



BATINÎ TEFSİRİN DOĞUŞU VE NEDENLERİ*

Abdülcelil ŞELEBİ

El-Ezher Üniversitesi, Mısır

Çev., Gıyasettin ARSLAN

Fırat Ü. İlahiyat Fakültesi

e-mail:garslan@firat.edu.tr

Tefsirin bu türü, Mısır'da Fatımîler zamanında ortaya çıktı. Batınî tefsir, Mısırlılara oldukça tuhaf ve garip geldi; bu yüzden ona pek iltifat etmediler. Bununla beraber Mısır'da Fatımî davetçiler, onu hararetle yaymaya çalıştılsa da Fatımî devletinin yıkılmasıyla o da geriledi.

Mısırlıların ilmi zevk ve tabiatlarına ters düşen bu garip metot; özü itibariyle lafızlara vaz'î anlamları ve yapılarının delalet etmediği gizli (haff) anlamlar yüklemekten ibarettir. Batınî tefsiri benimseyenler tarafından bu anlamlara "gizli anlam" ya da "batınî anlam" adı verildi. Nassların zahirinden anlaşılmanalar, sıradan halkın da (avam) bildiği basit anlamlardır. Fakat batınî anlamlara ise ancak seçkinler (havas) muttali olup onları idrak edebilir.

Şurası bir gerçek ki bu metot, Mısır'da ve diğer yerlerde de dinamik olarak varlığını sürdürmekle beraber, Fatımîlerden önce neş'et edip büyü müştür. Fatımîlerden sonra da diğer Şîa gruplarıncı varlığını korumuştur. Güçlü kaniya göre bu yöntem, Fatımîler tarafından tadilata uğramıştır. Esasen Fatımîler Şîiliklerinde en mutedil grup olup, Gulat-ı Şîanın yaptığı gibi Hz. Ali'yi ve diğer imamları ilah kabul etmemişler, yeryüzü haksızlık ve zulüm ile dolduktan sonra yeryüzüne gelecek ve onu adaletle yönetecek "gaib (muntazar) imam" inancını da benimsememişlerdir. Akide ve yöntemlerindeki bu itidal, bizde onların diğer Şîa fırkaları gibi batınî anlamların peşine düşme hususunda ve te'vilde aşırıya kaçmadıkları kanaatini uyandırmıştır. Şîif tefsir kitaplarından Fatımî Şîasının –diğer grupların aksine- Şîa ile olan ortak görüşlerini bulup çıkarmak zordur. Bununla beraber mevcut Şîa tefsirleri içinde en mutemedi olan el-Kummî'nin tefsirine ve Fatımî davetçilerin görüşlerini ihtiva eden "el-Mecalisu'l-Mustansariyye"ye bakan kişi onlarla diğer Şîanın itikadî ve fikrî görüş ayrılıklarının ne kadar derin olduğunu görür.

* Makalenin özgün adı: "et-tefsirul batınî: neş'etuhu ve esbabuhu", *Mecelletu'l-Ezher*, Kahire, 1964, C., 36, S. II, s. 160-164. Makale, bazı tekrarlar hariç Türkçeye olduğu gibi aktarılmış, herhangi bir tasarrufa gidilmemiştir; sadece bazı kavramların kısa izahı ve küçük değerlendirmeleri Fatımîlerden dipnotta (Çev.) kısaltılmasıyla belirtilmiştir.

Malumdur ki, bütün Şifler, açık veya gizli bir imama iman etmeyi şart koşarlar. Onlara göre tıpkı Hz. Peygambere yapılan iman gibi bu imama da iman edilmediği sürece salt “Din”le amel etmenin hiçbir yararı yoktur. İsmailiye ve İmamiyye de bu görüşü savunmaktadır. Bizim, Şîa tefsirlerinden Fatımîlere ait çıkardığımız farklı şey; imametın kardeşlere değil sadece oğullara geçtiğidir. İmam, ölmeden önce oğullarından birini halife tayin eder. Onlar bu konuda Allah’ın, yeryüzünü açık veya saklanmış ve Hz. Ali’nin neslinden gelen adil bir imamdan hali bırakmayacağı fikrine dayanarak şu ayeti delil yaptılar: “Bu sözü ardından geleceklere devamlı kalacak bir miras olarak bıraktı ki insanlar (dinine) dönsünler.”¹ Aynı şekilde onlar, Hz. Ali’yi Peygambere teşbih edip davette ona ortak kıldılar. Bu doğrultuda onlar, peygamberlerin yanı sıra, vasilerin ve imamların da ismetini (masum olduklarını) iddia ettiler. Kur’an’ın te’vilini de sadece Hz. Ali’ye tahsis ettiler. Çünkü Allah Teala, zahiri anlamlarını ilan etmesi için Hz. Peygambere Kur’an’ın lafızlarını indirmiş; aynı zamanda onun batini sırlarını da bildirmiştir. İşte bu batini sır ve anlamları Hz. Peygamber, sadece Hz. Ali’ye öğretmiştir. Hz. Ali de kendi oğullarına, onun oğulları da kendi zürriyetlerine bildirmiştir; bu böyle devam edegelmiştir. Bu anlayışları doğrultusunda da “*ve kezalike yectebiyke rabbuke ve yuallimuke min te’vili’l-ehadis ve yutimmu ni’metehu aleyke ve ala ali yakub...*”² “İşte böylece Rabbin seni seçecek, sana (rüyanda görülen) olayların yorumunu öğretecek ve daha önce iki atan İbrahim ve İshak’a nimetini tamamladığı gibi sana ve Yakub soyuna nimetini tamamlayacaktır. Çünkü Rabbin çok iyi bilendir, hikmet sahibidir.” ayetini sadece Ali ve Ali oğullarının te’vil ilmiyle donatıldıkları şeklinde yorumladılar. Âl-i İmran süresi 7. “Halbuki onun te’vilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek payeye erişenler ise: “Ona inandık, hepsi Rabbiniz tarafından” derler...” ayetindeki “*ve’r-rasihune fi’l ilm*” yani “ilimde rasih olanlar” tabirini de “nebilir”, “vasiler”³ ve “imamlar” olarak tefsir ettiler.

Şîa akidesine dayalı bu esaslarla, onların, Kur’an ayetlerini te’vil etme yöntemleri ve kendi akide sistemlerine uygun manaları nasıl bulup yükledikleri hakkında bize yeterli bir fikir vermektedir. Bu bağlamda Şîanın, Hz. Ebubekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ayşe, Muaviye ve (genelde) Emevileri sevmemeleri, onları Kur’an’da çoğu kez inkarcılar hakkında kullanılan “zalim”, “müfsid” ve “facir” gibi bir çok tabir ve kavramlardan yukarıda adı geçenlerin kastedildiği tarzındaki yorumlara yönelmiştir. Örneğin “*em nac’alu’l-lezine âmenu ve âmilu’s-salihati ke’l-müfsidine fi’l-ardi em nac’alu’l-muttakine ke’l-fuccar*”⁴ “Yoksa biz, iman edip de iyi işler yapanla-

¹ Zuhuf, 28.

² Yusuf, 6.

³ Allah tarafından naslarla tayin edildiği varsayılan (Hz. Fatıma’nın neslinden) imamlar. Bkz. el-Kummî-en-Nevbahtî, *Kitabu’l Makalat ve’l-Firak*, (trc., Hasan Onat ve Arkadaşları) Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s., 51. (Çev.).

⁴ Sad, 28.

rı, yeryüzünde bozgunculuk yapanlar gibi mi tutacağız? Veya Allah'tan korkanları yoldan çıkanlar gibi mi sayacağız?" ayetindeki "salih amel sahipleri" ve "muttakiler" ifadelerini "Hz. Ali ve ashabi" olarak tefsir ettiler. Ayetteki "müfsid" ve "fâcir" tabirlerini ise Ali'nin düşmanları; yani Hz. Ebubekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman şeklinde tefsir ettiler. Öte yandan Şîa, bu zatları gerçek isimleri ile de pek anmaz, çoğu kez onları takma isimlerle zikreder. Mesela onları "habter", "zarik" ve "na'sel" künyeleriyle ifade eder. Kısa boylu olduğu için Hz. Ebubekir'e "habter", mavi gözlü olduğu için Hz. Ömer'e "zarik", sakalı uzun olduğu için de Hz. Osman'a "na'sel" derler.

"Yahut (o kafirlerin duygu, düşünce ve davranışları) engin bir denizdeki yoğun karanlıklar gibidir; (öyle bir deniz ki) onu dalga üstüne dalga kaplıyor; üstünde de bulut... Birbiri üstüne karanlıklar... İnsan, elini çıkarıp uzatsa, nerdeyse onu dahi göremez. Bir kimseye Allah nur vermemişse, artık o kimsenin ışık ve aydınlıktan nasibi yoktur."⁵ ayetindeki "zulumat" (karanlıklar) kelimesini Hz. Ali'ye karşı çıkan Muaviye ve fitnesi olarak yorumlarlar. Onlara göre ayetteki "nur" dan maksat da Hz. Fatıma'nın neslinden gelen imamlardır. Dolayısıyla ayetteki "Allah'ın, birini dünyada "nur"dan mahrum bırakması" demek, gerçekte onu "imam"sız bırakmak demektir. Yine onlar, ayette geçen ve (hidayet anlamındaki) "nuru olmayan" tabirini ise "kıyamet günü kişiyi cennete götürebilecek bir 'imam'ın olmaması" anlamında tefsir ettiler.

Onların, âl-i beyti yüceltmek için te'vil ettikleri ayet sayısı oldukça kabarıktır. Fakat bu ayetlerin, söz konusu te'vil ve tefsirlerle en ufak bir ilgisi bulunmamaktadır. İbn Hacer, Gazali ve İbn Teymiyye gibi alimler, Şîanın bu tarz yorum metodunu çürüterek reddettiler. Öte yandan sufi Gazali ile Sünni İbn Teymiyye arasındaki derin ihtilaf, onların Batınîler (batını tefsir) hakkında aynı şeyleri söylemelerine engel olmamıştır.

Şîî akidede olduğu gibi, bu tefsirde bir çok hurafe bulunmakla beraber o, yine de tümüyle hurafe veya hurafelerin doğurduğu bir (tefsir) yöntem değildir. Esasen o, köken itibarıyla, öğretilerinden beslendiği, kendilerinden gıda aldığı bir çok eski din ve kadim felsefe teorileri üzerine kurulmuştur. Bununla beraber Şîa, eski din ve felsefelerden tevarüs ettiği bu bilgi ve teorileri Hz. Ali ve âl-i beyti dinde merkezi bir konuma alma hususunda ve imamet teorisinin karizmasını sağlamlaştırmada kullandı. Fakat onların bu felsefesi, elit düşünürlerin elinden sade avamın eline geçince imamet teorisine bir çok hurafe ve aşırılıklar da egemen oldu.

Batını yorumculuğu ve Şîa akidesini en çok etkileyen felsefe; Eflatun Felsefesi,⁶ Yeni Eflatunculuk⁷ ve Pisagor⁸ Felsefesidir. Bunun içindir ki

⁵ Nur, 40.

⁶ Eflatunculuk, dolaylı olarak İslamda felsefenin doğuşuna kaynaklık etmiş bir felsefedir. Fikirlerinin ilk bakışta dini inançlara daha uygun görülmesi onun kolayca tanınmasını sağlamıştır. Metafizik, ahlak ve siyaset sahasında İslam filozoflarını etkilemiştir. Bkz. Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997,

s., 48 (Çev.). Eflatun'a (Platon) göre, bir tarafta ezeli ve ebedi mükemmel olan idelerin alemi vardır; bu alem, düşünülebilin, akıl yoluyla kavranabilen hakikatlerin alemidir; ancak bu alemin bilgisi, doğru, genel-geçer ve mükemmel olan bir bilgidir. Hakiki bilgi olan ideaların bilgisi mutlak zorunlu olan bir bilgidir. Diğer tarafta ise fani olan ve mükemmellikten yoksun, eşyanın, nesnelere meydana getirdiği, teşkil ettiği alem mevcuttur. Eşya aleminin ideler alemine nisbeti tıpkı bir şeyin gölgesine olan nisbeti gibidir. Bu sebepten dolayı da içinde yaşadığımız bu gölge, hayalden ibaret olan duyulur dünyanın bilgilerini ise duyularımızla elde ederiz ki, bu bilgiler de, tıpkı elde edinildiği nesnelere gibi aldatici, mükemmellikten yoksun ve değişken bir bilgidir. Bu bilgiye de Platon, doxa (sanı) adını vermektedir. Platon'a göre, hakikatte, iki alem vardır. Bir tarafta devamlı olarak meydana gelen ve yok olan (kevn ve fesat), idrak edilen tek tek objelerin devamlı olarak değişmeye mahkum olduğu alem; diğer tarafta ise ezeli ve ebedi olan idelerin ideallerin alemi. Ona göre ideler, birer kelime ve sözden ibaret olmayıp gerçek bir varlığa sahip olan birer mahiyet, özdürler. Biz, ideleri ancak düşünerek temaşa eder ve kavrayabiliriz. Platon'un ideler alemi, donuk ve cansız bir alem değildir; tam tersine, canlı ve yaratıcı bir alemdir. İdeler, bütün varlıkların ebedi modelleridir. Ve bu itibarla tek tek objeler üzerinde devamlı bir tesire sahiptirler. Diğer taraftan ise fani olan ve idealar alemindeki mükemmellikten yoksun, eşyanın, nesnelere meydana getirdiği, teşkil ettiği gölge, kopya, taklid edilmiş bir alem mevcuttur. Eflatun, içinde yaşadığımız bu gölge, görüntü alemini bir mağara benzetmesi ile anlatmaya çalışır: "Bu alemde yaşayan insanlar, tıpkı bir mağarada oturan ve arkaları mağaranın kapısına çevrilmiş bulunan yaratıklara benzerler. Bu yaratıklar sadece mağaranın duvarını görürler, arkalarını, yani kapıyı görmezler. Halbuki dışarıda güneş ve ışık vardır, aydınlık vardır. Mağaranın önünden de her biri bir şey taşıyan bir çok insan gelip geçmektedir. İşte bu mağaranın önünden gelip geçen insanlardan mağaranın duvarına bir takım gölgeler akseder. Mağaradaki mahluklar da ancak bu gölgeleri görürler. Ona göre biz insanlar işte böyle bir gölge alemde yaşamaktayız. Buna rağmen biz, hakiki bir alemin olduğunu da biliriz, hissederiz ve bu hakiki alem hakkında da takribi bir bilgiye de sahip bulunuruz. Bunun sebebi ise insan ruhunun böyle bir alemde nesnelere alemine inmiş olmasıdır. Geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, HÜ-ER Yayınları, Konya, 2000, s., 214-219. (Çev.)

7 Daha sonra gelen felsefi ve dini akımları etkileyen Yeni Eflatunculuk, antik çağın sonlarına doğru felsefeye dayanarak dini bir dünya görüşü geliştirmeye çalışan bir akımdır. Fikir babası Ammonios Saccas olsa da onu fiilen kuran ve geliştiren Plotinos (M. S. 203-270) olmuştur. Felsefesini büyük ölçüde Eflatun'a dayandırdığı için (Neo-Platonizm) yani Yeni Eflatunculuk adını almıştır. Platon'da olduğu gibi, eşyanın ideal örnekleri olan ideler, Plotinos'a göre de zaman üstü ve Tanrı'ca düşüncelerdir. İdeler alemi, manevi bir alemdir. O sadece düşünceden ibaret değildir; onun bir tesir gücü de vardır. İdeler, her tip etki ve fiilin ezeli ve ebedi modelleri, örnekleridir. Aristo'nun aksine o, varlık kademelerini Tanrı'dan başlayıp bir hiç olan maddeye kadar indirir. Yani Plotinos'da südür, yukarıdan Tanrı'dan aşağıya (maddeye) doğrudur. Aristo'da ise alem devamlı Tanrı'ya doğru bir inkişaf içindedir. Plotinos'a göre, cisimleri duyularımızla; ruh alemini, doğrudan doğruya ruhun kendisini idrak etmesiyle, ideler alemini de aklın gözüyle temaşa etmek suretiyle bilebiliriz. Yine ona göre, insan, "Bir" in yani Tanrı'nın bilgisini elde edebilir. İnsanı bu

Şîanın akide ve tefsirlerinde Eflatunculuğa ait müsüller,⁹ (misal ve ideler alemi) kabz,¹⁰ işrak,¹¹ varlık kategorileri vb. teorilerin esaslı ve geniş yer

bilgiye götüren yol, gerçekte içte yaşanan bir yoldur. Bu yol dışa değil, içeri, bir kişinin özüne, derinliklerine yönelmiştir. “Her şeyin kaynağı olan Tanrı’ya ve O’nun bilgisine ulaşmak için mistik bilginin mutlu anlarından faydalanmak gerekir. Ruhun “Bir”e erişmesi Plotinos’da mistik bir deneme konusudur. Ve bu ona göre bir hazırlık gerektirir. Bu hazırlık sonunda insan şuurunu kaybedip kendi dışına çıktığında vecd (extase) ortaya çıkar. İnsan cezbe halinde iken Tanrı ile birleştiğini hisseder. Bu nedenle vecd, bir çeşit ruhun “Birlik” şuuruna varmasıdır, bir çeşit cezbe halidir. Böylece insan Tanrı’yı mistik bir bilgi yoluyla kavramış ve bilmış olur. Görüldüğü gibi Yeni Eflatunculuk, bilginin kaynağı ve metodu yönünden mistik bir bilgi elde etme yolunu benimsemiştir. Bu metod, Orta Çağda, önce Müslüman, daha sonra da Yahudi ve Hıristiyan filozoflarını da oldukça derinden etkilemiştir. Geniş bilgi için bkz. Hüsameddin Erdem, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, 317-331. (Çev.) Buna göre üstad Şelebi’nin, Batınlığın kökenleri konusunda sadece Şîayı örnek vermesi pek objektif olmamıştır. Sünnî dünyada da oldukça yaygın olan sufi mistisizminin de bundan etkilendiği bir gerçektir. (Çev.). Mesela Kindi, Farabi, İbn Sina, İbn Miskeveyh ve İhvan-ı Safa, Şîaya mensup olmadıkları halde büyük ölçüde Yeni Eflatunculuktan etkilenmiştir. Bkz. Mehmet Bayraktar, age., s., 89-91; Ali Sami en-Neşşar’a göre ise, genelde Yunan Felsefesi özeldede Yeni Eflatunculuk, İbn Sina vb. gibi çok mahdut sayıda kimseyi etkilemiştir. Bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, (trc. Osman Tunç) İnsan Yayınları, İstanbul, 1999, I, 241. (Çev.) Çağdaş Şîî düşünür Murtaza Mutahhari de, İslamî irfanın, Eflatun, Pisagor, Yeni Eflatunculuk, Budizm, İskenderiye Gnoşizmi veya Yahudi ve Hristiyan inancının bir karışımı olduğu şeklindeki görüşlere karşı çıkar. O, bu yüksek irfan ilminin ve düşüncesinin, İslam’a dışarıdan sokulduğunu iddia ederek İslam ve tasavvufun İslama yabancı olduğunu savunanlar bulunduğunu belirttikten sonra (bkz. Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri II*, (trc. Ahmet Çelik), İnsan Yay., İstanbul, 1999, s., 77-78.) söz konusu irfan ve ilhamın kaynaklarının İslamın içinde bulunup bulunmadığını (s. 84) tartışırken şöyle der: “Bundan önceki derste İslamî irfanın kaynağının ve kökeninin neresi olduğunu araştırdık ve acaba İslamî öğretilerde Peygamberin ve On iki İmamın yaşamında nazarî bakımdan bir dizi ince ve zarif irfanî anlamlara kaynaklık eden, amelî bakımdan ruhanî bir sevinci, manevî ve irfanî bir dizi coşku ve heyecanları yaratabilecek şeyler var mıdır, yoksa yok mudur? sorusunu cevaplamaya çalıştığını ve bu soru ile ilgili cevabının olumlu olduğunu ifade eder. Bkz. Mutahhari, age., s., 87. (Çev.) Buna göre çağdaş Şîa alimleri de İslamın bir batınî ve irfanî cephesini kabul etmektedirler. (Çev.) Bununla beraber bir çok İslam filozof ve mutasavvıfının Eflatun’dan etkilendiği de bir vakiyadır. Geniş bilgi için bkz. Fahrettin Olguner, Türkiye Diyanet Vakfı *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, C., X, s., 474-476. (Çev.)

⁸ Yunan Felsefe tarihinde orijinal bir anlayışı temsil eden Pisagorculuk, hem bir felsefe okulu, hem de dinî bir cemaat veya tarikat görünümünde olup Eflatunculuğu etkilemiştir. Bkz. H. Erdem, age., s., 101. (Çev.)

⁹ Eflatunculukta hakiki alemin (ideler) gölgeleri ve görüntüleri, yani görünen varlıklar. (Çev.)

edindiğini görürüz. Müsül nazariyesi, genelde Eflatun'a dayandırılıyorsa da haddizatında o, Eflatun öncesine ait bir nazariyedir. Ne var ki ilk defa onu Eflatun detaylı olarak açıklamış, esaslarını tespit edip sistemleştirmiştir; bu yüzden de ona nispet edilmiştir.

Eflatun, çevremizde duyularla idrak ettiğimiz tüm varlıkları, hislerimizle idrak edemediğimiz başka hakiki varlıkların birer misali (görüntü) olarak niteler. Bu anlamda Batınîler de her şeyin bir zahiri (görüntü) bir de batınî (hakiki) boyutunun bulunduğunu köklü bir esas kabul ederek yeni bir söylem geliştirdiler. Gördüğümüz şu varlıkların tümü, (hakiki) gizli varlıkların birer görüntüsüdür ki bu görüntüler onlara işaret eder. Hakiki varlık olmaksızın bu görüntülerin hiç bir kıymeti yoktur. Nitekim canlı varlıkların, ruhlarından ayrı olarak hiçbir değerlerinin olmadığı gibi, bu görüntülerin de batınî, gizli ve hakiki varlıklar olmadan hiçbir anlam ve değeri yoktur. Sıradan avam tabakası, -sadece bedenleriyle ilgilenip ruhlarını (ruhi terbiyeyi) ihmal ettikleri gibi- bu zahiri görüntülere yönelir ve onu anlayabilir; fakat, mâverayı yani görüntülerin arkasındaki hakikati anlayamaz. Ancak havas (seçkinler) ve mütefekkirler, zahiri görüntünün mâverasına (batın) yönelir ve

¹⁰ Eflatun'a göre beden, ruh için bir hapisanedir. Bunun için de ruh, daima bedenden kurtulmak arzusuyla ebedi bir hasret çekmektedir. Çünkü ruh, önceleri bedenden ayrı olarak ideler aleminde müstakil bir hayat yaşamıştı. Fakat ruh, sonraları ideler aleminde bu dünyaya düşmüştür. Bir mahkumiyet olan bu düşüş yüzünden ruh bundan sonra bir bedende sıkışıp kalmaya mahkum olmuştur. Ancak çeşitli acılar ve sevinçler, ruhun bir gün bedenden kurtulabileceği ümidini uyandırır... Ruhun ilk baştaki saf haline dönebilmesi için bir çok varlık şekillerinden geçmesi gerekir. Ruh, bedene ne kadar bağlı kalırsa günün birinde saf haline geçmedeki ümidini o kadar kaybeder. Bunun içindir ki ruhun tek ana ilcası vardır. O da iyiye, güzele, mükemmeliyete ve saadete karşı olan temayüldür... Ancak ihtiraslara hakim olmak, ruhu bedene mahkum olmaktan kurtarır. Bkz. H. Erdem, age., s., 222. (Çev.) Tasavvufta işe kabz, sâlikin ruhunun tutukluk hali demektir. Bkz. M. Mutahhari, age., 135. (Çev.). Arapçada daralma ve kapanma anlamına gelen bu kavram, genelde "bast" terimi ile beraber kullanılır. Kabz ve bast, sâlikde bulunan iki zıt hali anlatır. Sufiler, "kabz" ile korkuyu, "bast" ile de ümidi kastederler. "Kabz"a nimetin elden gitmesi, sevgiliyi kaybetme ve mahzurlu olanın hücumundan kaynaklanan korku gibi anlamlar yükleyen sufiler "bast"ı da müridin güven ve ümit hali olarak tanımlamışlardır. Bkz. Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Rehber Yayıncılık, Ankara, 1997, s., 415. (Çev.).

¹¹ İşrak (İllumine), keşf, zuhur ve ilham manasına gelir. Bkz., Necip Taylan, *Anahatlarıyla İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul, 1991, s., 331, (Çev.) Ruhun arındırılması sonucu doğan iç ışık ile aydınlanma. Sühreverdi ile tanınan bu felsefenin İslama uygun olmakla birlikte Eflatun'un südur nazariyesinden etkilenmiş olduğu ortadadır. Bkz. E. Cebecioğlu, age.,s., 407. (Çev.). Buna yakın bir anlamı felsefi doktrinlerde de bulmak mümkündür. Nitekim İşrakiye Felsefesinin temsilcisi Sühreverdi'ye göre; bedenî tutkuların arındıkça ilahî nurlar artar. Bkz. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler Sözlüğü*, Akçağ Yay., Ankara, 1990, 121. (Çev.).

onu anlamaya çalışır. Bu anlamda Kur'an'ın mevcut tabiatında da hem "zahir", hem de "batın" vardır.

Aslında burada işin iç yüzünü anlamaya çalıştığımız zaman, bu tür fikir ve söylemlerin, daha önceki (geçmiş) dinlerin bir çoğunda da bulunduğunu görürüz.

Hakikaten çok eski bir dönemde Brahmanlar ve Budist bilginleri, kutsal Vedaların lafızlarını yorumlarken metnin zahirî anlamlarından vazgeçerek tam bir batınî tefsir yapmışlardır. Fatımîlerin de, temel felsefi öğretilerini benimsediği İskenderiye Tefsir Okulu¹² da Kitab-ı Mukaddesi aynı yöntemle tefsir etmiştir.

Önceleri putperest olan Yahudi Filon (Philon)¹³, Tevrat'ı batınî tefsire tabi tutmuştu. Augustin ve Originaous gibi mesihî alimler de İncilleri batınî tefsir yöntemiyle açıkladılar. Oklinous, bu yöntemi daha da genişleterek İncil'in her lafzının hakiki anlamının yanı sıra bir de mecazi anlamının bulunduğunu ileri sürdü ve bu anlamda yeni tefsir kuralları geliştirdi. Tümüyle İskenderiye Medresesine mensup olan bu alimler, aynı zamanda genelde Yunan, özelde de Eflatun Felsefesine ilgi duymuşlardı; tefsir adına yaptıkları da Eflatun'unun müsül nazariyesini olduğu gibi uygulamaktan başka bir şey değildi.

Mısır Kilisesinin; "İsa Mesih'in, hakikatte, lahutî tabiatıyla, Allah'ın cesetlenmiş kelimesi olarak tek bir varlık olduğu" şeklindeki söylemlerinin bu teoriden uzak olduğu söylenemez. -Bilindiği gibi bu söylemleri yüzünden Kayiniyyinlerle Yakubîler arasına, Yakubîlerle Nasturîler arasına o meşhur kin ve düşmanlık girmiş ve bu sebeple de Mısırlılar bir sürü acımasız işkence ve acılara uğramışlardı.- Mısır Kilisesi, hakikatte bu teziyle şunu söylemek istemektedir: İsa Mesih, her ne kadar halkın içinde beşerî bir görünüm ve tecessüde sahip ise de aslında o, Allah'ın mücessem bir ruhudur. Dolayısıyla

¹² Milattan önce Kitab-ı Mukaddesi yorumlayan Antakya ve Roma Medreselerinin yanı sıra Mısır'da da İskenderiye okulu bulunmaktadır. Bkz. Fehim Aziz, *İlmu't-Tefsir*, Daru's-Sekafe, Kahire, trs., 48-53. (Çev.) İskenderiye Mektebinin de diğer bazı mektepler gibi İslam Dünyasına dolaylı-dolaysız şekilde çeşitli tesirleri olmuştur. Bu tesirlerin en mühimi her halde Batınîlik ve İhvan-ı Safa üzerindeki ezoterik (batınî) tesirler olsa gerektir. Bkz. S. Hayri Bolay, age., s., 123. (Çev.).

¹³ Filon (Philon) (M.Ö. 25 - M.S. 50) İskenderiye Felsefe Mektebinin kurucusu Yahudi bir bilgin olup Hz. İsa'nın çağdaşdır. Eserlerinin çoğu, Eski Ahdin (Tevrat) tefsirlerinden ibarettir. Mukaddes metinleri, asrının felsefesi ile uzlaştırmak için istiareyi kullanmıştır. Bu tefsirler daha batınî (ezoterik) bir mahiyet taşır. Hıristiyanlığın ortaya çıktığı sıralarda yetişmiş olan bu filozof, Stoa felsefesinden sonra yetişen en orijinal filozof olarak kabul edilir. Philo'nun eserlerinde yaptığı şey, Tevrat'ı Eflatun Felsefesi bakımından yorumlamak ve Eflatun Felsefesi ile Yahudi Dini'ni uzlaştırmaktan ibarettir. Onun bu anlayışı, kendinden sonra ortaya çıkan Hıristiyan filozoflara da etki etmiştir. Bkz. S. Hayri Bolay, age., s., 122. (Çev.).

sıyla onun beşeriyeti bir müsüldür; mâverasında ise bu müsülün memsülü yani hakiki sureti diğer bir ifadeyle Allah vardır.

Şüphe yok ki, Fatımîler, Mesihî teori ve öğretilerinin yanı sıra bir çok eski din ve kadim felsefeden etkilenererek daha önce bahsettiğimiz gibi (imam) merkezli karma bir fikir etrafında karar kıldılar. Merhum Dr. Muhammed Kamil Hüseyin, Fatımî Şîasının kadim Mısır dinleri ile Yunan kültür ve felsefesi, Zerdüştlük, İbranilik, Babil kültürü vb. den etkilendiğine dair bir çok örnekler verir.

Onlarla Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki ortak görüş; her türlü kötülüğe karşı koyan “muhtlis kurtarıcı” fikridir. Yahudiler, bu kurtarıcının Musa'nın veya Levililerin zürriyetinden geleceğine inanırken, Hıristiyanlar ise kurtarıcı olarak yeryüzüne adalet ve barış getirecek olan İsa Mesih'e (geri gelmesine) inanmaktadırlar. Şîa da bu anlamda “mehdi-i muntazır”a inanır.¹⁴

Şu halde “batınî tefsir”, yukarıda zikredilen dinlerin ve felsefelerin esaslı bir ilkesi olunca, Fatımîlerin, bu konuda türedi olmadıkları açıkça anlaşılır. Felsefe, her yerde dinlere sirayet etmiş; onların akide, kural ve öğretilerinde silinmez etkiler bırakmıştır. Burada anlaşılmayan şey, gerek Fatımîlerin ve gerekse genel olarak Şîanın düşünce yöntemlerinde aşırıya kaçmaları, nassların, ihtimali bulunmayan manalarda tefsir edilmeleri ve lafızların, taşıdığı anlamlarla hiçbir alakası olmayan manalara çekilmesidir. Tefsir yolunda bu yöntemle yürümek, Kur'an'ın Arap dili ve üslubuna ait bir kitap olduğu gerçeğini anlamsız kılar. Böyle bir durum da, her müfessire, herhangi bir ayete -küralsız ve ölçüsüz olarak- dilediği anlamları yükleme imkan ve fırsatını verir.

Aslında bu durum, başlangıçta basit, sade ve aşırılıktan uzak bulunan diğer mezhepçi tefsirlerin hemen hemen hepsinde ortak olarak görülebilir.

Bu anlayışların hepsi, temelde Eflatun'un bir çağrısı olan “müsül” nazariyesine dönmektedir. Bununla birlikte biz, bu düşüncelerin bir benzerini Hind ve Çin felsefelerinde de görmekteyiz. Esasen bu felsefeyi daha çok genişleterek sistemleştiren ve detaylarını ortaya koyarak izah edip tanınmasına neden olan ve bu yüzden kendisine nispet edilse de onu ilk defa ortaya atan Eflatun değildir.

Bu nazariyenin varlığı bağlamında söz gelimi Doğuda, Eflatun öncesi dönemde bir kısım Brahman ve Budist bilgilerin, Vedaları aynı tefsir yöntemiyle açıkladıklarını görmekteyiz. Onlar da, kutsal Vedaların, bir zahîrî,

¹⁴ Yazarın, bu makalesinde objektiflikten bir hayli uzaklaştığı görülmektedir. Evet, İslam dini, kökeni itibarıyla orijinal bir dindir; ancak alt dinî mezhep ve fikir akımları için de aynı yargıda bulunmamız oldukça zordur. Çünkü genelde bütün mezhepler; Şîî, Sünnî, hatta diğer mezheplerin hemen hemen hepsi eski din ve kültürlerin mirasından etkilenmişlerdir. Bu anlamda Sünnî tefsirlerde bolca bulunan İsrailiyat buna en büyük delildir. Dolayısıyla yazarın sadece Şîayı mahkum etmesi pek bilimsel olmamıştır. Söz gelimi “Mehdi” inancı da -bir iman esası olarak algılanmasa da- sadece Şîa tarafından değil, Sünnî bir çok ekol tarafından da benimsenmiştir. (Çev.).

bir de batını anlamlarının bulunduğunu iddia ettiler. Aynı tefsirî çabayı Yahudi Filon ve talebeleri de Tevrat'ın tefsirinde kullandılar. Onları bu yöntemi benimsemeye iten neden, her şeyden önce (genelde) Eflatun felsefesini özelde de yeni Eflatunculuğu esas alan İskenderiye Okulunda gördükleri felsefe eğitimidir.

Daha önce de geçtiği gibi bu nazariye Hıristiyanlık öğretisinde, Hz. İsa'nın -İskenderiye Kilisesinin ısrarla iddia ettiği gibi- mücerret bir görünümden öte, hakikatte lahutî bir sır, ilahi bir tabiat olduğu fikri daha açık görülmektedir. Diğer bir ifadeyle Hz. İsa, görünmeyen memsülün müslü, yani hakiki varlıktır. Bu ise kelimenin tam anlamıyla Eflatun nazariyesinin ta kendisidir.

Bu felsefe, yani müsül ve memsül teorisi, ağırlıklı olarak Fatımîler ve Şîa eliyle yaygınlaşmışsa da, özelde Fatımî davetçilerin kitapları sayesinde sonraki dönemlerde daha çok görünür olmuştur. Merhum Dr. Muhammed Kamil Hüseyin'e göre, Abbasi halifesi Me'mun döneminde tercüme faaliyetlerinden sonra ortaya çıkmıştır.

Hicri üçüncü asırdan itibaren Müslümanlar, İslamdan önce yaygın olarak bulunan diğer din ve kültürlerle yakından muttali oldular. Müslümanların fethettiği coğrafyalarda bu din ve kültürlerin etkileri devam ediyordu. Bu etkileme, bir taraftan fetihler sonucu, diğer taraftan da tercüme faaliyetleri sayesinde oldu. İsmailiye, gerek akide planında, gerekse tefsir yöntemi açısından bu kültür ve felsefelerin etkisinden kurtulamadı. Bu anlamda İsmailiye, Hz. Ali ve âl-i beytin yüce konumunu vurgulamak için te'vil yöntemini geçerli plan tek yöntem yaptı. Te'vil anlayışları bağlamında, söz konusu felsefe ve kültürlerle olan kesin güven ve itimatları, bu felsefelerin onların itikadi düşüncelerine girmesine de neden oldu. Bu yüzden Fatımî akidesi, karakter itibariyle çeşitli din ve mezheplerin bir karışımı görünümündedir. Onda kadim Mısır dinleri, Yunan felsefe ve kültüründen Eflatun ve Yeni Eflatunculuk, Pisagorculuk ve Revakiyye felsefesinin izlerinin yanı sıra, Zerdüştlük, İbranilik ve Babil düşüncesinin izleri de bulunmaktadır...

Buna göre batını tefsir, bu felsefenin bir izdüşümünden ibarettir. Böyle olunca bu tefsirin ilk mucitlerinin Fatımîler olması uzak bir ihtimaldir. Çünkü felsefî düşünce, her zaman ve her yerde dinî düşünceyi etkisi altına almış, dinin temel kuralları ve inanç esasları üzerinde köklü izler bırakmıştır. Fakat burada Şîa bağlamında kabul edilemez olan şey, Şîanın bu felsefede yani batını yorumunda aşırıya kaçıp, nasslara, lafızlarıyla hiçbir ilgisini kuramadığımız alâkasız ve hamli imkansız anlamlar yüklemesidir. Bu yola girmek, Kur'an'ın Arapça oluşunu iptal eder¹⁵; dahası müfessire, kuralsız ve ölçsüz bir şekilde ona dilediği anlamları yükleme fırsat ve imkanını verir. Bu tefsir yöntemi, başlangıçta masum ve sade iken, sonradan kendisine aşırılık ve karmaşıklık hakim olan bir çok fikir gibi, aynı akıbeti paylaşmıştır. Batını

¹⁵ Burada yazarın kasdı, tefsirin Arap dilinin kurallarına göre yapılmasıdır; yoksa tefsir nasıl yapılırsa yapılsın orijinal metin yine de Arapça olarak kalır. (Çev.).

tefsir, görüldüğü kadarıyla başlangıçta tazminu'n-nass yani metne (ilgisiz) anlamlar yüklemeye çalışmıştır.

Şîa mezhebi de, başlangıçta sade ve masum olarak Hz. Ali'nin halifelik (imamet) hakkını aramaktan başka bir taleb içinde olmazken -diğer halifeleri tekfir etmeleri de onları İslamî düşüncenin dışına atmaya kafi değildir-sonradan aşırılıklara daldı; böylece hurafeleri çoğaldı. Fakat ittifakla tekfir edilen Keysaniyye¹⁶ mezhebi ise tarihten silindi.

Tercüme (hareketi) asrından itibaren ve Müslümanların daha önce bilmedikleri felsefe ve kadim dinlere ait kültürün İslam dünyasına intikalinden sonra Şîa mezhebi karmaşık bir sisteme bürünmüştür. Artık bu mezhebin fikriyatına gerek Sünnî, gerekse diğer İslamî mezheplerin düşünce sistemlerinden farklı görüş ve nazariyeler girmeye başladı. Bunda muhtemelen Şîi-Fatımî davetçilerin (misyoner) kendi sempatizanlarını çoğaltmak ve idarecilerin iktidarını sağlamlaştırmak için yaygın hurafeleri benimsemeleri ve Müslümanların geleneksel teamüllerine (sünnet) uzak olan malum hurafeleri görmezden gelmelerinin etkisi olmuştur. Bu Fatımî mantık ve düşünce, sonradan Yemen'e yerleşti; ancak burada Fatımî davetçilerin düşünce ve anlayışlarından da uzaklaşarak lokalleşti.

Bu iddiamızda en önemli temel dayanağımız, Müeyyediyye ve Mustansiriyye meclislerinde Şîi-Fatımî üst düzey davetçilerinin verdiği derslerdir. Bu dersler de Yemen Zeydiyesinin düşüncelerinden oldukça farklıdır.

¹⁶ Keysaniyye, Hz. Ali'nin kölesi Keysan'a tabi olan Şîa grubudur. Bunlar, Keysan'ın, te'vil ve batın ilmini Hz. Ali ve Muhammed bin Hanefiye'den öğrendiğini iddia ederler. Şahıs (İmam) merkezli bir din anlayışına sahiptirler. Bkz., Muhammed Abdülkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Daru'l-Fikr, Beyrut, trs., s., 147. (Çev.).