü'nün illete yaptığı eleştirileri esas alarak, illet ile malûl arasında hiçbir ilişki olmazsa her illetten her malûlün çıkmasının normal olması gerektiğini belirtir. Ona göre fiil ile fâil arasındaki türsel benzerlik konusunu doğru anlamak için fâiliyetin cihetini diğer cihetlerden ayırmak gereklidir. Çünkü bu ciheti teşhiste yapılan yanlışlık ve O'nun diğer cihetlerle yanlış tanınması, kesinliğe sahip olan türsel benzerliği inkâra sebep olmaktadır. Ona göre Basitü'l-Hakîkâ'daki fâilin ciheti, O'nun zatının ve diğer cihetlerinin aynıdır. Çünkü Basitü'l-Hakîkâ bütün zatıyla illettir ve O'nda çokluk yoktur. Diğer fâillerde ise fâiliyet ciheti O'nun zatıyla zıttır. Eğer fiil ile fâil arasında hiçbir şekilde türsel bir benzerlik ya da ilişki yoksa bir dolabın yapılışı marangoza dalalet ederken neden bir çiftçiye dalalet etmiyor? Bir edebiyat kitabı edebiyatçıya, bir fıkıh kitabı fıkıhçıya dalalet eder. Dolayısıyla ona göre illiyet, ilim, kudret, ihtiyar ve diğer kemâlatların zatının aynı olduğu Basitü'l-Hakika ile O'nun fiilleri arasında türsel benzerlik vardır. Mahlukatın varlığı Allah'ın varlığına dalalet ederken, aynı şekilde mahlukatın ilim, kudret ve ihtiyara sahip olması Allah'ın bu kemâllerine dalalet eder. Fakat bu dalaletle rağmen hem ilahî kemâlatlar ulvîlikten düşmez hem de mahlukatla Allah arasında ortaklık meydana gelmez. Musevî sorar: “Eğer Allah ile mahlukat arasında hiçbir ilişki yoksa ve tamamen zıtlık varsa mahluklar nasıl Allah'ın ayeti olmaktadır?” Ona göre çoğu insan türsel benzerlik derken Allah'ın mahlukata benzeteceğini zannetmiştir. Bu ise yanlıştır.¹¹²³

Müsevî'ye göre türsel benzerlikten maksat ortaklık benzerliği ve tek bir mahiyet altında toplanma anlamında değildir. Bundan maksat her illetin bir malûle sahip olduğu varlıksal ve özel bir râbitadır. Bununla illet sınırlandırılmış olamaz. Çünkü bu durum illetten varlığın sudûr etmesi anlamında tevlîdî bir râbita değildir. Malûl, kendi illetine muhtaçtır. Malûl, illetin vasıtasıyla mevcut olduğu aynı hale rağmen yine de illet, malûlün sahip olduğu bütün kemâlatlardan daha üstündür. Bu yüzden malûlün illet mertebesinde tahakkuk edip varlığa sahip olması, illetin kemâlatını kaybetmesi demek değildir. Müsevî, İsfahânî'nin aklın apaçık ilkeleriyle çeliştiği iddiasına da tepki gösterir. Ona göre bu tavır İsfahânî'nin bir adettir ve ne zaman kendi düşüncesine zıt bir düşünce ile karşılaşsa “fıtrata aykırıdır yaygarasını koparır”.¹¹²⁴

¹¹²² Kazvîni, *Tevhîdü'l-Kur'ân*, 1/322-324.

¹¹²³ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 254-255.

¹¹²⁴ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 256-260.

Mûsevî'ye göre her şeyin hakikî illeti, o şeyin illetinde zatî bir hususiyettir ve o hususiyete göre malûl o illetten çıkar. Bir başka deyişle özel bir illet ile onun belirli bir malûlü arasındaki râbitanın aynîliği, diğer malûller için geçerli değildir. Bu yüzden Basitü'l-Hakika'dan yan yana iki malûl sâdır olduğunda da bu malûller illette iki zıt hususiyete ve yöne sahip olmalıdırlar. Bu durum illetin basitliği için bir çelişki doğurmaz. Çünkü ona göre illetin bütün kemâlatları zatının aynıdır. Bu yüzden illiyet ve böylece o cihetle illet olduğu hususiyet birbiriyle birleşiktir ve Basitü'l-Hakika'nın zatının aynıdır.¹¹²⁵

Mûsevî, filozofların kabul ettiği "Birden ancak bir çıkar" ilkesindeki vahidin Allah hakkında kullanılmasının ihtiyar ile çeliştiği iddiasının da geçersiz olduğunu belirtir. Ona göre söz konusu olan sayı anlamındaki bir değil, vahid-i itlâkîdir. Bir başka deyişle eğer illet ve malûlde söz konusu olan şey sayısal bir olsaydı bu eleştiri geçerli olurdu. Bu bakımdan ilk sudûr olan her ne kadar vahid olsa da kendi vahdetiyle bütün mümkünleri bulur. Onun sudûru bütün mümkünlerin sudûru hükmündedir. Allah basit ve tek hakikattir. O, kendi basit varlığıyla bütün gerçeklik mertebelerini kuşatmıştır. Dolayısıyla Allah'ın kendisinde bulunmadığı hiçbir varlık mertebesi yoktur.¹¹²⁶

Ayrıca meşîetin mahluk olması ve başka bir meşîetle öncelenmemesi, Allah'ın fiilinde mecbur olmasını gerektirir. Ona göre eğer Allah'ın irade ve meşîeti zatın aynı değil de O'nun fiillerinden bir fiil olursa iki ihtimal vardır. Birincisi bu fiilin yaratılışı Allah'ın irade ve isteği ile olur. İkincisi ise fiilin iradesiz yaratılmasıdır. Birincisinde Allah'ın irade ve istemesi, meşîet fiilinden önce olmalıdır. Çünkü fiilin iradesi o fiilin kendisinden öncedir. Dolayısıyla o sorar: "Bu ikinci meşîet ilahî zatın aynı mıdır yoksa o da Allah'ın fiillerinden bir fiil midir?" Eğer zatın aynı ise Mûsevî'nin kabul ettiği "Meşîet ve iradenin ilahî zatla aynı olduğu" iddiası sabit olmuş olur. Eğer ikinci meşîet de fiil olursa aynı şey onun için de geçerli olur ve sonuçta ya "zatî meşîet"e ulaşılır ya da onda teselsül kabul edilmiş olur. İkinci ihtimalde ise yani meşîet fiili başka bir meşîetle öncelenmemiş ve ilk olarak ve önceki bir meşîete ihtiyaç duyulmadan yaratılmışsa, onun yaratılması Allah'ın iradesi ve isteği dışında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Allah onu yaratmaya mecbur olur.¹¹²⁷

Mûsevî nedenselliği iptal etmenin ve her şeyi sahih ve aklî bir açıklama olmadan Allah'ın iradesine havale etmenin Eş'ârî yöntemi olduğunu ve bu ekolün de aynı yöntemi takip ettiğini

¹¹²⁵ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 266.

¹¹²⁶ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 266-268.

¹¹²⁷ Mûsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 288.

belirtir. Ona göre bu yöntem bilgi kapısının kapanmasına ve Tefkîk'in iddiaları dâhil hiçbir iddianın ispatlanamamasına sebep olmuştur.¹¹²⁸

Bu aşamaya kadar Tefkîk Ekolü'nün nedensellik anlayışına bağlı olarak Allah ile âlem arasında türsel benzerliğe ve âlemin ezeli olduğunu kabul eden filozofların anlayışına getirilen eleştiriler ele alındı. Onların yaklaşımından da anlaşıldığı üzere Tefkîk Ekolü, filozofların âlemin yaratılışı tasavvurundaki zorunlu nedensellik anlayışını açıkça reddetmiş ve buna karşılık Allah'ın çeşitli sıfatlara sahip olarak âlemi yoktan yarattığını belirtmiştir. Ayrıca Tefkîk Ekolü filozofların ezeli âlem anlayışını kabul etmediği gibi "Birden ancak bir çıkar" ilkesini de kabul etmemiştir. Dolayısıyla onlar, Meşşâî filozofların sudûr anlayışına bağlı olarak ilk yaratılan varlığın akıl olduğu iddiasını da geçersiz saymışlardır.

6. Tefkîk Ekolü'nde Âlem Tasavvuru

Tefkîk Ekolü'nün kozmoloji tasavvurunda ezeli âlem fikrine yer olmadığı gibi "mutlak yokluktan" yaratma anlayışı da geçersizdir. Çünkü bu ekole göre mutlak yokluktan bir şey varlığa gelmez. Dolayısıyla onlar âlemin yaratılışında üç ihtimalden bahseder, fakat birini kabul ederler. Seydân'ın söz konusu ettiği bu üç seçenektan birincisi "bir şeyden yaratma"dır (İcâd-i min şey'in). Bu yaratılış şekli maddenin ezeli olmasını gerektirdiğinden onlara göre tevhitte uyumsuz ve Allah'tan başka zatıyla kaim bir varlık olacağından bâtıl olarak kabul edilir. İkincisi "yoktan yaratma"dır (İcâd-i min lâ şey'in). Ona göre "lâ şey" yokluğa atıf yaptığından anlamsızdır. Çünkü yokluk bir şeyin maddesi olamaz ve yokluk varlığa dönüşemez. Üçüncüsü ise "var olandan yaratmama"dır (İcâd-i lâ min şey'in). Ona göre hadislerde geçen ibdâ' anlamındaki yaratılış budur. Allah icâd etti. Allah vardı ve bir şey yoktu. Daha sonra Allah şeyleri ibdâ' buyurdu ve onları "lâ min şey'in"den yarattı.¹¹²⁹

Ekolün kabul ettiği "var olandan yaratmama" (İcâd-i lâ min şey'in), aynı zamanda "yok olandan da yaratmama" anlamına gelir. Bu anlayış agnostik bir yaklaşımdır. Allah'ın âlemi ne vardan ne de yoktan yaratmadığı anlamına gelmektedir. Bir şeyden yarattığını söylemiyor. Çünkü bu, âlemin kıdemini gerektirir. Yoktan yarattığını söylemiyor. Çünkü bu da aklen mümkün görünmemektedir.

Fakat bu agnostik tavra rağmen hüdûs anlayışını benimseyen Tefkîk Ekolü, ilk yaratılan varlığın filozofların iddia ettiğinin aksine akıl değil "basit su" (mâi basit) olduğunu iddia eder. Fakat bahsedilen suyun içilebilir su olmadığı, bilakis dünyadaki bütün varlıkların kendisinden yaratıldığı cismanî âlemdeki ilk varlık olduğu kabul edilir.¹¹³⁰

¹¹²⁸ Müsevî, *Âyîn ve Endîşe*, 334.

¹¹²⁹ Eskûyî, *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'ân-ı Kerîm*, 160-161.

¹¹³⁰ İsfahânî, *Şerh-i Muhtevâyî Risâleyi Kur'ân'î "Tebârek"*, 1/409.

Bu anlayış çerçevesinde İsfahânî varlıkları zatiyla ışık ve zatiyla zulmet¹¹³¹ olanlar şeklinde ikiye ayırır ve zatiyla zulmet olanların basit bir cevher olan “basit su”dan yaratıldığını söyler. Ona göre dünya, ahiret, ateş ve nefisler gibi her türlü varlığın kaynağı bu cevherdir.¹¹³² Allah dışındaki her şey “su” denilen basit bir şeyden ibarettir. Bu su her şeyin aslıdır ve her şeyin nisbeti ona döner. Basit su cevhersel olarak tür sûreti değildir. Bilakis onlardan mücerrettir. Tür sûretleri onun için cevher değil araz konumundadır.¹¹³³ Bu basit cevher heyula ve sûretten mürekkep bir cevher de değildir. Diğer bütün cevherlerin aslının ona dayandığı hakikî bir cevherdir. Bu yüzden ona rivayetlerde “cevher, inci, elmas, yakut” gibi isimler verilmiştir. Bu cevhere basit su denilmesi onun son derece parlak, latif, şeffaf, akıcı, dalgalı ve çalkantılı olması sebebiyledir.¹¹³⁴

Varlıklar arasındaki farklılıklar cevherî sûretlerle değil arazlar iledir. Bu basit inciden bütün âlemler yaratılmıştır. Her âlemin diğer âlemlerden ayrılması arazlar, vasıflar ve renkler iledir. İsfahânî nazarında şeriatın esas aldığı yaratılış şekli de budur.¹¹³⁵

Fakat İsfahânî’nin düşüncelerinde bir netlik görülmez. Bir başka deyişle İsfahânî ilk yaratılan şeyin basit su olduğunu ve her şeyin bu sudan yaratıldığını söylerken, başka bir yerde bu suyun Hz. Peygamber’den yaratıldığını belirtir. Ona göre ayet ve rivayetler, Hz. Peygamber’in nurundan ilk olarak yaratılan şeyin su olduğunu ve bu suyun “bir şey olmayandan” (la min şey’in) ibda’ ile yaratıldığına işaret ederler. Daha sonra nefisler de dâhil olmak üzere bütün canlılar bu basit sudan yaratılmıştır. Örneğin “Allah’ın arşının su üstünde olduğu” (Hûd, 11:7) ayeti ile “Allah’ın bütün canlıları sudan yarattığı” (Nur, 24:45) ayeti, her şeyin basit sudan yaratıldığına delildir.¹¹³⁶

İsfahânî’nin aksine Kazvînî cismanî âlemde ilk yaratılan varlık konusunda rivayetlerin farklı olduğunu ve bu konuda bir kesinlik olmadığını ifade eder. Rivayetler su, ateş, ışık ve nefis gibi çeşitli varlıkların ilk yaratıldıklarını söyler. Buna rağmen ona göre ilk yaratılan su, bizim gördüğümüz su değil, bütün varlıkların kendisinden yaratıldığı bir çeşit asıl olabilir. Diğer

¹¹³¹ İsfahânî’nin varlıkları zatiyla ışık ve zatiyla zulmet olarak ayırması, Zerdüş dinindeki düalizmi akla getirmektedir. Bu düalizimde Ahura Mazda ve Angra Mainyu vardır. Ahura Mazda mutlak iyiliğin temsilcisi olarak en yüce Tanrı’dır. Bu Tanrı her şeyi gören, bilen, aldatılması mümkün olmayan, âdil, temizliğin ve doğruluğun sahibidir. Buna karşın onun karşıtı olan Angra Mainyu kötülüğün temsilcisi, tüm hayırlı dünyanın düşmanıdır. Naile Ağababa, “Zerdüşlük”, *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 20 (2011), 384-386.

¹¹³² Müfid, “Ma’nâyî Hâriciyyet-i Ma’nâ ve Movzu’ Lehu ez Nezer-i Mirzâ Mehdî İsfahânî”, 334-335.

¹¹³³ Mirzâ Mehdî İsfahânî, *Hilkatü’l-evâlim*, thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt (Kum: Müessese-i Me’ârif-i Ehl-i Beyt, 1398), 87.

¹¹³⁴ İsfahânî, *Hilkatü’l-evâlim*, 74.

¹¹³⁵ İsfahânî, *Hilkatü’l-evâlim*, 94-95.

¹¹³⁶ İsfahânî, *Hilkatü’l-evâlim*, 68-73.

varlıklar hudûd, araz, karışma ve birleşme yönlerinden farklılaşırlar. Fakat hepsinin cevheri birdir.¹¹³⁷

Ekolün müntesiplerinden Tehrânî de pek çok rivayete dayanarak ilk yaratılan şeyin “su” adında bir cevher olduğunu ve daha sonra dünya, ahiret ve gökler gibi bütün varlıkların o cevherden yaratıldığını iddia eder.¹¹³⁸ Ona göre Allah bütün varlıkların nefis ve bedenlerini onların doğumlarından önce akıcı bir cevher olan sudan yaratmıştır. Fakat müminlerin beden ve nefislerini âlemdeki hoş kokulu sularla ve güzelliklerle yaratmışken kâfirleri bunun tam tersi bir biçimde yaratmıştır. Daha sonra bunları birbirine karıştırmıştır. Böylece güzel tabiatlardan habis insanlar doğarken çirkin tabiatlardan güzel insanlar doğabilmiştir.¹¹³⁹ Benzer bir yaklaşımı Morvârîd de aktarır.¹¹⁴⁰

Tefkîk Ekolü’nün âlem tasavvuru Neyâ tarafından eleştirilir. Ona göre basit suyun rivayetlerde geçmesi Tefkîk’in bütün âlemleri cismanî ve maddî düşünmelerine sebep olmuştur. Fakat bütün mâsivanın menşei su olamaz. Çünkü basit su, saf madde ve cisim özellikleri ile uyumlu kılınamaz. Bu sebeple Tefkîkçiler suyu, akışkan ancak içilebilir olmayan bir su şeklinde tevil etmişlerdir.¹¹⁴¹

Ayrıca Neyâ, bu ekolün âlem anlayışında çoğu zaman birbiriyle uyumsuz ve hatta çelişen görüşler ortaya koyduklarını aktarır. Onun yaptığı eleştiriler kısaca şöyledir:

Birinci eleştiri: Tefkîk’in Allah ile mahlukat arasındaki zıtlığı ifade etmeye yönelik bütün çabaları, onları çaresiz olarak eleştirdikleri felsefe ve tasavvuf konularına yönlendirmiştir.

İkinci eleştiri: Bazı Tefkîk müntesipleri soyut âlemlerin varlığını reddederek hepsinin maddî olduğunu söylemişlerdir. Bir kısmı ise bazı rivayetlere dayanarak soyut âlemleri kabul etmiş, ancak filozofların kabul ettiği aklî âlemlere karşı olduklarından, gölgeler âlemini söz konusu etmişlerdir.

Üçüncü eleştiri: Basit sudan çokluk ve farklılığın çıkması için teklif, itaat ve isyan gibi sebepleri ortaya atmışlardır. Bu görüş ise onların diğer görüşleri ile uyumsuzdur. Örneğin varlıklarda teklif, itaat ve isyan gibi özellikler onlarda şuur, bilinç ve hayat olduğuna delil olur. Oysa Tefkîk Ekolü onları zatıyla karanlık kabul eder.

Dördüncü eleştiri: İsfahânî’nin bütün mevcudatın tek bir hakikatin çeşitli hâlleri olduğu ve bu yüzden mevcudatın zıt bir hakikate sahip olmadığı, bütün cevherlerin yalnızca arazlarla

¹¹³⁷ Kazvînî, *Beyânü’l-Furkân*, 484-486.

¹¹³⁸ Tehrânî, *Mîzânü’l-metâlib*, 226-227.

¹¹³⁹ Tehrânî, *Mîzânü’l-metâlib*, 246.

¹¹⁴⁰ Morvârîd, *Mebde’ ve Meâd*, 344.

¹¹⁴¹ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 385.

birbirinden farklılaştığına dair ifadeleri, bu mektebin vahdet-i vücûdu reddetme amacıyla söylediği bütün mevcudatın zatî olarak zıt olduğu görüşü ile çelişkilidir.

Beşinci eleştiri: Bu mektep ilahî fâillîğe bir ortaklık olmaması için heyulayı reddeder. Ancak diğer taraftan bütün varlıkların özünü basit suya bağlar.

Altıncı eleştiri: Tefkîk Ekolü tabî ve gayri tabî bütün sebepleri ortadan kaldırarak Eşâ'riliğe yönelmiş ve ilahî sünnetin yerine âdeti koymuştur.¹¹⁴²

Dolayısıyla Neyâ'ya göre bu ekol hakikatle ya da şeriatla uygunluğu önemli olmaksızın heyula, cismin madde ve sûretten oluştuğu, nefsin soyutluğu gibi konularda felsefenin yaklaşımını reddetmiştir. Bunun sebebi zihinlerindeki “felsefe ve tasavvufta şeriatla ilgili bir şey bulunmaz” anlayışından ve bu ikisi arasındaki ilişkiyi kabul etmemelerinden kaynaklanmaktadır.¹¹⁴³

Neticede Tefkîk Ekolü'nün ezeli âlem anlayışına karşı yaratılmış bir âlem anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır. Fakat onlar ilk yaratılan varlık konusunda da filozofları eleştirmişler, ilk yaratılan varlığın akıl olduğunu kabul etmemişlerdir. Bunun yerine daha ziyade rivayetlere dayanarak ilk yaratılan varlığın bir çeşit basit su olduğu düşüncesini benimsemişlerdir. Ancak bu düşünce onları, kendilerinin filozof ve sûfilere yönelttiği eleştirilere maruz bırakmıştır.

¹¹⁴² Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 385-388.

¹¹⁴³ Neyâ, *Medrese-i Meârif*, 392.

Sonuç

Bu çalışmada başta Tefkîk Ekolü olmak üzere İran Şîî geleneğinde ortaya çıkan felsefe karşıtı kişi ve ekoller ele alınmış, onların hangi açılardan ve hangi bağlamlarda felsefeyi reddettikleri mümkün olduğunca onların bakış açılarıyla aktarılmaya çalışılmıştır. Fakat bunun yanında karşı argümanlar da aktarılmaya özen gösterilmiş, zaman zaman felsefe karşıtı argümanlar eleştirilmiştir.

Bugünkü Şîî düşünce havzasında Sühreverdî, Mîr Dâmâd, Molla Sadrâ, Sebzivârî ve Tabâtabâî gibi pek çok önemli filozof yetişmiştir. Bu düşünürlerin hem Şîî geleneğe hem de genel İslâm düşüncesine felsefî anlamda önemli katkılarının olduğu ehlinin malumudur. Bu düşünürlerin de etkisiyle Şîîlik ile felsefe arasında sıkı bir ilişki ortaya çıkmıştır. Bu ilişkiye bağlı olarak Şîî gelenekte felsefe karşıtı olan kişi ve ekoller, Sünnî coğrafyada meçhul kalmıştır. Bu çalışmanın temel gayesi gölgede kalmış olan bu eleştirileri açığa çıkarmaktır. Çünkü Şîîlik ile felsefe arasındaki ilişkiye bağlı olarak, -en azından Sünnî dünyada- söz konusu gelenekte felsefe karşıtı herhangi bir tavır ve yaklaşım olmadığına yönelik güçlü bir kanaat mevcuttur. Ancak bu kanaat gerçeği yansıtmamaktadır. Özellikle Seyyit Hüseyin Nasr gibi Şîî mezhebine mensup felsefeciler tarafından dillendirilen “Gazâlî”den sonra felsefenin Sünnî dünyadaki gibi Şîî dünyada akamete uğramadığına, felsefenin kendisine yurt olarak Şîî dünyasını seçtiğine” yönelik vurgu, bu kanaatin oluşmasına güçlü bir zemin hazırlamıştır. Bu düşünce, aynı zamanda Şîî anlayışın felsefî düşünce açısından Sünnî anlayıştan daha verimli bir ortam sağladığı şeklinde bir yargıyı da beraberinde getirmektedir.

Fakat rasyonel olarak bakıldığında şunu açıkça ifade edebiliriz ki yöntem açısından Sünnî havzadaki düşünce hareketleri, Şîîliğe nazaran felsefeye daha yatkın görünmektedir. Çünkü Şîî dinî tarihine bakıldığında, Şîîliğin esası kabul edilen anlayış Kur’ân, hadis ve “imamlar”ın haberlerine dayanmaktadır. Örneğin uzun bir dönem Şîî dünyasını etkisi altına alan ve Safevîlerin de yardımıyla İran’ın Şîîleşmesine önemli katkılar sağlayan Ahbârî Ekolü, hakikat adına Kur’ân, hadis ve “imamlar”ın haberleri dışındaki yaklaşımları bütünüyle dışlamıştır. Böyle bir anlayışta aklî düşüncenin ve buna bağlı olarak felsefenin İran coğrafyasında varlığını sürdürmesi kolay olmamıştır.

İran coğrafyasında felsefî düşüncenin neşvünema bulduğu ortam Usûlî Ekolü vasıtasıyla mümkün olabilmıştır. Bu ekol her ne kadar erken dönemlerde varlığını sürdürse de (çünkü Esterâbâdî ile yeniden ve güçlü bir şekilde Ahbârîliğin ortaya çıkması Usûlî anlayışa bir tepki niteliği taşır) bu ekol, gerçek anlamda 17. asırdan sonra Ahbârîlerin yerini alabilmiş ve günümüzde de İran’ın resmi din temsilcisi olarak varlığını sürdürebilmiştir. Bu ekolü Ahbârîlerden farklı kılan özellik onların fikhî yöntemleridir.

Fıkıh her ne kadar toplumdaki yegâne dinî düşüncüyü temsil eden bir ilim olmasa da dindar halk üzerindeki etkisinden dolayı, düşüncenin seyrini belirleme açısından bize önemli ipuçları verir. Bu bakımdan İslam dünyasında özelde felsefî ve genelde entelektüel düşüncenin kaderi, çoğu zaman fıkıhçıların kullandıkları yönteme bağlı olarak iniş ve çıkışlar yaşamıştır. Bu iniş ve çıkışları Şîî dinî geleneğindeki iki grup olan Ahbârî ve Usûlî ekollerinde somut bir şekilde görmek mümkündür.

Yöntem olarak yalnızca Kur'ân, hadis ve "imamlar"ın haberlerini geçerli kabul eden Ahbârî Ekolü'ne karşı çıkan Üsûlî Ekol'ü, fıkıh usulünü kabul eder ve fıkıhta akıl, icma ve kıyas gibi yöntemleri kullanır. Fakat tarihsel olarak bakıldığında bu yöntemlerin Sünnî Mezhebi'nin fıkıh anlayışını belirgin kılan özellikler olduğu görülür. Nitekim Ahbârîlerin tepkisi de bunların Sünnî Mezhebi'nin yöntemi olduğuna ve Şîî düşüncesinin bunlarla aslından uzaklaştırıldığına yöneliktir.

Ahbârî Ekolü'nün temel iddiası ve ortaya çıkış gerekçesi akıl, icma, kıyas gibi yöntemlerin Sünnî dünyaya ait olduğu, bunların Şîîlikten dışlanması gerektiği, bunlarla "imamlar"ın savunucusu olduğu "gerçek" Şîîliğe ulaşılamayacağı esasına dayanır. Ayrıca Şîî dinî düşüncesinin Sünnî mezhebe mensup İbn Arabî, Bayezid-i Bistâmî gibi mutasavvıflar vasıtasıyla aslından uzaklaştırıldığı iddiasına bağlı olarak tasavvufî ve felsefî düşünce, yine bu ekol tarafından dışlanmıştır.

Dolayısıyla Safevîler döneminde zirveye ulaşan Ahbârî düşüncesi etkisiyle, bu geleneğin hâkim olduğu coğrafyalarda tasavvufun yanında gerek felsefe ve gerekse filozoflar ciddi bir kıyım uğramışlardır. Ahbârîler döneminden önce de bu gelenekte Usûlî düşüncesine mensup bazı şahsiyetler tarafından felsefe ve filozoflar eleştiriye tâbi tutulmuşlardır. Örneğin Usûlî geleneğin önemli temsilcilerinden kabul edilen Allâme Hillî'nin felsefeye yaklaşımı oldukça menfi görünmektedir.

İran'ın çağdaş dönemlerine gelindiğinde, Ahbârî düşüncenin iddiasına benzer bir iddiayla Tefkîk Ekolü ortaya çıkmış ve bu ekolün yayıldığı Kazvin ve Meşhed gibi bölgelerde aklî düşünce ve felsefe yeniden mahkûm edilmiştir. Bu ekolün iddiası da Ahbârîlere benzer bir şekilde "aslî dine" ve "gerçek" Şîîliğe ulaşmaktır. Onlara göre buna ulaşmanın yöntemi "beşerî düşünceler" adı altında felsefî ve tasavvufî her türlü düşüncenin reddedilmesi gerektiğidir. Bu ekol, felsefe ve tasavvufu hakikî dine ulaşmada bir engel, saptırıcı ve değersiz olarak algılamıştır. Buna karşın Kur'ân, hadis ve "imamlar"ın haberleri başta olmak üzere dinî ilimler hakikat adına yeterli olarak görülmüştür.

Bu ekolün İsfahânî gibi ilk dönem temsilcileri mutlak anlamda felsefeyi reddederken, Hakîmî gibi sonraki dönem temsilcileri felsefeyi bütünüyle dinî ilimlerden ayırma iddiasında

bulunmuştur. Onlar bu amaçla felsefeyi pek çok açıdan eleştirmiş ve onun dinde meşru bir zemini olmadığını, dinî anlamada onun bir engel olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır.

Ancak Tefkîk Ekolü'nün “saf” dinî ilimlere ulaşmak adına “beşerî ilimler” adı altında insana ait her türlü düşünsel çabayı reddetmeye yönelik yaklaşımları, pratikte mümkün olmadığı gibi oldukça radikal bir yaklaşımdır. Çünkü onlar felsefeyi eleştirmek adına tarihsel gerçeklerle ve insan gerçeği ile uyuşmayan pek çok iddia ortaya atmışlardır. Örneğin, İslâm dünyasının ilk dönemlerindeki fırkalaşma sürecini ve her türlü ihtilafı felsefe tercümelerine bağlamışlardır. Ayrıca insanı her türlü istidattan yoksun bir varlık olarak tasavvur etmiş ve ona ait her türlü yetenek, bilgi ve kazanımı insanın dışında birer varlık olarak tasavvur ettikleri akıl ve bilgi ışığına bağlamışlardır. Bu da Kur'ân'da ifadesini bulduğu şekliyle insana verilen yükümlülüklerle ve onun yeryüzünde halife olduğu anlayışa karşıt bir tutum olup, insanı bütünüyle pasifleştirmek ve onu diğer eşya ve varlıklarla aynı konumda değerlendirmektir.

Tefkîk Ekolü bir taraftan “dini anlamak ve saf dine ulaşmak” adına felsefeyi ve her türlü beşerî düşüncüyü dışlama iddiasında bulunurken, öte taraftan kendi görüşlerini hakikat olarak dayatmıştır. Bu da bir “beşer” olarak onların iddiasıyla çelişmektedir. Ayrıca her türlü ihtilafların kaynağı olarak filozofları gösteren bu ekol, ortaya attığı fikirlerle ihtilafları bitirememiş bilakis yeni ihtilaflara sebep olmuştur.

Tefkîk Ekolü müntesiplerinden bazıları materyalistlere cevap vermeye çalışırken İslam filozoflarından yararlanmışlardır. Örneğin Kazvînî nefis meselesinde materyalistlere karşı kendi iddiasını desteklemek amacıyla İslam felsefesinin en önemli isimlerinden olan İbn Sînâ'nın delillerini kullanmakta bir sakınca görmemektedir. Bir başka deyişle “dinin doğru anlaşılma biçimi” adına felsefeyi ve filozofları eleştiren ve dışlayan Tefkîk Ekolü, kendilerine karşı olduğunu düşündüğü başka bir grup olan materyalistlere cevap vermeye çalışırken filozofların delillerinden yararlanmaktadır. Bu ise etik anlamda sorunlu görünmektedir.

Tefkîk Ekolü felsefeyi dışlamaya yönelik her türlü çabada felsefenin temel konularını felsefî bir akıl yürütme ve eleştiri biçimiyle ele almaya çalışmıştır. Örneğin, onların nefis, varlık-mahiyet, iştirak meselesi ya da nedensellik meselesine dair ortaya koydukları her türlü delil, kendilerini eleştirdikleri şeyin kaderine mahkûm etmiştir. Çünkü tavır ve iddia olarak felsefeyi ve “beşerî akli” (nazarî akli) dışlamaya yönelik çabaları, onları zorunlu olarak bu ikisini kullanmaya itmiştir.

Bu çalışmada imkânlar çerçevesinde söz konusu gelenekteki felsefe karşıtı kişi ve argümanlara işaret edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmanın bir son değil, bilakis yeni çalışmalar için bir ışık yahut anahtar olması ümidi içindeyiz. Çünkü gerek felsefede gerekse tasavvufta karşıtlık adına ayrıntılarıyla ve karşılaştırmalı olarak ele alınması gereken pek çok kişi ve konu

araştırmacıları beklemektedir. Örneğin Muhammed Bâkır Meclîsî'nin *Aynü'l-hayat*, Muhammed Tâhir Kummî'nin *Redd-i Sûfiye* gibi tasavvufa karşı Ahbârîler döneminde yazılan reddiyeler vardır. Bu reddiyelerin pek çoğu ÷lkemizde henüz herhangi bir akademik çalışmaya konu olamamıştır.



Kaynakça

- Abbâsî, Mihrdâd - Akâyî, Seyyid Ali. "Mebânî ve Reveş-i Seyyid Murtaza der Fehm-i Ahbâr-i Âhâd bâ Tekye-i Kitâb-i Amâlî". *Sahife-i Mübîn* 46 (1388), 175-194.
- Abbâsnejâd, Muhsin. "Felsefe Gorîzî der Mekteb-i Tefkîk". *Encomin-i İlmî Felsefe-i Dîn-i İran* 2 (1394), 67-85.
- Abdullah, Abdülmuttalib. "Din ve Devlet der Asr-ı Safevî". *Rehyâft-i İnkâlâbi İslâmî* 1 (1386), 94-118.
- Abidî, Hüseyin - Zerkânî, Seyyid Mehdî. "Tahlîl-i Goftomânî-i Risâlehâ-i Reddiye ber Tasavvuf der Asr-i Safevîye". *Pejûheşî Edebiyât-i İrfânî Dânişgâh-i Zehrâ* 16 (1396), 119-144.
- Abrahamian, Ervand. *A History of Modern Iran*. London: Cambridge University Press, 2008.
- Ağababa, Naile. "Zerdüştlük". *Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları* 20 (2011), 383-396.
- Âhençî, Umîd. "Allâme Tabâtabâî Hakîm-i Müteellih yâ Tefkîk-i Sotorg". *Ma'rifet-i Felsefî* 30 (1395), 153-181.
- Âhençî, Umîd. "Tahlîl-i Nisbet-i Akl ve Nakl ez Dîdgâh-i Allâme Tabâtabâî". *Pejûheş-i Endîşe-i Novîn-i Dînî* 49 (1396), 61-78.
- Ahmed, Halil bin. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Abdülhamîd Endâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiye, 2003.
- Ahmedî, Seyyid Kâsım Ali. *Şerh-i Risâle-i İtikad-i Allâme Meclisî*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1395.
- Aktepe, Orhan. "Kelâm İlmi Açısından Beda' Anlayışı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/23 (2011), 97-116.
- Algar, Hamid. "Behbehânî, Mohammed-Bâqer". *Encyclopedia Iranica*. IV/98-99. Calendar of Events, 1989.
- Algar, Hamid. "Bihbehânî, Muhammed Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/142-143. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Alıcı, Mehmet. "İslam Öncesi İran'da Dinî Düşünce". *İran Düşünce Tarihi*. ed. Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi. Ankara: İram Yayınları, 2019.
- Âmelî. *Menzilet-i Akl der Hendeseyi Marifet-i Dînî*. Kum: İsrâ', 1386.
- Âmilî, Ferzâne Hurr. *Nakd-i Câmi' ber Tasavvuf*. çev. Abbâs Celâlî. Kum: İntişârât-i Ensâriyân, 1382.
- Âmilî, Hasan b. Ali el-Karakî el-. *'Umdetü'l-Mekâl fî Küfri Ehli'd-Dalâl*. thk. Seyyid Mehdî Er-Recâî. Kum: Mektebetü Semâhatü Ayetullah el-Azîmî el-Mer'aşî en-Necefî el-Kübrâ, 1389.
- Âmilî, Şeyh Hurr el-. *el-Fevâidü't-Tûsîye*. thk. Seyyid Mehdî Hüseyinî - Şeyh Muhammed Derûdî. Kum: Matbaatü'l-İlmiyye, 1423.

- Apaydın, Hasan. “Nehcü’l-Belâga ve Kaynakları Sorunu”. *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/2 (2019), 265-290.
- Arıkan, Adem. “Homs (Humus)”. *Modern İnan Ansiklopedisi*. 1/354-358. Ankara: İram Yayınları, 2022.
- Arjomand, Said Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shī’ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.
- Arkan, Atilla. “Psikoloji: Nefis ve Akıl”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyd Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.
- Aybakan, Bilal. “Niyâbet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/161-163. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, İbrahim Hakkı. “Tehâfüt Geleneği Üzerine Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 57-74.
- Baktır, Mustafa. “İçki (İslâm’da)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Behârî, Muhammedrezâ. “Berresî Nakdhâyî Mekteb-i Tefkîk be Çîstî Ma’rifet-i Hakîkî Nezd-i Felâsife”. *Faslnâme-i Mekteb ve Felsefe* 1 (1389), 57-89.
- Beheştî, İbrahim. *Ahbârîgerî (Tarih ve Akâid)*. Kum: Müessese-i İlmî Ferhengî Darü’l-Hadîs, 1391.
- Behrânî, Şeyh Yusuf el-. *Lü’lü’ el-Bahreyn, fi’l-İcâzâti ve’t-Terâcümü Ricâli’l-Hadis*. thk. Seyyid Muhammed Sâdık. Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1429.
- Berenciyan, Celâl. “Akl der Nezerghâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”. *Ulûm-i Kur’an ve Hadis* 31 (1390), 124-174.
- Bihbehânî, Muhammed Ali. *Hayrâtîyye der İbtâl-i Sûfîyye*. thk. Seyyid Mehdî Recâi. 2 Cilt. Kum: İntişârât-i Ensâriyân, 1991.
- Buhârî, Muhammedrezâ. “Berresî İntikâd-i Mekteb-i Tefkîk be Kâr Kerd-i Marifet-i Felsefî der Dîn”. *Kitâb-i Nakd* 65-66 (Şubat 1391), 103-138.
- Busse, Heribert. “Iran Under the Bûyids”. ed. N. Frye Richard. *The Cambridge History of Iran* 4 (2007), 250-304.
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap-İslam Aklının oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Caferî, Muhammed - Felâvercânî, Dâvud Fâzıl. “Berresî Ahbârîgerî ve İmkân-i Te’sîrpezîr-i Ân ez Cereyân-i Hisgerâyi Ğerb”. *Ma’rifet-i Kelâmî* 2 (1392), 57-76.
- Caferiyân, Resul. *Safeviyye der Arse-i Din, Kültür ve Siyaset*. 3 Cilt. Kum: Pejûheşkede-i Hovze

ve Dânişgâh, 1379.

Caferiyân, Resul. *Safeviyye der Arse-i Din, Kültür ve Siyaset*. 3 Cilt. Kum: Pejûheşkede-i Hovze ve Dânişgâh, 1379.

Câmî, Mehdî. “Mekteb-i Tefkîk, Mekteb-i Telfik”. *Çeşm Endâze-i Endîşe* 90 (1394 1393), 113-118.

Cedîdü'l-İslâm, Ali-Kulu. *Risâle-i der Reddiye ber Cemâat-i Sûfiyân*. thk. Resul Caferiyân. Erişim 06 Aralık 2022. <https://archive.org/details/radde-soofiaan>

Cemşîdihâ, Gulamrızâ vd. “Berresî Câygâh-i Akl ve Burhân der Ma'rifet-i Dînî ez Menzer-i Mekteb-i Tefkîk”. *Nezeriyehâyi İctimâî Mütefekkirân-i Moselman* 16 (1398), 31-51.

Cennet, Mehmet Zülfî. *Şii/Usûlî Geleneğın Kur'an Yorumu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.

Cevherî, Ebû Nasr el-. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgafûr Uttâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm Lilmelâyîn, 1407.

Cevizci, Ahmed. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.

Cooper, John. “Et-Tûsî'nin Ölümünden İsfahan Okulu'nun Kuruluşuna Kadar Geçen Sürede İslam Felsefesi”. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2/239-251. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

Cuveynî, İmâmü'l-Harameyn el-. *Kitâbü'l-İrşâd*. thk. Muhammed Yusuf Musa - Abdü'l-Mün'im Abdülhamîd. Mısır: Mektebetü'l-Khâncî, 1950.

Dalkılıç, Bayram. “İskenderiye'li Yahudi Filozof: Philo, Eserleri ve Felsefî Yöntemi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2003), 61-79.

Debâşî, Hamid. “Mîr Dâmâd ve 'İsfahan Okulu'nun Kuruluşu”. çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 2/253-292. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.

Demir, Habip. “Pehlevîler Dönemi İran'ında Dinî-Mezhebî Hareketler”. *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı'ndan İslam Devrimi'ne*. ed. Osman Karacan. 555-574. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

Demirci, Mustafa. *Beytü'l-hikme*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Dilberî, Seyyid Ali - Arifî, Muhammed İshak. “Nazariye-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî der Codâsâzî Âmûzehâyi Dînî ez Ulûm-i Beşerî der Keşf-i Me'ârif-i Dînî”. *Pejuheş-i Âyine-i Ma'rifet* 44 (1394), 85-107.

Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *İslâm Dünyasında Felsefî Düşüncenin Serüveni*. çev. Tahir Uluç. 3 Cilt. İstanbul: Ketebe, 2020.

Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *İşrâkîliğe Giriş*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2022.

- Dönmez, Süleyman. *Aziz Thomas'ta Felsefe-Teoloji İlişkisi*. Ankara: Karahan Kitabevi, 2004.
- E. Kohlberg. "Bahâ'-al-Dîn Âmeli". *Encyclopedia Iranica*. 3/429-430. Calendar of Events, 2012.
- Efendi, Hasirizâde Elif. *En-Nûru'l-Furkân fî Şerhi Lugati'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Koç - Eyyüp Tanrıverdi. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- El-Âmilî, Şeyh Hurr. *Vesâilu's-Şîa ila Tahsîl Mesâili's-Şîa*. 30 Cilt. Beyrut: Müesse-i Âl el-Beyt Aleyhisselâm Li İhyâyi't-Turâs, 1414.
- El-Fârâbî, Ebu Nasr. "Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması". *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. Mahmud Kaya. 151-181. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2020.
- Emînî, İmân - Pâzûkî, Şehrâm. "Tasavvuf der Sûretbendî Goftomânî Risâle-i Redd-i Sûfiye". *Târih-i ve Temeddûn-i İslâmî* 29 (1398), 167-203.
- Eminrazevî, Mehdi. "İran". çev. Şamil Öçal - Hasan Tuncay Başoğlu. *İslâm Felsefesi Tarihi*. ed. Seyyid Hüseyin Nasr - Oliver Leaman. 3/253-292. İstanbul: Açılım Kitap, 2017.
- Emleşî, Nasrullah Pûrmuhammedî vd. "Ta'yîrât-i Ferhengî der Dovre-i Atatürk ve Reza Şah". *Faslnâme-i Târih-i Revâbit-i Hâricî* 64 (1394), 99-117.
- Ensârî, Hasan. *Reddiye-i Kutb-i Râvendî ber Felâsife*. Erişim 03 Mayıs 2023. <http://ansari.kateban.com/post/2040>
- Erdebîlî, Ahmed b. Muhammed. *Hadîkatü's-Şîa*. thk. Sâdık Hasanzâde - Ali Ekber Zemânî Nejad. 2 Cilt. Kum: İntişârât-i Ensâriyân, 1378.
- Erdem, Hüsamettin. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. Konya: Hü-Er Yayınları, 2011.
- Erdem, Ömer Faruk. "Din ve Medeniyet; Bilim ve Medeniyet, Felsefe ve Medeniyet; İslam Medeniyetinin Batı'ya Etkisi". *Medeniyet Tasavvuru ve Karatay Medresesi*. ed. Ömer Faruk Erdem. 43-59. Konya: KTO Karatay Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ermeýdan, Burcu. "Beyaz Devrim". *Modern İran Ansiklopedisi*. 1/123-127. Ankara: İram Yayınları, 2022.
- Esfendiyârî, Muhammed. *Râh-i Hurşîdî: Endişenâme-i ve Râhnâme-i Üstad Muhammedrezâ Hakîmî*. Tahran: Şirket-i Sehâmî İntişâr, 1395.
- Eskûyî, Muhammed Beyâbânî. *Tevhîd ve Cebr ve İhtiyâr der Kur'an-ı Kerîm: Ders-i Goftarhâyî Âyetullah Seyyid Câfer Seydân*. Tahran: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1394.
- Esots, Janis. *Patterns of Wisdom in Safawid Iran; The Philosophical School of Isfahan And the Gnostic of Shiraz*. Londra: I.B. TAURIS, 2021.
- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *Dânişnâme-i Şâhî*. thk. Mehdî Hâcıyân - Ali Ekber Zâlpûr. Tahran: İntişârât-i Hikmet ve Endîşe, 1395.

- Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-Medeniyye ve eş-Şevâhidü'l-Mekkiye*. thk. Rahmetullah Rahmetî Irâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426.
- Eş-Şâibî, Kâmil Mustafâ. *Es-Silletu Beyne't-Tasavvuf ve't-Teşeyyu'*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1982.
- Fâez, Kasım - Şerîfî, Muhammed. “Peydâyeş, Seyr-i Tetavvur ve Tedâvum-i Ahbârîgerî”. *Faslnâme-i Kitâb-i Kum* 11 (1393), 141-179.
- Fana, Fatemeh. “Mîrzâ Abû l-Hasan Jilwa”. *Philosophy in Qajar Iran*. ed. Encieh Barhah. 283-312. Boston: Brill, ts.
- Fana, Fatemeh. “Mullâ Hâdî Sabzawârî”. *Philosophy in Qajar Iran*. ed. Reza Pourjavady. 179-230. Boston: Brill, ts.
- Fârâbî. *Kitâbu'l-burhân*. çev. Ömer Türker, Ömer Mahir Alper. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *el-Medînetü'l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. İstanbul: Maarif Basımevi, 1956.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcudât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *et-Ta'likât*. thk. Câfer Ali Yasîn. Beyrut: Dâru'l-Menâhil, 1988.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *İdeal Devlet*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Mutluluğun Kazanılması*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Fârâbî, Ebû Nasr el-. *Uyûnu'l-mesâil*. çev. Şerife Gürel. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Fazlurrahman. *Avicenna's Psychology*. Westport: Hyperion Press, 1981.
- Fazlurrahman. “Mîr Dâmâd'ın Hüdûs-i Dehrî Kavramı: Safeviler Dönemi İran'da Tanrı-Âlem İlişkisi İle İlgili Çalışmalara bir Katkı”. çev. Nesim Doru. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 231-246.
- Fazlurrahman. *The Philosophy of Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi)*. Albany: State University of New York Press, 1975.
- Ferhî, Masûme Sâdât - Horasânî, Muhammedcevâd Haydârî. “Reveş-i Fikrî ve İstinbâtî-i Mekteb-i Tefkîk der Mukâyese bâ Ahbârîgerî”. *Pejûheşhâyi Fıkhî* 17/3 (1400), 1025-1504.
- Feyrûzâbâdî, Muhammed b. Yakûb el-. *Kâmusu'l-Muhît*. thk. Merkezü'r-risâletü'd-dirâsât ve Tahkîk et-Turâs. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2015.
- Feyzâ, Kerîm. *Feylesof-i Adalet: Nigereş-i be Zindegî İlmî ve Amelî Allâme Hakîmî*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1383.
- Firdovsî, Muhammed Ali Rahîmiyân. *Müteellih-i Kur'ânî Şeyh Müctebâ Kazvînî*. Kum:

İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1382.

Garthwaite, Gene R. *The Persians*. Malden: Blackwell Publishing, 2005.

Gazâlî, Ebu Hamîd el-. *Faysalu'-tefrîka Beyne'l-İslâm Ve'z-zendeka-el-Kânûnu'l-küllî Fi't-te'vîl*. çev. Hikmet Akpur. İstanbul: İlk Harf Yayınevi, 2015.

Gazâlî, Ebu Hamîd el-. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmud Kaya - Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2014.

Gazâlî, Ebu Hamîd el-. *İhyâu'ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1987.

Gazâlî, Ebu Hamîd el-. "Kanûnü't-te'vîl". çev. Bilal Aybakan. *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 3-4 (2000), 521-526.

Ghods, M. Reza. "The Iranian Communist Movement Under Reza Shah". *Middle Eastern Studies* 26 (1990), 506-513.

Gleave, Robert. "Continuity and Originality in Shi'i Thought: The Relationship between the Akhbâriyya and the Maktab-i Tefkîk". *Iranian Studies* 45 (2012), 71-92.

Gleave, Robert. *Scripturalist Islam; The History and Doctrines of the Akhbârî Shî'î School*. Boston: Brill, 2007.

Golâmî, Esgar. "Nübüvvet ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî". *Sefîne* 30 (1390), 12-30.

Golpayegânî, Sâfî. *Şerh-i Hadis Arz-i Dîn*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1378.

Gulâmî, Esgar. "Tegâyür-i 'İlm-i Khodâ bâ Meşîyyet ve İrâde-i û". *Sefîne* 34 (1391), 117-144.

Gurbâvî, Mâcid el-. "Mekteb-i Tefkîk, Mebânî ve Pîşe". *Keyhân-i Endîşe* 63 (1374), 143-150.

Gutas, Dimitri. "Origins in Baghdad". *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. ed. Robert Pasnau - van Dyke Christina. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Hakîkat, Lale - Mîrzâyî, Sıdıka. "Berresî Mes'eleyi Ca'l der Felsefeyi İslâmî". *Pejûheş-i Âyine-i Ma'rifet* 23 (1389), 1-30.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *Akl-i Serokh*. ed. Muhammed Kâzım Haydarî, Muhammed Esfendiyârî. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1391.

Hakîmî, Muhammed Rıza. "Âlim-i Rabbânî Seyyid Musâ Zerâbâdî". *Hovze* 53 (1371), 86-96.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *İctihâd ve Taklîd der Felsefe*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1382.

Hakîmî, Muhammed Rızâ. *İlahiyyât-i İlahi ve İlahiyyât-i Beşerî*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1388.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *İslam Bilim Tarihi*. çev. Hüseyin Arslan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *Kelâm-i Cavidâne*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1392.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *Meâd-i Cismânî der Hikmet-i Müteâliye*. Kum: İntişârât-i Delîl-i

Mâ, 1388.

Hakîmî, Muhammed Rıza. “Mekteb-i Tefkîk”. *Keyhân-ı Ferhengî* 95 (1371), 21.

Hakîmî, Muhammed Rızâ. *Mekteb-i Tefkîk*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1383.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *Merâm-i Câvidâne*. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1386.

Hakîmî, Muhammed Rızâ. “Nakd-i Tefkîk ve Tefkîk-i Nakd”. *Beyyinât* 41 (1383), 50-100.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *Nân ve Ketâb*. ed. Muhammed Kâzım Haydarî, Muhammed Esfendiyârî. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1386.

Hakîmî, Muhammed Rıza vd. *Terceme-i el-Hayât*. çev. Ahmed Ârâmî. 6 Cilt. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1384.

Hakîmî, Muhammedrezâ. “Akl Khod Bünyâd-i Dînî”. *Bâztâb-i Endîşe* 21 (1380), 7-18.

Hakîmî, Muhammedrezâ. “Îmân-i Feylesûfân”. *Faslnâme-i Kâşânşinâkht* 7-8 (1388), 16-39.

Hakîmî, Muhammedrezâ. “Mebânîyi Tefsîr ‘der Mekteb-i Tefkîk’”. *Ulûm-i Kur’an ve Hadis* 7 (1387), 23-42.

Hakîmî, Muhammedrezâ. *Mekâm-i Akl*. ed. Muhammed Esfendiyârî, Muhammed Kâzım Haydarî. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1383.

Halebî, Şeyh Mahmûd. *Sokhenrânîhâyi Allâme-i Muhterem Âkâ Hacı Şeyh Mahmûd Halebî der Radyoyi Meşhed*. ed. Şeyh Muhammedrezâyî Belyânî. Tahran: Çaphâne-i İlmî, 1326.

Hâmeneyî, Seyyid Ali. *Gozâreşi ez Sâbîke-i Târihî ve Evzâ’ Kunûnî-i Hevze-i İlmiye-i Meşhed*. Meşhed: Kongre-i Cihânî Hazreti Rıza, 1365.

Hâşimî, Muhammed İsmail. “Nakd ve Berresî ‘Nazariye-i Marifet’ der Mekteb-i Tefkîk”. *Kubusât* 28 (1382), 69-78.

Haydarî, Esgar. “Mezheb-i Şeyh Safiyüddin Erdebîlî”. *Tarih-i der Âyine-i Pejûheş* 4 (1389), 63-82.

Hemâmî, Abbâs - Ekberzâde, Hamid Ali. “Akl ve Nakş-i Ân der Tefsir ez Nîgâh-i Mekteb-i Tefkîk”. *Pejuheş-i Dînî* 24 (1391), 5-28.

Hemâmî, Abbas - Ekberzâde, Hâmid Alî. “Mekteb-i Tefkîk ve Tefsîr-i Eserî”. *Pejuheş-i Hadîs Pejûhî* 8 (1391), 65-86.

Herevî, Azîz Cevânpûr. “Tebârşinâsîyi Mekteb-i Tefkîk der Endîşe-i Gazâlî”. *Pejuheşhâyi İ’tikâdî Kelâmî* 25 (1396), 37-62.

Hicâb, Muhammed Ferîd. *el-Felsefetü’s-Siyâsiyye İnde İhvânî’s-Safâ*. el-Hey’etül Mısıriyyetü’l Âmmetü Li’l-Küttâb, 1982.

Hillî, İbnü’l-Mutahhar el-. *Ecvibetü’l-mesâilî’l-muhennâiye*. Kum: Matbaatü’l-Hayyâm, 1401.

Hillî, İbnü’l-Mutahhar el-. *Nahcü’l-hak ve Keşfü’s-sıdk*. thk. Şeyh Aynüllahi’l-Hüsnâ El-Ermevî. Kum: Dârü’l-Hicret, 1414.

- Hillî, İbnü'l-Mutahhar el-. *Tezkiretü'l-fukahâ'*. thk. Müessesetü Âl el-Beyti'l-ihyâi't-Turâs. 17 Cilt. Kum: Müessesetü Âl el-Beyti'l-ihyâi't-Turâs, 1374.
- Humeynî, İmâm Ruhullah Müsevî. *Sahîfe-i İmâm*. 22 Cilt. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-i Humeynî, 1389.
- Humeynî, İmâm Ruhullah Müsevî. *Sahîfe-i İmâm*. 22 Cilt. Kum: Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-i Humeynî, 1389.
- Humeynî, İmâm Ruhullah Müsevî. *Şerh-i Çehel Hadis*. Müessesese-i Tanzîm ve Neşr-i Âsâr-i Humeynî, 1380.
- Hürremşâhî, Bahâüddîn. "Asâlet-i Vahiy ve Asâlet-i Akl". *Beyyinât* 37-38 (1382), 349-374.
- Hüseynî, Seyyid Mehdî. "Nigâhî be Zindegî Âlim-i Rabbânî Âyetullah Mirzâ Cevâd Âkâ Tehrânî". *Âfâk-i Nur* 7 (1387), 77-138.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'ânı Anlamada Temel Bir Problem (Tevil)*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Işılak, Halil. "11/17. Asırda Bir Şî Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları Muhammed Tâhir Kummî: Risâle-i Su'âl u Cevâb -Neşir ve Tahlil-". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (2022), 173-200.
- Işılak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2022.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Rüşd. *Faslü'l-Makâl*. ed. Tahir Uluç vd. çev. Serkan Çetin. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- İbn Rüşd. *Kitâbu'n-nefs Psikoloji Şerhi*. çev. Atilla Arkan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*. çev. Kemal Işık - Mehmet Dağ. 2 Cilt. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- İbn Sînâ. *Ahvâlu'n-nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ. *Büyük Üstat (İbn Sînâ'nın) -Allah Ona Rahmet Etsin- Sergüzeşt Olarak Bilinen Hayatı, Kitaplarının Listesi, (Yaşadığı) Hallerin ve Hayat Hikâyesinin Anlatımı*. Erişim 31 Temmuz 2023.
https://www.academia.edu/37630881/İbn_Sînânın_Hayatı_Sîretüş_Şeyhir_reîs_Autobiography_of_Avicenna
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbîhât; Tercüme ve Şerh*. çev. Tahir Uluç. 2 Cilt. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- İbn Sînâ. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı yayınevi, 2013.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şîfâ*. çev. Ekrem Demirli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

İbn Sînâ. *Kitâbu'ş-şîfâ*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Akıl-Nakil Çatışmazlığı*. çev. Abdullah Ademoğlu. İstanbul: İ'tisam Yayınları, 2021.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin. *Kitâbü'r-red Ale'l-mantıkıyyîn*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 2005.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Ebvâbü'l-Hüdâ*. thk. Hüseyin Müfid. Tahran: Merkezi Ferhengî İntişârât-ı Münîr, 1387.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *el-Mevâhibi's-seniyye*. thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Müessese-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 2019.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *el-Usûlü'l-Vasît*. thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Müessese-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 2019.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *es-Sevârümü'l-akliyye*. thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Müessese-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 2019.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Gâyetü'l-menâ*. thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Müessese-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 1398.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Gâyetü'l-Menâ ve Mi'râcü'l-Kulb ve'l-Lika'*. çev. Muhammed İsmâil Müderris Gurvî. Tahran: Neşr-i Âfâk, 1398.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Hilkatü'l-evâlim*. thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Müessese-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 1398.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Me'ârifü'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kum: Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt, 2019.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Misbâhü'l-Hüdâ*. thk. Müessese-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Müessese-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 2019.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Resâil-i Şinâht-i Kur'ân (el-Kur'ân ve'l-Furkân, fî Vecchi İ'câzi Kelâmullahi'l-Mücîd)*. thk. Hüseyin Müfid. Tahran: Merkezi Ferhengî İntişârât-ı Münîr, 1388.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Şerh-i Muhtevâyi Risâleyi Kur'ân'î "Tebârek"*. çev. Saîd Mukaddes. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-ı Münîr, 1395.

İsfahânî, Mirzâ Mehdî. *Terceme-i Ebvâbü'l-Hüdâ*. çev. Hüseyin Müfid. Tahran: İntişârât-ı Münîr, 1389.

İsfahânî, Rağîb el-. *Müfredât Kur'ân Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdülbaki Güneş - Mehmed Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.

İslâmî, Seyyid Hasan. "Dîdgâh-i Allâme der Movrid-i Mekteb-i Tefkîk". *Peyâm-i Câvidân* 3 (1383), 53-65.

İslâmî, Seyyid Hasan. *Ru'yâ-i Hulûs: Bâzkhânî Mekteb-i Tefkîk*. Kum: Müessese-i Bûstân-i

Ketâb, 1387.

İslâmî, Seyyid Hasan. “Tabâtabâi ve Difâ’ ez Menzilet-i Akl”. *Pejuheş-i Dînî* 11 (1384), 93-115.

Îzdî, Cenân - Karâmelekî, Ferâmerz Karâmelekî. “Nakd-i Tefkîkî Engârî Mollâ Sadrâ”. *Pejuheşgâh-i Ulûm-i İnsânî ve Mutâleât-i Ferhengî* 2 (1389), 59-77.

Kâdî Abdülcabbâr. *Şerhu’l-usûli’l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osmân. Kahire: Mektebetü’l-Vehbe, 1992.

Kâkûyî, Ebulfâzıl - Kiyâpûr, Murâd. “Vâkâvî-i Mekteb-i Felsefî İsfahân (Bâ Te’kîd-i ber Câyegâh-i Mîr Dâmâd)”. *Târihnâme-i Harezmî* 16 (1396), 154-165.

Kalın, İbrahim. *Knowledge in Later Islamic Philosophy Mullâ Sadrâ on Existence, Intellect and Intuition*. New York: Oxford University Press, 2010.

Kamal, Muhammad. *Mulla Sadra’s Transcendent Philosophy*. England: Ashgate Publishing Company, 2006.

Kâmilân, Muhammed Sâdik. “Mekteb-i Felsefî Feyz Kâşânî”. *Pejuheş-i Dânişgâh-i Kum* 3 (ts.), 19-39.

Kâmurânî, Semiye. “Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Tecerrüd-i yâ Maddiyet-i Nefs”. *Ferheng-i Pejûheş* 5 (1388), 27-46.

Kaplan, Doğan. *Hişâm b. el-Hakem Hayatı, Görüşleri ve İmami Şiiliğe Katkıları*. Konya: Aybil Yayınları, 2014.

Kaplan, Doğan. “Şiiliğin İran Topraklarında Egemenliği: Safeviler Öncesi Arka Plan ve Safevi Dönemi Şiileştirme Politikaları”. *Marife-Şîa Özel Sayısı* 3 (2008), 183-203.

Kaplan, Doğan. *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Karâmelekî, Muhammed Hasan Kadirdân. “İştirâk-i Lafzî ve Ma’nevî”. *Kabasât* 16/62 (1390), 5-32.

Karasmanis, Vassilis. “Soul and Body in Plato”. *International Congress Series*. 1-6. Elsevier, 2006.

Kâşânî, Molla Muhsin Feyz. *Mecmûa-i Resâil*. thk. Behrâd Caferî. 2 Cilt. Tahran: Medrese-i Âlî Şehid Mutaharrî, 1387.

Kaya, M. Cüneyd. “İslâm Felsefesinin Mahiyeti Üzerine”. *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyd Kaya. 15-36. İstanbul: İsam Yayınları, 2017.

Kaya, Mehmet. “Muhammed Rıza Şah Pehlevî Dönemi ve Modernleşme Hareketleri (1941-1979)”. *Modern İran Tarihi, Kaçar Hanedanı’ndan İslam Devrimi’ne*. 393-430. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.

- Kayserî, Dâvûd. *Fusûsu'l-Hikem Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023.
- Kazvînî, Ebu'l-Hasan Refî. *Mecmûa-i Resâil, Hevâşî ve Ta'likât-i Hakîm Müteellih-i Merhum Seyyid Ebu'l-Hasan Refî Kazvînî*. Tahran: Müessesesi-i Pijûheş-i Hikmet ve Felsefeyi İran, 1386.
- Kazvînî, Halîl b. Ğâzî. *Sâfi der Şerh-i Kâfi*. thk. Muhammed Hüseyin Dirâyeti - Hamîd Ahmedî Colfâyî. 2 Cilt. Kum: Dârü'l-Hadis, 1387.
- Kazvînî, Müctebâ. *Beyânü'l-Furkân*. Kazvîn: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1393.
- Kazvînî, Şeyh Müctebâ. *Beyânü'l-Furkân fî Tevhîdü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Meşhed-i Mukkaddes, 1389.
- Keddie, Nikki R. *Qajar Iran and The Rise of Reza Khan 1796-1925*. California: Mazda Publishers, 1999.
- Keklik, Nihat. "Türk-İslâm Filozofu İbn Sînâ (980-1037) Hayatı ve Eserleri". *Felsefe Araştırmaları* 1 (ts.), 1-53.
- Keleş, Elif Ezgi. "Anayasa Reformu (1989)". *Modern İran Ansiklopedisi*. 1/66-71. Ankara: İram Yayınları, 2022.
- Keleş, Elif Ezgi. "Devrim Rehberliği". *Modern İran Ansiklopedisi*. 1/205-211. Ankara: İram Yayınları, 2022.
- Kemaloğlu, Muhammet. "XI.-XIII. Yüzyıl Türkiye Selçuklu Devleti Dini Eserlerinden Kümbet, Türbe Ziyâregâh, Nazamgâh ve Câmîler". *Akademik Bakış Dergisi* 39 (2013), 1-18.
- Kendehârî, Hâdî. *Serâyi Sermedî*. Tahran: İntişârât-i Münîr, 1396.
- Keşî, Muhammed b. Ömer. *Ricâlü'l-Keşî: İhtiyâr Ma'rifetü'l-ricâl*. thk. Mehdî Recâi. 2 Cilt. Kum: Müessesesi-i Âl el-Beyt Aleyhisselâm, 1363.
- Kevserî, Ali Ekber. *Şinâhtnâme-i Fakîh-i Ehl-i Beyt Âyetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî*. thk. Müessesesi-i Meârif-i Ehl-i Beyt. Kum: Neşr-i Me'ârif-i Ehl-i Beyt, 1396.
- Khânî, Khodâyâr. "Âferîneş-i Âlem ez Dîdgâh Mekteb-i Tefkîk". *Kitâb-i Mah-i Felsefe* 75 (1392), 64-73.
- Khânî, Khodâyâr. "İşâre-i be Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Bâb-i Me'ârif-i Beşerî". *Kitâb-i Mah-i Felsefe* 75 (1392), 59-63.
- Kindî. "Akıl Üzerine". çev. Mahmud Kaya. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.
- Kindî. "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine". çev. Mahmud Kaya. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.
- Kindî. "İlk Feksefe Üzerine". çev. Mahmut Kaya. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.
- Kindî. "Nefis Üzerine". çev. Mahmud Kaya. *Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.

- Kindî. “Tarifler Üzerine”. çev. Mahmud Kaya. *Felsefî Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.
- Kindî, Ya’kub b. İshak. “Felsefe”. *Kindî Felsefî Risâleler*. ed. Mahmud Kaya. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2002.
- Kirmânî, Azîzullah Efsâr. “Nakd-i Mebânî Mekteb-i Tefkîk ez Menzer Allâme Tabâtabâî”. *Kitâb-i Nakd* 20-22 (1392 1391), 139-160.
- Koç, Mehmet Akif. “Modern İnan Tarihinin Oluşumunda Tebriz’in Rolü”. *Modern İnan Tarihi, Kaçar Hanedanı’ndan İslam Devrimi’ne*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Köse, Saffet. “İbn Ebû Akîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kummî, Muhammed Tâhir. *Opposition to Philosophy in Safavid Iran (Mulla Muhammad Tâhir-Kummî’s Hikmat al-’Ârifîn)*. thk. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami. Boston: Brill, 2018.
- Kummî, Muhammed Tâhir. *Redd-i Sûfîye*. thk. Rezâ Muhtârî Hüyî. Kum: İ’tikâd-i Mâ, 1439.
- Kummî, Muhammed Tâhir. *Tuhfetü’l-Ehyâr*. thk. Dâvûd İlhâmî. Kum: Ketâbfurûşî Tabâtabâî, 1393.
- Kutluer, İlhan. “İlim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *İslâm’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Kutluer, İlhan. “Ma’kûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/459-460. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansû el-. *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*. çev. Bekir Topaloğlu. 16 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd (d. 413/1022)*. Beyrut: Dar al-Mashreq, 1986.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Ayne’l-Hayât*. thk. Seyyid Mehdî Recâî. 2 Cilt. Kum: İntişârât-i Envârü’l-Hûdâ, 1382.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Buhâru’l-Envâr*. thk. Seyyid İbrâhim El-Miyâncî - Muhammed Bâkır El-Behbûdî. 110 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâî’t-Turâsî’l-Arabî, 1983.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Buhâru’l-Envâr*. thk. Seyyid İbrâhim El-Miyâncî - Muhammed Bâkır El-Behbûdî. 110 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâî’t-Turâsî’l-Arabî, 1983.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *el-’Akâid*. thk. Hüseyin Dergâhî. Tahran: Müessesetü’l-Hûdâ, 1378.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *İ’tikâdât-i Allâme Meclisî*. thk. Hamidrezâ Âjîr. İsfahân: Merkez-i Tahkîkât-i Râyâne-i Kâimiyye-i İsfahân, 1387.

- Meclisî, Muhammed Takî. *Levâmi' u Sâhibkırânî*. 8 Cilt. Kum: İntişârât-i Dârü'l-Tefsîr, 1376.
- Meclisî, Muhammed Takî. *Redd-i Mezheb-i Hükemâ*. thk. Rezâ Muhtârî Hüyî. Kum: Mekteb-i Sadîke eş-Şehîde, 1398.
- Menşârî, Hülya - Dozfûlî, Fehime Mehber. “Nakd-i Sûfîye der Rûzgârî Safeviyye: Mukâyese-i Ârâi Mollâ Muhammed Tâhir Kûmî ve Allâme Meclîsî”. *Tarih ve Temeddün-i İslâmî* 31 (1399), 289-303.
- Mesûdî, Muhammed Mehdî. “Nakdgûne-i ber Mekteb-i Tefkîk der Zemîne-i Tefsîr-i Kur'an”. *Meşkût* 98 (1387), 52-74.
- Mişkâtî, Muhammed Mehdî - Tabîbiyân, Behnâz. “Berresîyi Tatbîkî Senkhiyyet-i İllî ve Ma'lûlî der İlahiyât-i Sadrâyî ve İlahiyât-i Tefkîkî”. *İlahiyât-i Tatbîkî* 12 (1393), 127-142.
- Miyâncî, Alî Melekî. “Mekteb-i Tefkîk - İrfân Kur'an Burhân”. *Beyyînât* 39-40 (1382), 267-312.
- Miyâncî, Alî Melekî - Hakpenâh, Rızâ. “Mekteb-i Tefkîk yâ Reveş-i Fukahâyî İmâmiyye der Goft u Gû bâ Hüccetü'l-İslâm ve'l-Müslümîn Seyyid Câfer Seydân”. *Endîşe-i Hovze* 3 (1378), 67-105.
- Miyâncî, Muhammed Bâkır Melekî. *Minhâcü'l-Beyân fî Tefsîrû'l-Kur'an*. thk. Aziz al-Talib. 6 Cilt. Tahran: Müessesetü'n-Nebei's-Sikâfiyye, 2013.
- Miyâncî, Muhammed Bâkır Melekî. *Tevhîdü'l-İmâmiyye*. çev. Muhammed Beyâbânî Eskûyî, Seyyid Behlül Seccâdî. Tahran: İntişârât-i Neyâ, 1391.
- Mokyese, Hüseyin. “Menzilet-i Akl der Sâhet-i Ma'rifet-i Dîn (Ez Ba'di Kelâmî ve Fikhî)”. *Pejuheş-i Âyine-i Ma'rifet* 10 (1391), 131-161.
- Momen, Moojan. “Usuli, Akhbari, Shaykhi, Babi: The Tribulations of a Qazvin Family”. *The Society for Iranian Studies* 36/3 (2003), 317-337.
- Morvârîd, Hasan Alî. *Tenbîhât Havle'l-mebde' Ve'l-meâd*. Meşhed: Mücmeü'l-Buhûsü'l-İslâmiyye, 1391.
- Morvârîd, Mîrzâ Hasanâlî. *Mebde' ve Meâd der Mekteb-i Ehl-i Beyt*. çev. Ebu'l-Kâsım Tecrî Golestânî. Kum: Müessese-i İntişârât-i Dârü'l-İlm, 1383.
- Murtaza, Ali Haydar. “Câygâh-i el-Mîzân Nisbet-i be Mekteb-i Tefkîk”. *Pejuheşhâyi İctimâiyi İslâmî* 19 (1378), 172-197.
- Mûsevî, Muhammed. *Âyîn û Endîşe: Berresî Mebânî ve Didgâhhâyî Mekteb-i Tefkîk*. Tahran: İntişârât-i Hikmet, 1382.
- Musevî, Muhammed. “Mektebi ki Tovfik-i 'Tefkîk' Neyâft!” *Surûş-i Endîşe* 5 (1382), 242-272.
- Mutaharrî, Murtaza. *Deh Goftar*. Tahran: İntişârât-i Sadrâ, 1382.

- Muzaffer, Muhammed Hasan Muhammedî. “Teemmülâtî der Tevîl Gorîzî Tefkîkiyân”. *Faslnâme-i Endîşe-i Dînî Dânişgâh-i Şîrâz* 40 (1392), 171-188.
- Muzafferî, Hüseyin. “Muhalefet-i İmâmân-i Ma’sûm ve Ashâb-i İşân bâ Felsefe ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk”. *Me’ârif-i Aklî* 4 (1385), 67-85.
- Muzafferî, Hüseyin. “Müerrifî ‘Mekteb-i Tefkîk’ ve Nakd-i Nigâh-i İn Mekteb be Tercüme-i Felsefe ez Yunan be Arabî”. *Me’ârif-i Aklî* 4 (1384), 83-104.
- Muzafferî, Hüseyin. “Müerrifî ‘Mekteb-i Tefkîk’ ve Nakd-i Nigâh-i İn Mekteb-i be Tercüme-i Felsefe ez Yûnânî be Arabî”. *Me’ârif-i Aklî* 2 (1384), 83-104.
- Muzafferî, Muhammedrîza. *Felsefe ve Kelâm-i İslâmi*. çev. Muhammed Muhamedi Rezâyî - Ebu’l-Fâzıl Mahmûdî. Kum: Müessese-i Bûstân-i Ketâb, 1382.
- Muzahharî, Münîre Seyyid - Asgerî, Zehrâ. “Nefs ez Dîdgâh-i Hikmet-i Müteâliye ve Mekteb-i Tefkîk”. *Keyhân Ferhengî* 280-281 (1388), 24-28.
- Müfid, Hüseyin. “Berresî İslâmiyyet-i Felsefe ez Menzer-i Ayetullah Mirzâ Mehdî İsfahânî”. *Simat*, 36-49.
- Müfid, Hüseyin. “Ma’nâyî Hâriciyyet-i Ma’nâ ve Movzu’ Lehu ez Nezer-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”. *Nakd ve Nazar* 1-2 (1387), 223-253.
- Nasîrî, Mehdî. *Felsefe ez Menzer-i Kur’ân ve Itret*. Tahran: Kitâb-i Sobh, 1385.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “İsfahân Okulu”. çev. Mustafa Armağan. *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. Mian Muhammed Şerif. 2/149-181. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Molla Sadrâ ve İlâhî Hikmet*. çev. Mustafa Armağan. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. “Spiritual Movements, Philosophy And Theology in The Safavid Period”. ed. Peter Jackson. *The Cambridge History of Iran* 6 (2006), 656-696.
- Nazarî, Muhammed Takî. “Ahbârîgerî ve Te’sîrât-ı Ân der Fıkh-i Şîa”. *Misbâh* 36 (1376), 107-124.
- Necâşî, Ahmed b. Alî en-. *Ricâlü’n-Necâşî*. thk. Seyyid Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî. Müessetü’n-neşri’l-İslâmî, ts.
- Nedîm, Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Nemâzî, Muhammed. “Zindegînâme-i Âyetullah Hacı Şeyh Alî Nemâzî Şâhrûdî”. *Sefîne* 34 (1391), 8-30.
- Nerâkî, Molla Ahmed. *Mi’râcü’s-saâde*. Tahran: Sâzmân-i İntişârât-i Câvidân, ts.
- Newman, Andrew J. *Safavid Iran Rebirth of an Persian Empire*. Londra: I.B. Tauris, 2006.
- Neyâ, Muhammedrezâ İrşâdî. *Ez Medrese-i Me’ârif tâ Encumen-i Hüccetiyye ve Mekteb-i*

Tefkîk. Kum: Bûstân-i Kitâb, 1393.

Neyâ, Muhammedrezâ İrşâdî. “Mebânîyi Fehm-i Dînî ez Nigâh-i Mekteb-i Tefkîk”. *Pejuheşhâyi Kur’ânî* 21-22 (1379), 236-269.

Neyâ, Muhammedrezâ İrşâdî. “Nov Tefkîk yâ Nigâhbân-i Şerîat”. *Endîşe-i Hovze* 6 (1379), 195.

Nikûnâm, Câfer - Hâciemîrî, Şehrbânû. “Berresîyi Tatbîkî Khâstgâh-i Târîhî Peydâyeş-i Do Mekteb-i Tefkîk ve Ahbârîgerî”. *Pejuheş-i Dînî* 37 (1397), 5-25.

Nikûnâm, Muhammedrezâ. *Ahbârî ve Usûlî Çe Mî Guyend?* Kum: Zuhûr-i Şefek, 1385.

Novkânî, Alî Ekber. *Ehvâl-i ve Eş’âr-i Âyetullah Hacı Mîrzâ Alî Ekber Novkânî*. Tahran: Çâphâne-i Heyderî, 1333.

Novkânî, Alî Ekber. *Se Makâle-i Novkânî*. Müessese-i Metbûâtî Burûsi Ketâb, 1349.

Okumuş, Mesut. “Felsefî Tefsir Bağlamında İbn Sînâ’nın Kur’ân Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları”. *Diyanet İlmî Dergi* 50/1 (2014), 157-194.

Ostâd, Musâ er-Rıza Bahşî. “Te’sîr-i Cereyânîyi Fikrî ber Âmûzeş-i Felsefe der Medâris-i Asr-ı Sûfiye”. *Tarih-i Felsefe* 4 (1394), 67-83.

Öktem, Niyazi. “Stoisizm”. *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 1-4 (1974), 589-621.

Öz, Mustafa. “Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/111-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. “Usûliyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Özdil, Mahmut Sami - Özdil, Ahmet Nusret. “İbn Sînâ’nın İmkân Delili: Doğa Bilimlerinin Sınırı ve Metafizik”. *Bilimname* 48 (2022), 429-450.

Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Aşırı Yorum Tefsirde Bâtînlilik ve Bâtîni Tevil Geleneği*. Ankara: Ankara Okulu, 2014.

Parsâ, Furûğ. “Tahlîl-i Mebânî-i Fikrî ve Gerâyeşhâyi Endîşegî-i Feyz Kâşânî”. *Kâşânşinâsî* 2 (1400), 119-132.

Peyâm Sadriye. “Pejûheşi der Âsâr ve Endîşehâyi Ostâd-i Muhammedrezâ Hakîmî”. *Pejûheşhâyi Nahcü’l-Belâga* 37 (1392), 133-162.

Phillips, Stephen. *Epistemology in Classical India: The Knowledge Sources of the Nyâya School*. New York: Routledge, 2012.

Plotinos. *The Enneads*. çev. Stephen MacKenna. Harmondsworth: Penguin Books, 1991.

Pûrârîn, Fûâd vd. “Reza Şah ve Modernizasyon-i İran, Zıddiyet-i bâ Mezâhir-i Ferhengî-i İslâmî-i İran”. *Târihnâme-i Harezmi* 1 (1394), 3-24.

- Rabbânî, Hâdî. “Tekmele-i Me’khezşinâsî Âyetullah Mîrzâ Cevâd Âkâ Tehrânî”. *Kitâb-i Şîie* 2 (1389), 299-320.
- Rahavî, Cevâd. “Berresî Reveş-i Marifet-i Dînî ez Dîdgâh-i Mîrzâ Mehdî İsfahânî”. *Costarhâyî der Felsefe ve Kelâm* 97 (1395), 67-96.
- Ramazânî, Hasan. “Nakd-i ve Berresî Nisbethâyî Muhammedrezâ Hakîmî be Feylesûfân”. *Nazar ve Nakd* 22 (1396), 118-148.
- Râvendî, Kutbuddîn. *el-Herâic ve’l-cerâih*. thk. Müessetü’l-İmâm el-Mehdî Aleyhisselâm. 3 Cilt. Kum: Müessese-i İmâm Mehdî, 1409.
- Reyâhî, Alî Erşed - Nasr, Zühretüssâdât. “Berresî Mes’eleyi İrâde-i Khodâvend ez Menzer-i Hikmet-i Müteâliye ve Mekteb-i Tefkîk”. *Hikmet-i Asra’* 16 (1392), 51-70.
- Rezevî, Seyyid Mikdâd Nebevî. *Mîrzâ Mehdî İsfahânî, ez Mekteb-i Sulûkî Sâmirâ-i tâ Mekteb-i Me’ârif-i Horâsân*. Tahran: Nigâh-i Muâsır, 1396.
- Rizvi, Sajjad. “The Takfir of the Philosophers (and Sufis) in Safavid Iran”. *Accusations of Unbelief in Islam: A Diachronic Perspective on Takfir*. ed. Adang vd. 244-269. Boston: Brill, 2015.
- Rizvi, Sajjad H. “Isfahan School of Philosophy”. *Encyclopedia Iranica*. 14/119-125. Calendar of Events, 2012.
- Rizvi, Sajjad H. “‘Only the Imam Knows Best’ The Maktab-e Tefkîk’s Attack on the Legitimacy of Philosophy in Iran”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 22 (2012), 487-503.
- S. Murata. “Ansârî, Shaikh Mortazâ”. *Encyclopedia Iranica*. 2/102-103. Calendar of Events, 2011.
- Sabûriyân, Muhsin - Pârsânyâ, Hamîd. “Tahlîl-i Pîrâmûn-ı Ferâz û Fûrûd-i Ahbâriyân”. *Pejûheş-i Târih-i İslâm ve İran Dânişgâh-i Zehrâ* 38 (1397), 89-112.
- Sâdık, Merziyye. “Mekteb-i Tefkîk ve Asâlet-i Vücûd”. *Ferheng-i Pejûheş* 1 (1387), 43-61.
- Sâdıkî, Mecîd - Hüsrevî, Zeyneb. “Nigâhî be Marifet-i Dînî ve Mekteb-i Tefkîk”. *Vakf-i Mîrâs-i Câvidân* 61 (1387), 60-71.
- Sarioğlu, Hüseyin. *İbn Rüşd Felsefesi*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2012.
- Seccâdî, Seyyid Câfer. *Ferheng-i Me’ârif-i İslâmî*. 3 Cilt. Tahran: İntişârât-i Kûmeş, 1373.
- Sefâ, Zebîhullah. *Târih-i Edebiyât der İran*. 8 Cilt. Tahran: İntişârât-i Firdows, 1369.
- Sevâkıb, Cihanbehş. “Ferâyend-i Tehavvol-i Mekteb-i Ahbârî ve Usûlî bâ Te’kid-i ber Vâkoniş-i Şeyh Bahâî”. *Pejûheş-i Pejûheşnâme-i Tarih-i İslâm* 9 (1392), 35-79.
- Seyân, Seyyid Câfer. “Defter-i Vîje; Mekteb-i Tefkîk ve Temâyüzât-i Ân bâ Felsefe ve İrfân”. *Semât* 2 (1389), 113-127.
- Seydân, Seyyid Câfer. *Âyâtü’l-akâid: Takrîrât-i Durûs-i Seyyid Câfer Seydân*. thk. Medrese-i

- Ulûm-i Dînî Velîyi Asr. 2 Cilt. Meşhed: Çaphâne-i Âstân-i Kudsi Rezevî, 1391.
- Seydân, Seyyid Câfer. *ed-Direrü'n-Nebeviyye fî Nakd-i Ârâ-i Felsefiyye-bâ Şerh-i ez Seyyid Ali Musevî Deryâbârî*. Meşhed: Vilâyet, 1391.
- Seydân, Seyyid Câfer. *el-Fevâidü'n-nebeviyye*. Meşhed, 1380.
- Seydân, Seyyid Câfer vd. “Korsiyi Nakd ve Nazariye Perdâzî: Nisbet-i ‘Akl ve Vahiy’ ez Dîdgâh-i Felsefe ve Mekteb-i Tefkîk”. *Kitâb-i Nakd* 41 (1385), 309-350.
- Seydân, Seyyid Câfer. *Mârif-i Vahyânî: Mecmuâyi Makâlât, Ders-i Goftarhâ, Goft u Gûhâ ve Münâzarât*. ed. Muhammed Beyâbânî Eskûyî. 2 Cilt. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1395.
- Seydân, Seyyid Câfer. *Me'ârif-i Vahyânî: Mecmuâyi Makâlât, Ders-i Goftarhâ, Goft u Gûhâ ve Münâzarât*. ed. Muhammed Beyâbânî Eskûyî. 2 Cilt. Kum: İntişârât-i Delîl-i Mâ, 1395.
- Seydân, Seyyid Câfer. “Mekteb-i Tefkîk Çi Mi Gûyed?” *Sefîr-i Nur* 1 (1384), 68-81.
- Seydân, Seyyid Câfer. “Mekteb-i Tefkîk ve Temâzüyât-i Ân bâ Felsefe ve İrfân”. *Simât* 2 (1382), 113-127.
- Seydân, Seyyid Câfer. *Nakd ve Berresî Yâzdeh Asl-i Molla Sadra*. Meşhed: Pâyegâh-i İttîlâ' Resânî Âyetullah Seyyid Câfer Seydân, 1393.
- Sipintâ, Abdülhüseyin. *Târihçe-i Evkâf-i İsfahân*. İsfahân: İntişârât-i İdâre-i Küllî Evkâf-i Mıntıke-i İsfahân, 1346.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn es-. *Hikmetü'l-işrâk*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn es-. *Hikmetü'l-işrâk Şerhi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Sümer, Faruk. *Safevî Devleti'nin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1992.
- Şahmansûrî, Abbas. *Marifet Şinâsî der Âsâr-i Mirzâ Mehdî İsfahânî*. Tahran: Nigâh-i Muâsır, 1398.
- Şahrûdî, Alî Nemâzî. *Târih-i Felsefe ve Tasavvuf: Yâ Münâzere-i Doktor bâ Seyyâh-i Piyâde*. Meşhed: Velâyet, 1392.
- Şahrûdî, Muhammed Rıza vd. “Câyegâh-i Hadîs der Fehm-i Kur'ân; Mukârene ve Tatbîk-i Arâi Mirzâ Mehdî İsfahânî ve Ahbâriyân”. *Pejuheşhâyi Kur'ân ve Hadîs* 1 (1397), 89-110.
- Şâkirîn, Hamîdrızâ. “Berresîyi İntikâdî Nigere-i İlmsînâhtîyi Tefkîkî”. *Zihin* 74 (1397), 5-21.
- Şehristânî. *Milel ve Nihal-Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Şeriatmedârî, Hamidrezâ - Muhammedî, Murtazâ Tevekkülî. “Akl Gerâyî ve Nass Gerâyî der Kelâmî İslâmî (Bâ Berresîyi Dîdgâh-i Şeyh Tûsî ve İbn İdrîs)”. *Pejuheş-i Pejuheşnâme-i Kelâm* 1/1 (1393), 27-48.

- Şerîf, Hasan Tâlibiyân vd. *İhyâger-i Hovze-i Horasân*. Tahran: Neşr-i Âfâk, 1394.
- Şerîfî, Ahmed Hüseyin. “Akl ez Dîdgâh-i Ahbârîyân-i Şîa”. *Faslnâme-i Şîa Şinâsî* 2/6 (1383), 23-58.
- Şeyh Bahâî. *Dîvân-ı Kâmil-i Şeyh Bahâî Şâmil-i Eşâr-ı ve Âsâr-ı Fârisî*. thk. Said Nefîsî. Tahran: Kübrâ, 1361.
- Şîrâzî, Sadreddîn. *el-Esfârü'l-Erbaa*. çev. Muhammed Hacevî. 7 Cilt. Tahran: İntişârât-i Mevlâ, 1384.
- Tabâtabâî, Muhammed. “Nakd-i Mekteb-i Tefkîk der Âsâr-i İmam Humeynî (Kısmet-i Dovvom)”. *Huzûr* 57 (1385), 146-163.
- Tabâtabâî, Muhammed. “Nakd-i Mekteb-i Tefkîk der Âsâr-i İmam Humeynî (Kısmet-i Evvel)”. *Huzûr* 56 (1385), 112-152.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Alî ve Felsefeyi İlâhî*. çev. Seyyid İbrahim. Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1388.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Bidâyetü'l-Hikme*. thk. Abbâs Ali Zârîî Sebzvârî. Kum: Müessetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 1377.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîr-il Kur'an*. çev. Vahdettin ince. 13 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2000.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*. çev. Muhammed Bâkır Mûsevî Hemedânî. 20 Cilt. Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1363.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'an*. çev. Vahdettin İnce. 20 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 1998.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Şîa der İslâm*. Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1378.
- Tabâtabâî, Seyyid Mehdî. “Tedâvüm ve Asâlet der Endîşe-i Şî'i: İrtibât-i Mekteb-i Ahbârî ve Mekteb-i Tefkîk”. *Kâvişî Nov der Fıkh-i İslâmî* 74 (1391), 166-200.
- Tafdâlî, Takâ. “Âsâr ve Makâmât-i İlmî Mîr Findiriskî”. *Neşriye-i Gurûh-i Tahkîkâtî* 28-29 (1356), 85-98.
- Takvâ, Seyyid Muhammed Alî vd. “Ruykerhâyi Siyâsî Mekteb-i Tefkîk; ez Te'yîd-i Nâbsâmânî ve Uzletgozînî tâ Müşâreket der Mübârazât-i İnkîlâbî İslâmî”. *Rehyâft-i İnkîlâbî İslâmî* 26 (1393), 91-110.
- Taş, İsmail. *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*. Konya: Kömen Yayınları, 2011.
- Taş, İsmail. *İhvân-ı Safâ'da Felsefe Din Münasebeti*. Konya: Palet Yayınları, 2012.
- Tebrîzî, Kerîm Feyzâ. “Ez Tefkîk tâ el-Hayât”. *Beyyinât* 39-40 (1382), 313-344.
- Tehrânî, Mirzâ Cevâd Âkâ. *Ârif ve Sûfî Çi Mî Gûyend?* Tahran: Neşr-i Âfâk, 1389.
- Tehrânî, Mirzâ Cevâd Akâ. *Mîzânü'l-metâlib*. Tahran: Neşr-i Âfâk, 1392.

- Tehrânî, Muhammed Hüseyin Hüseyinî. *Mihr-i Tâbân*. Meşhed: Nur-i Melekût-i Kur'ân, 1425.
- Tenî, Münîre Penc. “Endîşe ve Nakd: Mekteb-i Tefkîk der Bûteyi Nakd”. *İttilâ'ât-i Hikmet ve Marifet* 43 (1388), 48-52.
- Terkan, Fehrullah. “Fârâbî'ye Atfedilen et-Ta'likât İsimli Eser Hakkında Bir Not”. *Diyanet İlmi Dergi* 1 (2014), 213-228.
- Tokat, Latif. *Dinde Sembolizm*. Ankara: Ankara Okulu, 2004.
- Toktaş, Fatih. *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*. İstanbul: Klasik Yayınevi, 2013.
- Uçar, Halil İbrahim. “Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”. *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. Mehmed Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam, 2017.
- Uluç, Tahir. “Akleden ve Akledilenin Birliği Nazariyesinin İbn Sînâ Ekseninde Değerlendirilmesi”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2009), 65-95.
- Uluç, Tahir. *İbn Arabî'de Sembolizm*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- Uluç, Tahir. “Kutbuddîn Şîrâzî'nin İshrâkîliğinin Anlaşılması ve Dönüşmesindeki Rolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 16 (2016), 205-235.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Uluç, Tahir - Akbari, Reza. “Günümüz İran'ında Felsefî Hayata Genel Bir Bakış”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/15 (2009), 59-75.
- Uludağ, Süleyman. “Hankah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Urbân, İsmetullah. “Zebân ve Ma'nâ Delîl-i ber Nakd-i Ma'rifeti Felsefî ve Aklî ez Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk”. *Zihin* 60 (1393), 43-64.
- Uyar, Mazlum. *Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Uyar, Mazlum. *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uygur, Hakkı. “İran'da Şîi Siyasî Düşüncenin Evrimi”. *İran Tarihi*. ed. Hakkı Uygur - Abdulla Rexhepi. Ankara: İram Yayınları, 2019.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Vakit Matbaası, 1935.
- Üzüm, İlyas. “Meclisî, Muhammed Takî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/255. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Vahîdî Mihrçerdî, Şehâbüddîn. “Tevîl Gerâyî ez Dîdgâh-i Bultmân ve Mekteb-i Tefkîk”. *Pejuheşhâyi İ'tikâdî Kelâmî* 19 (1394), 119-142.
- Vekîlî, Muhammed Hasan. *Sırât-ı Mustakîm Nakd-i Mebânîyi Mekteb-i Tefkîk*. 1429: Müellif, ts.
- Yağır Ahmetoğlu, Gülşen. “Ulemanın Etkisi Bağlamında Kaçarlar Dönemi Din-Devlet

- İlişkileri”. *Modern İnan Tarihi, Kaçar Hanedanı ’ndan İslam Devrimi ’ne*. ed. Osman Karacan. 533-554. İstanbul: Selenge Yayınları, 2021.
- Yakubî, Hasan - Şahrakî, Habîbullah Dâniş. “Akl ez Dîdgâh-i Mirzâ Mehdî İsfahânî ve Muhammedrezâ Hakîmî”. *Akl ve Din* 16 (1396), 55-76.
- Yakûbiyân, Muhammed Hasan. “Nakd ve Berresî Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Maddiyat-i Ruh”. *Hikmet-i Asra’* 29 (1396), 163-186.
- Yezdî, Abbas - Lâsekî, Muhammed Kerîmî. “Tahlil-i İntikâdîyi Dîdgâh-i Mekteb-i Tefkîk der Movrid-i Rehyâft-i Akl-i Gerâyâne-i Felsefî be Dîn”. *Mecelleyi Edyân ve İrfân* 1 (2013), 113-132.
- Yiğit, Fevzi. “Fârâbî’de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur mu?” *İslami Araştırmalar Dergisi* 32 (2021), 335-347.
- Yitik, Ali İhsan - Arslan, Himmet. “Vedalar ve Kaynağı Üzerine”. *Milel ve Nihal* 8/1 (2011), 225-250.
- Yüceer, İsa. *Mu’tezile Öncüleri ve Kelâmî Görüşleri*. Van: Ofset Baskı Tesisleri, 1995.