

SEMBOOLİK ANLATIMIN SİYASAL BİR ARAÇ OLARAK İŞLEVSELLEŞMESİ VE BÂTİNİ MEZHEPLERDE GİZLİ DİL

Mehmet DALKILIÇ*

ÖZET

Dil, iletişimi sağlayan en önemli araçlardan biri olduğu gibi, başlangıcından beri insanın tanımında yer alan düşünen canlı ya da hayvan-ı natık terkinde dilin toplumların teşekkülünde ve insanın insan olmasındaki işlevi ve belirleyici rolü vurgulanmıştır. Diller toplumların oluşmasındaki en önemli araç olmuş ve her toplum ya da toplum içindeki farklı kesimler kendilerince bir dil geliştirmesi neticesinde, bu yönüyle bazen genel içinde dar gurupların anlaşmasını sağlayan diller söz konusu olmuştur. Bunları iki esasta ele alabiliriz: Birincisi belirli bir gurubun sadece kendisinin anlayabildiği bir dil kullanımudur. İkincisi ise, nesnel dilin ve anlatımın karşısına, zâhir-bâtin ayrımını esas alarak her kelimenin ve olgunun ardında görünenden başka bir anlamın bulunduğuna inanmaktır. Bunun en tipik örneği, İslam mezhepleri tarihinde Bâtınlık olarak bilinen ve İslam toplumunun kültür ve siyaset hayatında derin etkiler bırakmış olan bir akımın tavrıdır. Bâtınlık, belirli bir siyaset hedefi olan bir hareketin dini metinleri siyaset amaçları için işlevselleştirmiştir ve buna bağlı olarak takiyye'yi bir sosyal davranış olarak geliştirmiştir. O halde sorun, sembolik anlatımın bir siyaset ve entelektüel hedefi gerçekleştirmede nasıl işlevselleştirildiğidir.

Anahtar Kavramlar: 1. mezhep 2. sembolizm 3. Bâtıniyye 4. takiyye 5. Dil

ABSTRACT

FUNCTIONALITY OF SYMBOLIC EXPRESSION

AS A POLITICAL TOOL MYSTERIOUS LANGUAGE IN THE SECTS OF BATINIYA

Language is one of the most crucial devices enabling the communication. The functionality of the language in configuration of societies, socialisation of humans and the role in designation have always been highlighted from the beginning of the discriptions on Human-beings, in the phrase of "animal that can speak" (hayvan-ı natık). Languages have always been the most important tool in the formation of the societies and all communities or different groups in the community have developed their language. With this regard, eventually, there sometimes exist languages enabling communications between narrow groups within public. We can classify them into two: the first is the using of a language by a certain group and beign understood by himself only. Having based on Zahir –Batin (explicit-implicit) systematic classification, the second, on the contrary of objective language and expression, is a believing that there exist a secret meaning beyond a word and

* Uzm. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Görevlisi.
dalkilic@istanbul.edu.tr

phenomenon. The most typical example of this is the attitude of a trend known as Batiniyya in the history of Islamic sects and had deep effects in the cultural and political life of the Islamic community. Batiniyya is a movement that has certain political aims and has functionalised religious text for the sake of these political ambitions and thus they developed takiyya as a social behaviour. Therefore, the problem is how the symbolic expression can be functionalised in enabling the political and intellectual aim.

Keywords: 1. sect 2. symololism 3. Bâtiniya 4. dissimulation 5. Language

Giriş

İslam, merkezinde *kutsal bir kitabın* yer almasıyla bütün dinler içinde farklı bir yere sahiptir. Bu bağlamda Yahudilikteki *seçilmiş topluluk* veya Hıristiyanlıktaki *Tanrı'nın tarihe müdahalesi, İsa'nın konumu ve inkarnasyon* sorununun yerini bu kez tam anlamıyla Tanrı tarafından bildirilmiş bir kitap alır. Vakıa, semavî bütün dinler ilahi bir kitaba dayanır, ancak hiçbir dinde kitap İslamiyet'te olduğu kadar merkezi bir yer kazanmamıştır. Bunun en tipik örneği, söz gelimi, Hıristiyan teolojisi İsa üzerindeki tartışmalarda gelişirken, İslam teolojisi ve ilahiyatının *Kuran merkezli* tartışmalarda odaklanmış olmasıdır. Bu bağlamda *İsa'nın yaratılmış olup olmadığı* tartışması İslam'da *Kuran'ın yaratılıp yaratılmamışlığı* (halku'l-Kur'an) sorunu şeklinde tezahür etmiş, İslam mezhepleri ve fırkaları arasındaki en önemli ayrışma noktalarından birisi bu konu olmuş, özellikle belirli bir dönemde bütün dinî tartışmaları unutturacak kadar öne çıkmıştır.¹

Müslümanlar, ilk dönemlerden itibaren Kuran'ın günümüzdeki şekliyle Peygamber'e vahiy edildiğinde ve ilk Müslüman nesil olan

¹ Mesela bk. Abdülaziz b. Yahya b. Müslim el-Kinâni, *el-Hiyâde evi'l-münazaratü'l-kübrâ fi mihneti halki'l-Kur'an*, Beyrut, 1983; Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'z-zenâdika ve'l-Cehmiyye*, (Akâidü's-Selef içinde), s. 66-100; el-Câhız, *Resâil*, Kahire, 1979, I, 294-295; III, 293, 295, 347; Ebû Said ed-Dârimî, *Kitâbu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, (G. Vitestam), Leiden 1960, s. 259, 334-337; Kâdi Abdülcebbar, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, (Fazlül İ'tizâl içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1974, s. 156-157; a.mlf., *Şerhu Usûli'l-hamse*, s. 528-531; Dârimî, *er-Red ale'l-Merisi*, (Akâidü's-Selef içinde), s. 452-470, 482; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, (edit. Hellmut Ritter), Beyrut 1980, s. 40, 108-110, 191-194, 516-517, 582-585; a.mlf., *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, (nşr. Abdülkadir Arnaût), s. 51-76; Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 58-59; İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, s. 60 vd.; İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, III, 17-18; a.mlf., *el-Usûl ve'l-furû'*, Beyrut 1984, s. 196-197, 201; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Ankara 1991, s. 155; Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1979, I, 160; Zühdi Hasan Cârullah, *el-Mu'tezile*, Beyrut 1979, s. 30-31, 83-84; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 224 vd., 305-307, 349-359; Tritton, *İslam Kelâmı*, (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 59; Muhammed Ebû Zehre, *Târihu'l-mezâhibi'l-İslâmiyye*, Kahire ts., I, 157-159, 197; Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'an", *DİA*, IX, 371-375.

sahabenin bizzat Peygamber zamanında onu ezberleyerek veya yazıya geçirerek koruduğunda hemfikirdir. Bu yönüyle İslam *kitap merkezli bir dindir* ve bu dindeki en önemli sorunlar, her zaman vahyin anlamı ve yorumlanması üzerinde odaklaşmıştır. Öteden beri dil üzerindeki araştırmalar ve özellikle *nesnel bir dilin imkânı* Müslümanların üzerinde en çok durdukları bir konu olagelmıştır. Kuran'ın bir *dil mucizesi* olması –ki *Kuran'ın icazı*,² yani dilsel ve edebi alandaki zenginlikleri her zaman Müslümanların üzerinde durduğu bir konuydu. Müslümanların tarih içinde dil araştırmalarını bütün ilimlerin odağı haline getirmelerini açıklayan bir âmil ve etkindir.³ Çünkü dil, özellikle de Arapça, Tanrı'nın mesajını bize ulaştırın bir araçtı ve *Tanrı'nın kelamını* anlayabilmenin yegâne yolu o dili iyi bilmek, inceliklerine vakıf olmak ve her şeyden önemlisi bizzat dili bir miyar ve mizan –ki *bu yönüyle dil felsefi ilimlerde doğru düşünmenin ilkelerini belirleyip kriterlerini koyan "mantık"ın tam anlamıyla karşılığıdır ve mantıkçılarla dâlciler arasındaki tartışmalar İslam düşünce geleneğinde çok önemli bir yer tutar*– haline getirmekle mümkün olabilir.

Bu dil merkezli araştırmanın başka bir önemi ise, Müslümanlar arasında birliğin sağlanmasında öznel ve gizemci veya *gizil dil* yorumlarına karşı *nesnel anlatımı* savunmanın ancak bu yolla mümkün olmasıdır. Başka bir ifadeyle ayetleri dil vasıtasıyla anlayabileceğimize göre, dil hakkında tam anlamıyla görüş birliğine varmak, Müslümanları aynı görüşte toplamanın ve tefrika'nın önüne geçmenin yegâne yolu olduğu gibi, özellikle Sünniliğin öznel ve gizemci dillere karşı nesnel anlatımı ve dili savunmalarının sebebi de buydu. Bu yönüyle bir dinin Kitap merkezli olması zorunlu olarak *dil merkezli* olması demektir.⁴

Müslümanlar Kuran-ı Kerim'i yorumlarken daha sonraları teknik bir dille terimleştirilmiş ikili bir yaklaşım geliştirmişlerdir: Birincisi, vahyin Tanrı tarafından geldiğini ve otantik ve kesintisiz bir şekilde nesilden nesle aktarıldığı üzerinde duran "sübut" sorunudur. Bu terim, öncelikle Kur'an ayetlerinin durumunu dile getirirse bile aynı zamanda aktarılan her söz veya davranışı içeren genel bir terim haline gelmiştir. Bu anlamda tek tek her ayetin Tanrı tarafından bildirildiğinden hiçbir Müslüman kuşku duymaz. Zaman içinde *sü-*

² Bu konuda klasik ve yeni olmak üzere birçok müstakil eser yazılmıştır. Mesela bk. Bâkîllânî, *İcâzü'l-Kur'an*, (nşr. M. Abdülmünim Hafâcî), Kahire 1951; Mustafa Sâdık er-Râfî, *İcâzü'l-Kur'an*, Kahire 1961. İcâzü'l-Kur'an yani Kur'anı Kerimin mucize oluş yönleri konusunda yazılmış eserlerin genel bir tasnifi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "İcâzü'l-Kur'an", *DİA*, XXI, 406; Muhammed Aruçi, "İcâzü'l-Kur'an", *DİA*, XXI, 408.

³ Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*, İstanbul 1998.

⁴ Turan Koç, *Din Dili*, İstanbul 1998; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul, 1999, s. 17-147.

bu'un kendi başına sorunları çözen bir terim olmadığı anlaşılmıştır. Bu itibarla bütün Müslümanların aynı kitabı kabul etmiş olmaları ve onu imanın merkezine yerleştirmiş olmaları hepsini *tek bir ümmet* haline getirmiş olsa bile, yorum ve anlayış alanındaki farklılıklar çözümlenmemiştir.⁵

Bu ikinci alanda ise başka bir terim devreye girer: O da, vahyin - veya söz konusu olan her ne ise- anlamının tespitidir. Başından beri tefsir bilginleri bunu *delâlet* ve *anlam* sorunu diye kalıplaştırmış ve bir ayetin *sübutu* ile *delâleti* aynı görüş etrafında teşekkül eden bir ümmet ile farklı dönemler, mekanlar, zamanlar, coğrafyalar ve sosyo-kültürel şartlarda yaşayan binlerce alt kültürün ve etnik gurubun farklı anlayış ve yaklaşımları arasındaki gerilim ve diyalektiğin çerçeve ve yönelimini belirleyen iki temel kavram haline gelmiştir. Başka bir anlatımla *sübut* bütün Müslümanları aynı noktada toplayan bir terime işaret ederken, buna karşın *delâlet* terimi farklılıkları, kültürel zenginlikleri ve çeşitliliği ifade eden bir terim sayılabilir. Pisagorculardan beri biline gelen birlik çokluk terimleriyle ifade etmek istersek,⁶ Müslümanların Kuran'a yaklaşımında "sübutun sağladığı birlikte delalet etrafında çokluk" oluştuğunu gözlemleriz.⁷

Delâlet üzerindeki tartışmalarda en önemli sorun şuydu: Tanrı tarafından geldiği yani sübutu kesin olan vahiylerde Tanrı gerçekte ne demek istemiştir? Bu metni, söz gelimi, bir insanın zihninden çıkmış veya tam olarak ona hitap eden bir anlam düzeyinde mi ele almak gerekir? Acaba bu metnin farklı yorumları olabilir mi? Bu gibi sorular etrafında pek çok görüş ileri sürülmüş, pek çok mezhep kendisine göre anlayışları dile getirerek kendi vahiy ve kutsal kitap yo-

⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü'l-Makâlât*, s. 62-63, 178-179; Kâdi Abdülcebbâr, *Tenzihü'l-Kur'an anî'l-metâin*, Beyrut Dâru'n-Nehdati'l-Hadise, s. 232 vd; a.mlf., *el-Muğni*, (nşr. Emin el-Hülî), Kahire 1960, XVI, 20; Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, (nşr. M. Abduh-M: R. Rıza), Beyrut 1982, s. 35-51; Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât*, s. 149-150; Yusuf Şevki Yavuz, "İ'câzü'l-Kur'an", *DİA*, XXI, 403-406.

⁶ Nitekim bir takım çağdaş araştırmacılar, Bâtıniyye'nin kaynağının yeni Eflatunculuk, Yeni Pisagorculuk gibi gnostik felsefi akımlar olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna göre ilk olarak Yahudi Filozof Philon söz konusu felsefi fikirlerden yararlanarak bätini te'vili Tevrat'a uygulamış, buradan da batıniyye ile irtibatlı olan İsmailiyye'nin önemli kaynaklarında aynen yer almıştır. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, II, 275, 286-292, 307-327; Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, V, 190-194.

⁷ Kavramla ilgili daha geniş bilgi için bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, İstanbul 1327, "delâlet", "ed-Delâletü'l-lafziyyetü'l-vaz'iyye" md.leri; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstilahâti'l-fünûn*, İstanbul 1984, "hasen", "istihsan" md.leri; Cemil Salibâ, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, Beyrut 1982, I, 563-564; Gazzalî, *Mihakkü'n-nazar*, Beyrut 1966, s. 15-16; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara 1974, s. 14-15; M. Naci Bolay, "Delâlet", *DİA*, IX, 119; Avni İlhan, "Bâtıniyye", *DİA*, V, 190-194.

rumunu ortaya koymuştur. Burada dikkate değer husus, meselenin öncelikle *dil* üzerindeki tartışmalara dayanmasıdır.⁸

I- İslam Mezhepleri Tarihinde İlk Gizli Dil Kullanımları

İslam düşünce tarihinde “siyaset”, genellikle Müslümanların görüş ayrılığına düştükleri ilk konu olarak kabul edilir. Bu bağlamda sonradan Ehl-i Sünnet olarak adlandırılan Müslümanlar, siyaseti dünyevî bir mesele olarak görmüş ve siyasette “vesayet”i reddetmiştir. Buna karşın vesayeti benimseyen ve sonradan Ali taraftarları anlamında “Şia” diye isimlendirilen akımın ilk temsilcileri olan Müslümanlar ise, karşıt bir görüşü savunmuşlardır. Zaman içinde Şia, siyaset ve imamet meselesini daha çok vurgulamış ve bütün dinî teorilerin merkezine bu konuyu yerleştirmiştir.⁹ Buradaki hareket noktaları ise, biri dil diğeri davranış olmak üzere, iki yönlü gelişmiştir:

Birincisi: En önemli konu siyaset ve vesayet olduğuna göre, her dinî metin doğrudan ve dolaylı olarak imam’ı anlatan bir sembolik anlama sahiptir. Bu birinci yön, Şii akımların özellikle de *Bâtınî-İsmailî*¹⁰ akımların bütün dinî metinlere uyguladıkları bir sembolizm geliştirmelerini sağlamıştır. Bu sembolizm, öteden beri bilinegelen, mikro-kozmos ve makro-kozmos anlayışına bağlı olarak, varlıklar ve oluşlar arasındaki benzerlik ilişkilerine dayanmaktaydı. Böylelikle dinsel ibadetlerin her biri, her âyet, her hadis, başka herhangi bir konuda söylenmiş herhangi bir ifade veya yargı, imam’ı ve imameti anlatan bir sembol olarak görülmüştür. Zamanla meseleyi daha teo-

⁸ Fâhrü’l-İslâm Ali b. Muhammed el-Pezdevî, *Kenzü’l-vüsûl*, (Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* içinde), İstanbul 1308, I, 26-28, II, 530-572; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Usûl*, (nşr. Ebu’l-Vefâ el-Efgânî), Beyrut 1973, I, 237-277; İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fî usûli’ş-şerîa*, Kahire, II, 95-103; Teftezânî, *el-Mutavvel ale’t-Telhis*, İstanbul 1260, s. 274-281; Mustafa İbrahim ez-Zelemî, *Delâletü’n-nusûs ve turuki istinbâti’l-ahkâm fî dav’i usûli’l-fikhî’l-İslâmî*, Bağdad, 1983, 30 vd; M. Süleyman el-Eşkâr, *Ef’âlü’r-Rasûl ve delâletüha ale’l-ahkâmî’ş-şerîyye*, Beyrut 1988, I-II; Abdülkerim Mücahid Abdurrahman, “ed-Delâle inde’l-usûliyyin”, *el-Fikrû’l-Arabî*, VII, 41, Beyrut 1986, s. 129-151; Ali Bardakoğlu, “Delâlet”, *DİA*, IX, 119-122.

⁹ Ebü Câ’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, Leiden 1881, II, 269 vd; Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 1-3; Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü*, (trc. İsmail Hatib Erzen), Ankara 1948, s. 3-10; Ali Sami en-Neşşâr, *Neş’etü’t-teşeyyü’*, Kahire 1969, s. 20 vd; Ethem Ruhi Fığlalı, *İmamiyye Şiası*, İstanbul 1984, s. 9 vd.

¹⁰ Nasların zâhirî manalarını kabul etmeyen, gerçek anlamları ancak Tanrı ile ilişki kurabilen masum imamların bilebileceği temel görüşünü savunurlar. Buna göre Batıniyye “gizli olanı ve bir şeyin iç yüzünü bilenler” anlamına gelmektedir. İsmailiyye ile ilgili daha geniş bilgi için bk. Ebu Halef el-Kummi, *Şii fırkalar*, (trc. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), Ankara 2004, s. 196-197; el-Eşarî, *Makâlât*, s. 287-288; el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 41, 47; İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 116; eş-Şehristânî, *el-Milel ve’n-Nihal*, II, 226-228; Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 190-191.

rik bir zemine taşımışlar ve bir evren ve varlık anlayışında imam'ın yerini yine sembolik bir üslup ve dille anlatmışlardır.¹¹

Gizli dili en geniş mânâsıyla kullanan, başka bir ifade ile dilin herkes tarafından bilinen anlamından başka gizli bir anlam taşıdığını kabul eden fırkaların diğer insanları kendi görüşlerine davet ederken kullandıkları ifadeler mezhepler tarihi açısından gizli dilin en tipik şeklini ortaya koymuştur. Nitekim Bâtınîliğe ilgi duyan birine "sırları keşfetmeye bak; halkın kabul ettiği dış mânâlara takılıp kalma; kendin için bu hali devam ettirmeye razı olma; Kurân'ı ve remizlerini iyi düşün; meselelerini ve hangi mânâyâ misal olduklarını öğren; Namaz, zekat, temizlik ve Peygamberden sarahatin ibare ile değil, rumuz ve işaretle rivayet olunan emirlerin anlamlarını öğren. Çünkü bütün insanların din adına yaptıkları işler, perde altında olan birtakım mânâlar birer darbı meseldir. Bu nedenle sen namazı ve onun gizli anlamını bil, bätinî mânâlarını öğrenmeye çalış, çünkü gizli mânâları bilinmeden yapılan işler sahibine fayda vermez" dedikleri kaynaklarda yer almaktadır.¹²

İkincisi: Bu sembolizmin bir sosyal davranış kalıbı olarak tezahürü ise, davranışlarda takiyyeolarak ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda takiyye, ifade ve anlatımda sembolik dili kullanmanın bir gereği olarak sosyal baskılardan kurtulmanın bir yolu ve imkânı olarak ortaya çıkar. Zira naslarda semboller halinde saklı bulunan bätinî mânâları -mezhep mensuplarınca kabul edilen gizli dil nedeniyle- herkesin anlaması mümkün değildir. Bir gizlilik veya sır niteliği taşıyan bu mânâları Bâtıniyye'ye intisap etmemiş ve dolayısıyla da herhangi bir yetenek kazanmamış bulunan kimselerden saklamak gereklidir. Bu yüzden de takiyye vazgeçilmez bir prensip olarak kabul edilmelidir.¹³

¹¹ Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, (nşr. Albert N. Nader), Beyrut 1957, s. 14, 102-103; Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Şia İnançları*, (trc. Abdülbakiy Gölpınarlı), İstanbul 1978, s. 50-62; *Kâşifü'lğitâ, Caferî Mezhebi*, (trc. Abdülbakiy Gölpınarlı), İstanbul 1966, s. 46 vd; Ebü Cafer Bâbaveyh el-Kummî Şeyh Saduk, *Şii İmamîyyenin İnanç Esasları*, (trc. Ethem Ruhi Fırlalı), Ankara 1978, s. 109-113; Muhammed Sâbir Tebrîzî, *Caferî Mezhebine Göre Dinin Esasları*, (trc. H. Pervez Hatemi), İstanbul 1965, s. 23; Muhammed Seyyid et-Tabâtabâî, *Şi'ite İslam*, İngilizceye trc. Seyyid Hüseyin Nasr), London 1975, s. 184 vd; W. M. Watt, *İslâmî Tetkikler*, (trc. Süleyman Ateş), Ankara 1968, s. 4 vd; İrfan Abdülhamid, *Dirâsât fi'l-fırak ve'l-akâid*, Bağdad 1967, s. 15-21; Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 393-442.

¹² Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin içyüzü*, s. 40-43.

¹³ Dil bilimciler ve din adamları *takiyye* kelimesinin kökü ve anlamı ile ilgili olarak çeşitli görüşler ileri sürmüşlerdir. Korumak manâsındaki "vikaye" den veya korunmak anlamındaki "ittakâ" fiilinden gelen *takiyye* sözlükte, "korunmak" ve "sakınmak" demektir. Binaenaleyh "ittakaytü" ifadesi Arapça'da "sakındım, çekindim" veya "korundum" anlamına gelir. Bu kelime Kur'an'da *takiyye* şeklinde geçmemekle birlikte, Âl-i İmrân sûresinin, "...ancak onlardan sakınmanız hali müstesnadır...." (3/28) âyetinde aynı kökten yelen "*tukâh*" (sakinme) - bu kelimenin

Şia'nın bir yandan sembolik dil veya teknik ifadesiyle “*bâtinî bir söylem*” geliştirme temayülleri, öte yandan bir davranış olarak takiiye prensibini benimsemesi, Sünnî kesimde bu dil ve davranışa karşı bir tepkiye yol açmıştır. İşte tebliğimizde üzerinde durmak istediğimiz temel nokta, Şia'nın dinî metinleri imam'ı anlatan ifadeler ve semboller olarak görmesini sağlayan düşünce yapılarından hareketle, gizli veya batinî anlamlar içeren *sembolik dil ve takiiye* sorunudur. Bunun başka bir ifadesi ise, sembolik anlatımın siyasal bir araç olarak işlevsellik kazanması ve bir sosyal davranış tarzı olarak takiiye'nin gelişimidir.¹⁴

İslam tarihinde daha ilk asırdan itibaren kitleler, içinde buldukları siyâsî ortam ve toplumsal yapıya uygun olarak bu kavramı değerlendirmek zorunda kalmışlardır. Bu nedenle büyük bir kesim onun, ölüm ve işkenceden kurtulmak amacıyla zor şartlar altında kalan kimsenin faydalanması gereken bir izin olduğunu benimsemiştir.¹⁵ Amaçlar farklı olmakla birlikte genel olarak baskı, ölüm tehdidi ve işkence söz konusu olduğunda çeşitli mezhep mensuplarının gerçek inançlarını gizlemeyi ve dil ile muhaliflerin isteklerini kabul etmeyi ifade eden takiiyeye müsaade etmiştir. Bu bağlamda, Şiîliği kendisinin dışındaki bütün mezheplerden ayırt eden ve bu anlamda kendisinden şu veya bu şekilde kopmuş fraksiyonları istisna tutarsak, onu mezhepler tarihi içinde belirgin bir yere oturtan temel özel-

“*takiiye*” şeklinde de okunması mümkündür- ibaresi bulunmaktadır. Kaynaklarda belirtildiğine göre, kıraat imamlarından çoğu bu kelimeyi “*tukâh*” şeklinde okurken, bir kısmı ise “*takiiye*” tarzında okumuştur. Fakat gerek dil kurallarına uygunluğu gerekse naklinin sağlamlığı bakımından tercih edilen ve Arapça'da yaygın olanı “*tukâh*” şeklindeki okuyuştur. Mesela bk., İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “vky” md.; ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, “vky” md.; Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 12; İbn Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît*, nşr. Abdullah-Muhammed es-Salih er-Râşid, Riyad t.y., II, 424; Taberî, *Câmiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an*, Mısır 1314, III, 141; Suyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi't-tefsiri bil-me'sûr*, II, 16; Mustafa Kâmil eş-Şeybî, “et-Takiiyetu usûlühâ ve tatavvuruhâ”, *Mecelletü Külliyyeti'l-Adâb-Câmia'atü'l-İskenderiyye* 1963, sy. 16, s. 233; Ayrıca “itteka” kelimesinin değişik okunuş şekilleri için bk. Fahrreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, VIII, 16; İbnü'l-Cezerî, *Şerhu's-Semennûdi 'âlâ metni'd-Dürreti'l-mütemmi li'l-kirâati'l-aşara*, Mısır t.y., s. 36; a.mlf., *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, Beyrut t.y., II, 239; Zemahşerî, *el-Keşşâfu 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, Kahire t.y., I, 129; Cezerî, *Tahbiru't-teysir fi kirâati'l-eimmeti'l-aşera*, Halep 1392, s. 96.

¹⁴ Bâtinîlerin takiiyesi hakkında daha geniş bilgi için bk. Avni İlhan, “Bâtiniyye”, *DİA*, V, 190-194; Mehmet Dalkılıç, *Şia, Havâric ve Ehl-i Sünet'te Takiiye*, MÜSBE, 1990; a.mlf., “Bir İnanç ve Kimlik Örtüsü Olarak Takiiye”, *İÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. VII, İstanbul 2003, s. 113-139;

¹⁵ bk. Serahsî, *el-Mebsût*, XXIV, 47; Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, IV, 57; Âlûsî, *Ruhu'l-me'ânî*, Beyrut t.y., III, 121; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Nebioğlu Basımevi 1960, II, 1074; Muhammed Abdulkerim Atûm, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-muâsıra li's-Şiati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 89-90; İrfan Abdülhamid, *Dirâsât*, s. 59-60; Murtezâ el-Ensârî, *et-Takiiye*, Beyrut 1410, s. 45-50; Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler Kavramlar*, İstanbul 1992, s. 134. krş., Mekârim Şirâzî, *Takiiye*, s. 8, 16-23.

lik, bize *takiyye* tavrının niçin şüilikte merkezi öneme sahip olduğunu gösterecektir. Başka bir ifadeyle şüiliği şüilik yapan özellik, herhangi bir şüinin kendisi gibi inanmayan insanlara ve topluma karşı *takiyye* yapmasına neden olan özellik ile aynı şeydir.¹⁶

Gerçekten şüilik incelendiği zaman, ana akımlarından birisinin adından da anlaşılacağı (İmamiyye) üzere, onun “imâmet” etrafında şekillenen ve bütün meselesi “imamet” olan bir mezhep olduğu görülür. Klasik mezhepler tarihi kaynaklarında yer aldığına göre “onların mezhebine göre, zamanının imamını bilmeden ölen kimse cahiliyet üzere ölmüştür.”¹⁷ Çağdaş araştırmacılardan Câbirî'nin de haklı olarak belirttiği gibi, bir şüinin bütün hayatı imamet ve imam'ın etrafında döner.¹⁸ Dolayısıyla imamet ve imamın şüi inancındaki ve bir şüinin inanç ve duygu hayatındaki yeri anlaşılmasından *takiyye* anlaşılması mümkün değildir. Bu noktadaki en önemli güçlük ise, genellikle, sünnilikle karşılaştırılarak imamın bir dünyevî idareci olarak görülmesidir. Böyle bir durumda şüinin ve şüiliğin gerçek kimliği ve mahiyeti aydınlığa kavuşmamaktadır.¹⁹

Şüilikte imam, peygamberliğin zorunlu bir parçasını ve vahyi yorumlama hakkına sahip olmakla gerçek dinî otoriteyi ve yetkiyi temsil eder. Başka bir ifadeyle sünni İslam'ın bütün ümmete attığı dinî yorumlama ve te'vil yetkisini şüilik, sadece imama bırakmış ve imam bütün vahyi ve dini yorumlama hakkına sahip yegane kişi olarak şüi inancının merkezinde bulunmuştur. Mesela İsmaililikte Allah'tan vahyi veya risaleti alarak dinî nasları getiren kişi nâtik yani

¹⁶ Mesûdî, *Mürûcu'z-zeheb*, II, 67; VII, 302-303; Muhammed Cevad Muğniyye, *Ma'a's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut 1956 s. 102; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 239-243; Ayrıca bk., Ahmed el-Kâtib, “el-Fikrû's-siyâsiyyü'ş-şüiyyü mine't-takiyye ve'l-intizâr ile'l-velayeti'l-mutlaka”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şüilik Sempozyumu*, s. 750-759; Musa el-Musevî, “et-Takiyye ve'l-ismetil-imâme inde Şiati'l-İmâme”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şüilik Sempozyumu*, s. 738-749.

¹⁷ Şehristânî, *el-Milel*, s.

¹⁸ bk. Musa el-Musevî, *a.g.m.*, s. 743-749; Muhammed Abdulkerim Atûm, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-muâsıra li'ş-Şiati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 89-90; Muhammed Abid Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 431. Câbirî, imamet fikrinin Şüilikteki yerini şöyle dile getirmektedir: “İsmaililik olsun İmamiyye olsun, şüi irfanlığında akide, felsefe, tarih, siyaset gibi her şey, imamın etrafında dönmektedir. Şüiler, bunların hepsini, imamla olan ruhi irtibatları zaviyesinden yaşamaktadırlar. Şu halde şüi irfanî zaman, ruhi, batinî bir zamandır: Esası, imamla irtibatı; aşamaları ve merdivenlerindeki yükseliş merdivenleri, İmam'a yükselme veya “hac” aşamaları ve merdivenleridir. Şüi, batinî ruhi hayatını, imam kalbinde bulunmadan yaşayamaz. Şüi imamlardan rivayet edilen pek çok söz, bunu ifade eder ve açıklar. Bu rivayetler, imamın “mümin”in kalbinde sürekli bulunduğunu ve imamın nurunun kalbinde sürekli bulunmasıyla gerçek bir mümin olabileceğini teyit etmektedir. İmam Bakır kendisinden rivayet edilen bir sözde şöyle demektedir: “Müminlerin kalbinde imamın nuru, gün ortasında güneşten daha parlaktır” ve “Zamanının imamını bilmeden ölen, cahiliye ölümüyle ölmüştür” hadisleri de, şüi eserlerde oldukça revaç bulmuştur.

¹⁹ Câbirî, *a.g.e.*, s. 406-444, 615.

konuşan elçidir. Söz konusu vahyin açıklamasını ise elçinin ölümünden sonra “samit” yani susan vasî yapacaktır. Konuşan elçinin ölümünden sonra “samit” yani susan vasî suskunluğunu bozarak insanlara hakikatlerini açıklamak ve batinını açmak amacıyla vahyedilen ayetlerin yorumlamasına başlar. Vasî'nin gaybetinden sonra ise te'vil işini imamlar üstlenirler. Vasî, Peygamber kelamı henüz söylemeden te'vilin hakikatlerini Nâtık'tan öğrenir.²⁰ Bir Şii için de bu imama inanmak ve hâzır olduğunda ona bağlanmak, gâip olduğunda onu beklemek ve gelmesi için çalışmak en temel dinî ve itikâdî bir görevdir.²¹ İmamın bulunmadığı ve imam'ın yönetiminin olmadığı hiçbir idare bir şii için doğru ve meşru bir yönetim ve idareden söz edilemez.²²

Bir şiiyi, kendisiyle aynı inancı paylaşmayan bir toplumda *takiyye* yapmak zorunda bırakan şey, bizzat bu inançtır. O, hâzır veya gâib imama inanmakla bulunduğu toplumu gayr-i meşru kabul etmekte, en iyimser ifadeyle o idare ve yönetimi gerçek imama ait bir hakkı gasp eden ve bu nedenle de her hâlükârda zalim ve günahkar bir idare olarak tasavvur etmektedir. Bunun en tipik ifadesi, şiiilerin bizzat peygamberin sahabesi olan ilk üç halifeyi Hz. Ali'ye ait olduklarını ileri sürdükleri bir hakkı “gasp eden” zalimler olarak nitelemiş olmalıdır.²³ Bir idare ve yönetim, “hak gasp etmiş gayr-i meşru bir idare” ise, bu durumda bir şiiinin o idareyle tam bir çatışma ve kavga halinde olması kaçınılmazdır. İşte mevcut yönetimleri “gayr-i meşru” ve “gasp edici” olarak görme alışkanlığı, şiiyi “imama inanmak” şeklinde kalıplaştırılabilecek inancını *takiyye* tavrıyla gizlemek zorunda bırakmıştır.²⁴

Böylece, İslam mezhepleri tarihinde *Şiilik* özellikle imamet sorunu üzerindeki ısrarı ve imamet dinin temel umdelerinden biri, hatta esası olduğuyula ilgili görüşleriyle temâyüz ettiğini vurguladıktan sonra bir başka noktaya dikkat çekmek istiyorum. O da şudur: İ-

²⁰ Câbirî, *a.g.e.*, s.427 vd.

²¹ Mesela bk., Küleynî, *el-Kâfi*, II, 217; Muhammed Abdulkerim Atûm, *en-Nazariyyetü's-siyâsiyyetü'l-muâsıra li's-Şiati'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 89-90; Musa el-Musevî, “et-Takiyye ve'l-ismetü'l-imâme inde Şiati'l-İmâme”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 738-740.

²² Sünnilikte nihai otorite yetkisinin atfedildiği “icma” ve Şiilikte ise “imam” için bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 240-244. Ayrıca imam ve Şiilikteki yeri hakkında bk. Henry Corbin, *İslam Felsefe Tarihi*, s. 39 vd.; Avni İlhan, “Bâtıniyye”, *DİA*, V, 190-194; Ahmed el-Kâtib, “el-Fikrû's-siyâsiyyü's-şiiyyü mine't-takiyye ve'l-intizâr ile'l-velayeti'l-mutlaka”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 750-759.

²³ Kâmil eş-Şeybî, “et-Takiyye”, s. 249; Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, (trc. Ethem Ruhi Fıglalı), s. 333; İhsan İlâhi Zahir, *Şia'nın Kur'an İmamet ve Takiyye Anlayışı*, s. 25-34; Ahmed el-Kâtib, *a.g.m.*, s. 750-759.

²⁴ Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İyüzü*, s. 42-43; Kâmil eş-Şeybî, “et-Takiyye”, s. 249 vd.; Fazlur Rahman, *İslam*, s. 242-244.

mamet, Şia'ya göre Sünniliğin zannettiğinin aksine,²⁵ Müslümanların dünyevi işlerini ve toplumun siyasal sorunlarını çözümleyen bir idari görev sayılamaz. İmamet, sadece din ile dünyevi işlerin ayrı olduğu varsayımından hareket edersek, din işlerini deruhte eden ve peygamberin manevi yönünü temsil eden bir makam da değildir. İmamet, insanlığa hayatın her yönünde doğruyu öğreten ve onların din ve dünya işlerinde ilahi kaynaklı bir rehberliği sürdüren bir görevdir ve esasta bu görev Peygamberlere aittir. Başka bir ifadeyle Şia, Tanrı'nın insanlığa bir lütfu ve onları sapkınlıktan hidayete ulaştırma vesilesi olarak görülen peygamberliği son peygamber ile birlikte biten bir misyon olarak görmemiştir. Peygamberin misyonunda taşıdığı görev ve sorumluluklar, kendisinden sonra peygamberin vekili ve nabî olan *gerçek imam*'ın kişiliğinde devam eder. İmamlık, öncelikle peygamber ile nesep ve kan bağı olan bir ailenin hakkı sayılmıştır. Şia'nın Hz. Ali, ardından Ali'nin oğullarının imamet hakkıyla ilgili vurgusu, imametin bu özel ve müstesna konumundan kaynaklanır. Şii yorumda "imamet", zamanla bir varlık yorumunun ve evren tasavvurunun da odak kavramı haline gelmiş, daha sonra kısmen temas edeceğimiz gibi, Tanrı'nın alemi yaratmasındaki sebeplilik ve gayelilik fikri bir *mebde ve mead yorumu* olarak, imamın ontolojik işleviyle açıklanmıştır.²⁶

Şia, *akîdevî* bir esas olarak gördüğü bu sorunda, başlangıçta siyasal bir başarı sağlayamamış; çoğunluğu oluşturan ve Şia tarafından *pragmatizmle* eleştirilen Sünniliğin imamet yorumu ve anlayışı Müslüman toplumunda egemen olmuştur. Bunun zorunlu neticesi ise, Şia'nın muhalefet günlerinin başlamasıydı. Gerçekten de, Hz. Ali'nin şehit edilmesiyle başlayıp ardından *Ehl-i Beyt* mensuplarının öldürülmesi, sürülmeleri, haklarının gaspı, baskılar vb. zulümler İslam tarihinin sonraki gelişimine büyük ölçüde yön vermiş ve İslam toplumdaki en önemli parçalanmayı doğuran gelişmelerin başlangıcı olmuştu. Şia, genç İslam toplumunun karşılaştığı bu en önemli krizi ve çatışmayı birbirine bağlı iki aşamada örgütlemiş ve bundan siyasal ve entelektüel düzeyde sonuçlar elde etmiştir.

²⁵ Sünniliğin bu tavrı, sünnî siyaset düşüncesinin en önemli ilkelerinden birisini teşkil eden "fâcir de olsa imama itaat edilir" deyişiyle dile getirilmiştir. Böylelikle bir sünnî, şüiden farklı olarak, bulunduğu toplumu ve tam olarak benimsemiş olmasa bile tâbî olduğu siyasî iktidarı başka bir iktidar –söz gelişi imamın iktidarı adına- değiştirmek zorunda olmadığı için takiiye yapmak zorunda da değildir. Fazlur Rahman, *İslâm*, s. 242-244. krş., Musa el-Musevî, "et-Takiiye ve'l-ismetü'l-imâme inde Şiati'l-İmâme", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, s. 738-749.

²⁶ Ebu'l-Hüseyin Muhammed b. Ahmed el-Askalânî el-Malatî, *et-Tenbîh ve'r-red alâ ehli'l-ehvâi ve'l-bida'*, 1968, s. 20 vd; Gazzalî, *Fezâihü'l-Bâtiniyye*, (nşr. Abdurrahman Bedevî), Kahire 1964, s. 38-40; Muhammed b. Hasan ed-Deylemî, *Beyânü mezhebi'l-Bâtiniyye ve butlânihi*, (nşr. R. Strothman), İstanbul 1938, s. 5-6, 31-34; Câbirî, *a.g.e.*, s. 336 vd.

Birinci aşama: Şia'nın siyasal hedeflerini ve iktidarını gerçekleştirmek için propaganda ve davet çalışmalarının sürdürülmesi.

İkinci aşama: Mezhebin doktrinsel gelişimini sağlamak için teorik öğretime ağırlık verilmesi.

Bu süreçlerin birbirinden ayırt edilmesi her zaman mümkün olmadığı gibi teorik araştırmaları tercih edenlerle siyasete ağırlık verenler arasında zaman zaman çatışmalar ortaya çıkmış, ardından mezhep içi ayrılıklar ve fraksiyonlar baş göstermiştir. Söz gelimi mezhebin en önemli iki kanadını oluşturan İsmailiyye ile İsnâaşeriyye'nin ortaya çıkışında başka bir takım ayrılıklar yanında, bu noktadaki görüş ayrılıkları da etkili olmuştur.²⁷

Şia'nın doktrinsel gelişimini benimseyenler ve mücadelelerini teorik bir düzlemde savunma yolunu seçenler öncelikle mezhebin esaslarının tespitine önem vermişlerdi. Bu noktada Şia, İmam nazariyesini yeniden ele almış ve tanımlamış, yaşanan pratik sorunlar ve tecrübeyle birlikte yeni sorunlar eşliğinde imamet hakkında yeni teoriler oluşturmuştur. Acaba imam gerçekte bir Şii için ne anlama gelmektedir? Şii bir Müslümanın imam karşısındaki sorumlulukları nelerdir? İmam bulunduğu veya gaib olduğunda imamet sorunu nasıl çözülecekti? Her şeyden önemlisi ise, bu derece merkezi bir role sahip imam bir Şii'nin ontolojik ve epistemolojik tasavvurunu nasıl belirleyecekti?

Şii teorisyenler özellikle Grek felsefi metinlerinin Arapçaya çevrilip felsefi hareketlerin başladığı yeni süreçte düşüncelerini ifade edebilecekleri yeni teorik imkânlar bulmuştu. Bu bağlamda ilk yararlandıkları konu ise, Yeni Platonculuktan öğrendikleri *sudur teorisi* ve buna bağlı konulardı. Bu bağlamda Tanrı ile alem arasındaki ilişkileri yoktan yaratma şeklinde değil de, bir tecelli veya zuhur şeklinde yorumlama esasına dayanan *sudurun* mantığını oluşturan Bir'in kendini bilmesi; bu bilmenin akılların varlığının sebebi olması, akılların Bir'den ve sonra birbirlerinden sudur etmesi; felekler, nefisler, gökler, unsurlar vs. duyulur aleme kadar bir süreklilikle varlıkların meydana gelişi; özellikle de en önemli konu olarak bütün bunların insanla ilişkisi, Şii teorisyenler için gözde konulardı. Şia bu teorik yapının imamı anlatabilecek en iyi imkanı sunduğunu düşünmüş ve *sudurun* esasını oluşturduğu varlık anlayışını, düşüncelerini entelektüel bir düzleme taşıyacak verilere sahip bir *teori* şeklinde geliştirdiler. Buna göre Bir'den veya Mutlak Tanrı'dan belirli bir sebeplilik ve gayelilik zinciriyle başlayan sudur, genelde âlemin, özelde ise in-

²⁷ Ebu'l-Halef Sa'd b. Abdullah el-Eş'ari el-Kummi, *Kitâbu'l-Makâlât ve'l-fırak, Şii Fırkalar* (trc. Hasan Onat-Sabri Hizmetli-Sönmez Kutlu-Ramazan Şimşek), Ankara 2004, s. 87 vd; Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 25-54; Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 16-40.

sanın ortaya çıkmasını izah eder. İmam ya da imamet, bu varlık tasavvurunun odağındaki konudur ve Tanrı'nın âlemle ilgili gayesi onun varlığıyla gerçekleşir.

II- Bâtînî Fırkalarda Gizli Dilin Gelişmesi

Sudur anlayışı Şia'ya, sadece imamın bir var oluş gayesi olduğunu açıklama imkânı vermekle kalmamış, bunun yanı sıra, sudur anlayışının içermiş olduğu *olgular ve varlıklar arası benzerlik ilişkileri* yaygın bir sembolizmin imkânlarını da imameti anlatmak için kullanmanın fırsatını sunmuştur. Böylelikle Şia, bütün dinî nasları ve emirleri biri *esas diğeri ayrıntı* olmak üzere iki kısımda ele almış, esası oluşturan imamet dışında her şeyi imamı anlatan *sembolik ifadeler* olarak görmüştür. İmamet bu yorumu, Şia'nın özel ve mezhep mensuplarıyla ilgili gizli bir dil geliştirmesinin ilk aşaması olduğu gibi süreç içinde İslam dünyasında gizemci ve bâtînî öğretilerin Şia'yla özdeşleştirilmesi ve özellikle Sünnî kesimlerce dışlanmasıyla da yolunu açmıştır. Çünkü bu dilin gelişimi, bir yönüyle de Sünnî teorinin dayanağını oluşturan *nesnel anlatım ve ifade kalıplarının* reddi anlamına gelmekteydi. Böylece siyaset düzlemindeki çatışma teorik düzlemde devam etmiş ve kısa zaman içinde Bâtînlilik ile mücadele ve *gizemci-Bâtînî* dillere karşı nesnel dili savunma Sünniliğin en önemli hedefi haline gelmiştir. Zira her fırka kendi iddiasını desteklemek üzere Kur'ân ayetlerinden delil getirmiş ve görüşlerini ona dayandırma gayretine girmiştir. Ayetlerin söz konusu fikri açıkça ifade ettiği durumlarda zâhiri mânâyı vermekle yetinmişler, ancak iddiayı tam olarak desteklememesi durumunda te'vile veya gizli anlamlara yönelmişlerdir. Bu te'viller, nasların ifade ettiği anlamlara yakın olmakla birlikte, bazen taşıyamayacağı anlamlar da yüklenmiştir. Böylece te'vilin kendi iddialarını desteklemediğini gören bazı fırka mensupları nassın sembol veya işaretlerden ibaret olduğunu, dış mânâlarının ötesinde, gizli başka mânâların bulunduğunu iddia etmeye başlamışlardır. Bu durum nassın gizli bir dille kendi taraftarlarına hitap ettiği sonucunu kabul etmeye kadar varmıştır.²⁸

Öte yandan entelektüel ve kültür alanındaki mücadele, kısaca *Bâtînlilik teorisi*, Şia'nın siyasal mücadelesine göre daha etkindi ve bu nedenle Sünnî entelektüellerin kapsamlı bir mücadele vermelerini gerektirmişti. Bu bağlamda en önemli isim, hiç kuşkusuz, Sünniliğin en önemli teorisyenlerinden ve kuramcılarından birisi olan Gazzali idi. Gazzali, Bâtînlilikle mücadeleyi kendi misyonunun en önemli hedefi yapmış, otobiyografik ve entelektüel gelişimini anlattığı temel bir

²⁸ Ebu Halef el-Kummi, *Şii fırkalar*, (trc. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), s. 203-204; Tavit et-Tancı, "Gazzâlî'ye Göre Kur'ân'ın Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, Ankara 1962, s. 9; Câbirî, *a.g.e.*, s. 147-181.

eseri olan *el-Munkız*'da²⁹ onlara yer verdiği gibi daha önemlisi *Fezâihu'l-Bâtıniyye*, yani **Bâtınîliğin İçyüzü** adıyla, Bâtınîliğin öğretisi ve iddialarını çürütmeyi esas alan bir eser yazmıştır.³⁰

Gazzali bu eserinde, Bâtınîlerin bu adı almalarının nedenini izah ederken şöyle der: “Onlara Bâtıniye denilmesinin sebebi şu iddialarıdır: Kuran ve rivayetlerin bâtını anlamları vardır. Bunlar kabuğa nispetle özdür. Zâhirî mânâlar görünen şekliyle câhiller tarafından apaçık anlamlar olarak algılanır. Hâlbuki onlar akıllı ve zeki kimselerce belli gerçeklerin remizlerinden ibarettir. Kim aklını gizli mânâ ve sırları araştırmakta kullanmaz, bâtın ve derin mânâlara dalmaktan kaçınır ve zâhirî mânâlarla gaflete koşarak aklını işlemez hale getirirse, şüphesiz o, günah ve ağır mesuliyet altına girmiştir.” Gazzâlî Bâtınîlerin, dinî mükellefiyetleri insanları tutsak durumuna düşüren ve ellerini bağlayan kilitler olarak gördüklerini; bu durumdan kurtulmanın yolunun ise ancak bâtın ilmine sahip olmakla mümkün olabileceğini savunduklarını nakletmektedir.³¹

Bir bâtıniden tekliflerin düştüğünü “onların ağır yüklerini zor tekliflerini kaldırır”³² ayetine dayandırmaktadırlar. Yine Bâtınîlerin gizli anlamları inkar edenleri cahil olarak isimlendirdiklerini ve bu görüşlerini “İnsanlarla ikiyüzlüler arasına, kapısının içinde rahmet ve dışında azap olan bir sûr çekilir”³³ anlamındaki ayete dayandırmaktadırlar. Gazzâlî onların insanları bâtınîliğe davet ederken kullandıkları dili ve gizliliğe verdikleri önemi de şöyle vurgular: “Zâhirî olanları bâtını mânâlara döndürmede kıvrak zekalı ve çabuk kavrayışlı olmalıdır.³⁴ Zâhirî olan bir nassı ya kelimenin türevlerini ya da sayılarından bazı anlamlar çıkarmak suretiyle ya da uygun bir benzetme ile en iyi şekilde gizli anlamı kabul ettirmelidir. Bu yönüyle Gazali, Bâtınîlik ve onun savunusunu yaptığı nesnel bir dil yerine sembolik anlatım ve dille mücadelesi söz gelimi filozoflarla mücadelesinden daha önemliydi. Zira Bâtınîlerin tevilde belli bir siyasi zihniyet doğrultusunda dinî emir ve yasakları amacından uzaklaştırma gayreti içine girmişlerdir. Bu nedenle gerek tevhid, nübüvvet ve risalet gibi inançla ilgili konuları gerekse namaz, oruç ve zekât gibi ibadetleri bildiren

²⁹ Gazzâlî, *Dalâletten Hidâyete*, (trc. Ahmet Suphi Furat), İstanbul 1978, s.51-95.

³⁰ Eser, *Bâtınîliğin İçyüzü* adıyla Avni İlhan tarafından Türkçeye tercüme edilerek Ankara'da 1993 yılında basılmıştır.

³¹ Gazzâlî, *a.g.e.*, s. 7. Ayrıca bk. Ebu Halef el-Kummi, *Şii fırkalar*, (trc. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), s. 203-204.

³² el-A'râf, 7/157.

³³ el-Hadîd, 57/13.

³⁴ Bâtını mânâyı anlamının önemi konusunda mesela bk. Ebu Halef el-Kummi, *Şii fırkalar*, (trc. Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek), s. 204.

bâtını anlamlar vermek suretiyle zâhirî anlamlarının dışındaki mânâlara yorumlamışlardır.³⁵

Nitekim Bağdadi'nin bildirdiğine göre Bâtınî liderlerden Ubeydullah b. el-Hüseyin el-Kayravânî, Karamita reislerinden Süleyman b. el-Hasan b. Saîd el-Cennâbi'ye³⁶ gönderdiği mektupta şöyle diyordu: "İnsanları, hoşlandıkları şeylerde onlara yakınlık göstermek suretiyle davet et ve onların her birinin zihninde, senin kendilerinden biri olduğun fikrini uyandır. Sağlamlığını hissettiğin kimse için perdeyi aç". Yine Ubeydullah b. el-Hüseyin bu mektubunda ahiret ve ceza inancının doğru olmadığını ileri sürerek; cenneti, dünya nimetleri, cehennemi yani azabı da dinî emir ve yasaklara uyanların namaz, oruç, hac ve cihadla meşgul olmaları şeklinde anlatmıştır.³⁷

Bağdadi, Ubeydullah'ın söz konusu mektubunda nübüvvetin gizli mânâlarını şu şekilde açıkladığını bildirir: "Bâtınîler, peygamberlerin idareyi ele geçirmeyi şiddetle arzu eden insanlar olduklarını; peygamberlik ve imamet iddiası ile başkanlık peşinde koşarak toplulukları dinî kanunlar ve hileye dayanmak suretiyle idare ettiklerini iddia ederler. Nebi ve vasiden söz ettikleri zaman şöyle derler: "Doğrusu nebi nâtık yani konuşandır; vasî ise onun esasıdır ve Fâtık yani sözü açıklayandır. Fâtık'ın işi, gördüğü şekilde ve arzusu istikametinde Nâtık'ın konuşmasını yorumlamaktır. Kim onun Bâtınî te'viline bürünür ve onu yaşarsa, o, itaatkar meleklerdendir; kim zâhir ile amel ederse, o da inkarcı şeytanlardandır."³⁸

Böylelikle Bâtınîler, kendi gizli dillerini varlıklar ve olgular arasındaki benzerlik ilişkilerine dayandırmıştı. Buna göre her şey bir diğerini gösteren ve açıklayan bir sembol, başka bir anlatımla her şey, görünür her suret ve form, ardındaki anlama götüren bir işaretti. Ayrıca dinin emir ve yasakları da böyle yorumlanmalıydı. Nitekim İslam'daki ibadetleri de aynı şekilde gizli veya Bâtınî anlamlarla yo-

³⁵ Gazzâlî, *Batniliğin İcyüzü*, s. 7-14; Muhammed Hammâdi b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İcyüzü*, s. 42-43; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 357-365; Vahdettin Başçı, "Bazı Dini Konuların Yorumlanmasında Batnîlerle Gazzalî Arasındaki İlişkilerin Değerlendirilmesi", *AÜİFD*, s. 223-230.

³⁶ Tam adı Ebû Tâhir Süleyman b. el-Hasan el-Cennâbi'dir. Karamita reislerinden olduğu ve 311/923 yılında ayaklanarak önce Basra'yı talan ettiği, sonra da Irak, Mekke ve Kâbe'ye saldırdığı bildirilir. 332/934 yılında ölmüştür. Bk. Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-İber fî haber men gaber*, Kuveyt 1960, II, 147, 150, 163, 167; Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâr men zehab*, Beyrut ts., II, 261, 263, 271, 274, 298.

³⁷ Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, (trc. Ethem Ruhi Fığlalı), Ankara, 1991, s. 228 vd; Muhammed Hammâdi b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İcyüzü*, s. 42-51; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 357-368.

³⁸ Bağdâdi, *a.g.e.*, s. 228-229.

rumlayarak, gizlilik esasına dayandırılmıştır. Mesela namazı terk edenin İslam'la hiçbir ilişkisinin olmadığı belirtilmekle birlikte namazın zâhirinin herkes tarafından bilindiği gibi batinın ise İsmaililerin davetine icabet etme yani imama davet veya ona bağlılıktır. Böylece namaz kavramıyla sadece İsmailileri ilgilendiren başka bir gizli anlam daha kastedilir ki bu olmadan namazın kabul edilmesi söz konusu değildir. Bu gizil mânâ dönemin imamını tanımak ve ona bütün benliği ile bağlanarak ölüncüye kadar bunu sürdürmektir. Zira namazın gizli anlamı "imamla birleşmektir". Bu yüzden zamanın imamı konusunda herhangi bir şüphesi bulunan kişinin namazı asla makbul değildir.³⁹

Hac, imamı ziyaret ve onun hizmetini sürdürmektir. Oruçtan maksat, yemekten kesilmek değil imamın sırrını açığa vurmaya terk etmektir. Dolayısıyla dinin Bâtinî bilgisini ehil olmayan zâhir mensuplarından gizlemek ve bu konuda izinli olmayan şahısların, bu bilgiyi açıklamaktan sakınmasıdır. Başka bir ifade ile oruç, zâhir ehli arasında susmak, sırları onlardan gizli tutmak ve bu sırları sadece gizlilik esasını kabul edenlere açıklamaktır. Buna delil olarak, Hz. Meryem'in İsa'yı dünyaya getirdikten sonra insanların ona sorular yöneltmesi üzerine "Ben Allah'a sâim yani oruç adadım; artık bugün hiçbir insanla konuşmayacağım"⁴⁰ anlamındaki ayeti gösterirler. Buna göre oruçla yeme ve içmeyi terk etmek kastedilmiş olsaydı, Meryem'e söylemesi emredilen ayette "Ben bugün bir şey yemeyeceğim" denirdi. Böyle bir ifadenin bulunmaması orucun susmak mânâsına olduğunu gösterir, derler. Buna göre sâim yani oruç tutan, dinini ve dinî bilgisini, ehil olmayanlardan saklı tutan kişi anlamına gelmektedir. Gizliliği esas alan fırkalara göre tıpkı diğer ibadetlerde olduğu gibi zekâtın da bir zâhiri bir de bârinî yani gizli anlamı bulunmaktadır. Kelimenin asıl anlamı temizlik olduğuna göre zekâtla kastedilen, batinî açıdan bu ibadetin insanları arındıran anlamı bulunmaktadır. Bu nedenle Hz Muhammed'in "zekâtsız namaz olmaz" anlamındaki sözü, "Davet, nebilerin vâsileri olan esasları ve imamların vâsileri olan hüccetleri tanımakla tamam olur", şeklinde anlamak gerektiğini belirtirler. Zekât'ın Bâtinî anlamı ise onu imama vermek suretiyle imama yakınlaşmak suretiyle temizlenmek ve olgunlaşmaktır. Zekât vermek, Allah'ın velilerine kavuşmak ve salih amellerle taharete u-

³⁹ Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtinîlerin ve Karmatîlerin içyüzü*, s. 42-51; Ebû Hanife Nu'man b. Ebî Abdillâh b. Muhammed Kâdî Nu'mân, *Te'vîlü'd-deâim*, (nşr. Muhammed Hasan el-A'zamî), Kahire, III, 57 vd; Ebû Yakup İshak b. Ahmed es-Sicistânî, *Kitâbü'l-İnfîtâr*, (nşr. Mustafa Galib), Beyrut 1980, s. 116; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, s. 357-360.

⁴⁰ Meryem 19/26.

laşmaktadır. Böylece onlar adalet sahibi velilerin mertebelerine ulaşabilir.⁴¹

Şu halde imamla irtibatı olmayan ve imamı anlatmayan hiçbir ibadet olamayacağı gibi, aynı zamanda imama işaret etmeyen hiçbir anlam da olamazdı. Öte yandan ayetler de imamı ve özellikle Ehl-i Beyt'i anlatan sembolik anlamlara sahiptir. Bu yönüyle ayetlerin yorumlanması, imamet ve imamların merkezi konumu dikkate alınarak yapılmalıdır. Çok bilinen bir örnek, Bâtınîlerin bir ayeti kendi siyasal hedefleri ve programları doğrultusunda nasıl yorumladıklarını gösterir: Rahman suresi 20 ve 22. ayetlerinde şöyle denilir: “*Aralarında bir engel vardır, birbirine geçip karışmıyorlar.*”⁴² “*İkisinden de inci ve mercan çıkar*”,⁴³ Bâtınî yorumcular bu ayette anlatılanın tam anlamıyla Ehl-i beyt ve onların peygamberle ilişkileri olduğunu düşünür. Buna göre “iki deniz” ile kastedilen Ali ve Fâtıma; “Berzah” ile kastedilen Hz. Muhammed; “İnci ve Mercan” ile kastedilen Hasan ve Hüseyin'dir. Bu şekilde ortaya konulan ve ayetlerin gizil anlamları olduğu ileri sürülen yorumda iki olay arasına sadece bir benzerlik yerleştirilmiştir. Birincisinde unsurları Hz. Muhammed, Ali, Fatıma, Hasan, Hüseyin ve bunlar arasındaki akrabalık ilişkisinin teşkil ettiği asıl yapıdır. İkincisinde ise “berzah, inci, mercan, iki deniz ve bunların arasındaki ilişkinin teşkil ettiği “fer” yapısıdır.⁴⁴

Gizli olanı aşikâr kılma, yani bîatında bulunanı açığa vurma kabiliyetinden birçok yorumlar da bulunmaktadır. Ancak söz konusu gizil anlamları ortaya çıkarırken gizlilik prensibine sıkı sıkıya bağlı kalınmalıdır. Bu nedenle İsmailîler, takıyye inancına yeni bir anlam ilave ederek, mezhep mensuplarının tehlike anında olduğundan başka türlü görünme yetkisinin yanında, mezheple ilgili gizli bilgileri hasımlara, başka bir ifade ile İsmailî olmayanlara açıklamama zaruretini de getirmiştir. Bütün bunlar gizliliğin her şeyden önce Bâtınî hareketin örgütsel yapılanmasıyla ilgili olduğunu ve kendine özgü anlamları bulunan bir dil oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Böylece geniş halk kitlelerinin sorgulamasından kurtulmak amacıyla hareketin fikrî temellerini oluşturan bîatını te'villere dayalı birtakım aşırı görüş ve düşüncelerin de gizli tutulması sağlanmıştır. Bunun örneklerini İsmâiliye mezhebine ait eserlerde görmek mümkündür. Zira bu mezhebe mensup müellifler tarafından yazılan eserlerin başında veya

⁴¹ Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 228-231; Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebulfedâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü*, s. 43-44; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, (trc. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli), İstanbul 1999, s. 416-417; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum Tefsirinde Bâtınîlik ve Bâtınî Te'vil Geleneği*, s. 361 vd.

⁴² er-Rahmân 55/20.

⁴³ er-Rahmân 55/22.

⁴⁴ Muhammed Hammâdî b. Mâlik b. Ebulfezâil, *Bâtınîlerin ve Karmatîlerin İçyüzü*, s. 27 vd; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 394 vd.

sonunda bazen “ehlinin dışındakilere bildirilmemesi” ifadesi konulmuş, bazen de birtakım gizli semboller veya şifrelerin kullanılmıştır. İsmailî öğretinin gizliliğini temin için bununla da yetinilmemiş bu mezhebe girenler kendilerine öğretilen bilgileri ve bâtinî yorumları başka mezhep mensuplarına söylemeyeceklerine ilişkin kesin bir söz alınmıştır.⁴⁵

Şu halde Şia, dinî nasları bâtinî bir söylemle yorumlamış ve ele almış, görünür her suretin ve ifadenin ardında gerçek anlamın bulunduğu inancıdır. Bu durum ise, tam anlamıyla nesnel dilden kaçmaya yol açmıştır. Halbuki Sünnilik teorik olarak nesnel dilin olabilirliğine dayanmaktaydı. Bu durumda Bâtinî Şiilerle zâhiri esas alan ya da *Literalist Sünnilik* arasındaki gerilimin büyüyeceği kesindi. Buna başından beri siyasal alandaki mücadeleyi de eklediğimizde Şia'nın Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünni kesimlerle arasındaki gerilim ve çatışma daha da derinleşmişti. Şia, bu gerilimin sonuçlarından korunmak için *takiyye* diye bilinen ve görüş ve inançlarını gizlemek anlamındaki bir tavrı benimsemiştir. Takiyye'nin anlamı ve kapsamı tebliğimizin dışındadır, ancak burada vurgulamak istediğimiz husus, takiyye ile bâtinî-gizemci özel dil geliştirilmesinin birbirini istilzam eden iki süreç olarak ortaya çıkmasıdır.

Öte yandan Şia içindeki bu Bâtinîlik akımları, özellikle Sünni kesimlerde her zaman bir suçlama aracı olarak görülmüş, bu durum Sünni kesimlerde sembolik anlatım ve gizemci dillerde bir geriliğe yol açmıştır. Bunun tipik yir yansıması, Sünni fıkıh-kelam geleneğinin özellikle sufilere yönelik tepkileridir. Onlar sufilerin zâhir anlamın ardında başka bir anlam bulunduğunu iddia ederek, dinin nesnel ve literal yorumunu anlamsızlaştırdıklarını düşünmüşlerdi. Bu yönüyle Bâtinîlik suçlaması, her zaman dışlayıcı bir suçlama olduğu gibi aynı zamanda Sünni toplumla gizemci-sembolik dili benimsemiş akımlar arasındaki keskin ayrımı yansıtan bir ifade olmuştur.

Sonuç

Şia temelde siyasal bir olayın, akide ve inancın merkezine yerleştirilmesinden hareket ederek, İslam toplumundaki en temel bölünmenin habercisi olmuş bir hareketti. Zamanla Şia'da siyasal ve entelektüel kanatlar, bazen işbirliği bazen ise farklı hareket ederek, Şii düşüncüyü teorik ve pratik düzeyde işlemişlerdir. Bu kapsamda en önemli nokta, *sembolik anlatımın siyasal bir araç olarak kullanılmasıdır*. Özellikle *Bâtinîlik* diye bilinen akımlar, nasları belirli siyasal

⁴⁵ Şemsüddin b. Ahmed b. Ya'küb et-Tibi, *Risâletü'd-Düstûr ve da'veti'l-mü'minin li'l-hudûr*, (Erbau resâilü'l-İsmâiliyye içinde), nşr. Arif Tamir, Beyrut 1953, s.10 vd; Farhat Daftary, *İsmâililer: Tarih ve Kuram*, (trc. Ercüment Özkaya), Ankara 2001, s. 168-170; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Aşırı Yorum*, Ankara 2003, s.216-219.

hedefler için yorumlamış ve bütün ibadetlerin imamı ve imameti anlatan sembolik bir anlatımlar olduğunu iddia etmişlerdir. Bu durum ise, zorunlu olarak sembolik anlatıma karşı nesnel dili savunan Sünnî bilginlerin Bâtınîlikle mücadelesinin temel sebebi olmuştur.