

Allâme Tabâtabâî'nin Düşüncesinde Genel Din Sistemi

Dr. Meysem Kâsımî*

Özet

Düşünce sisteminin altyapısını oluşturan düşünce düzeni, küçük ve büyük temellerin, kaidelerin ve de özel ve derinlikli teorilerin oluşturduğu halkaların birbiriyle olan bağıdır. Fıkır bir güce sahip ve de akla ve nakle dayalı unsurlardan nasiplenerek dinî düşünce alanında tarif edilemez bir erginliğe ulaşmış bir düşünür unvânıyla Allâme Tabâtabâî, asırlar boyunca modern çağda ve sonrasında insan ihtiyaçlarına cevap verme hususunda verimli ve ilhâm kaynağı olabilecek değerli bir dinî görüş ve yöneliş kaynağıdır.

Allâme Tabâtabâî'nin düşünce düzeninde incelenebilecek konulardan biri onun düşüncesindeki genel din sistemine dair kavramsal coğrafya çizimidir. Bu düşünce düzeni sisteminin elde edilebilmesi için dinin tanıyı yapıldıktan ve başlangıç seviyesinde bir genel din sistemi çıkarıldıktan sonra onun düşünce düzenine etki eden unsurların beyan edilmesi ve dine dair detaylı ve kapsamlı sisteminin, yine onun düşünce düzeni zinciriyle irtibatı dikkate alınarak tahlil edilmesi gerekir.

Bu makalede onun düşünce unsurlarından en önemlileri, düşünce düzenini temsil edebilecek nitelikte olmasına dikkat edilerek genel bir bakışla incelenecek ve onun dine dair çizdiği genel tasvir üzerinde durulacaktır. Bu hedefe ulaşmak için onun muhtelif konularda yazdığı küçük parçalar, tek yönlü ve istisnâ görüşlerini içeren yorumları gözardı edilecektir. Gerçi Allâme Tabâtabâî, diğer birçok İslâm düşünürü gibi dinin genel sistemi içinde itikatlar, ahlâk ve ahkâm üçlüsünü zikretmiştir; ama onu ayıran nokta, itikatları ve temelleri açıklarken ve de aynı şekilde ahlâktan ve toplumsal düzenlerden bahsederken insanın fitrî gerçekçiliği üzerinde durması ve dinin muhtelif alanlarında dinî akılcılığa gösterdiği özendir. Nitekim onun din unsurlarının tahliline dair yaklaşımı, muhtemelen din genelinde yeni bir sistem önerisiyle sonuçlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Genel din sistemi, Allâme Tabâtabâî, tabiat, dinî akılcılık.

Giriş

Merhûm Allâme Tabâtabâî, yokluğunda geçen onlarca yıla rağmen görüşleri ve fikirleri hâlâ muhtelif beşerî ilim dallarından düşünürlerin

ilgisini çekmeye devam eden İslâmî düşünce dünyasının seçkin ve etkili mütefekkirlerindendir. Teorilerinden çoğunun işe yarar oluşu, birçok araştırmacıyı onun görüşlerine dair okuma yapmaya mecbur bırakmıştır.

* İslâmî İlimler Üniversitesi, İslâm Ahlakı Anabilim Dalı

Allâme Tabâtabâî'nin düşünce düzeni, bir araya toplanıp sayılmasının dahi ciltlerce araştırma çalışmasını gerektirdiği muhtelif ve türlü konuların dev bir mecmuasıdır. Bu makalede onun düşüncesindeki genel din sistemine seri ve aynı zamanda ilmî bir bakışı değerli okurların düşünce dünyalarına takdim etmeyi ve onun düşünce düzeni üzerinde tesir bırakan esas unsurları beyan etmeye çalışacağız.

Dinin Tanımı

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde din, dünyevî hayatta iyi hâlin teminini sağlayan yaşam yolunun, Allah nezdindeki dâimî ve hakîkî yaşamla uyumlu olmasından ibarettir. Böyle bir yol, geçim sağlamak ve dünyevî yaşam yolunda ihtiyâc duyulan miktara ulaşmak için bir programa sahip olmayı gerektirir.¹ Sözün özü şudur ki eğer din insan için bir yaşam yolu ve programıysa insanın dünya ve ahirette kurtuluşunu temin edecek hidayet ve rehberlikte bulunurken insanî fıtrat ve hilkat çerçevesinin dışında hareket edemez. Çünkü esasında salâh (iyilik) ve fesâd (kötülük), insanın zât ve hüviyetinde anlam bulur. Bununla beraber dinbiliminin temeli, insanbilimin altyapısı ve esaslarıyla kuvvetli bir bağ kurar.

Tabâtabâî açıkça tabîi ve fıtrî insanı dinin muhatabı kabul eder ve dini, akıl ve akletme gücünün resmîyetinde tanınması temeline tanımlar:

Elbette insan, Allah'ın verdiği fıtrata yani evhâm ve hurafelerle lekelenmemiş temiz şuur ve iradeye sahip olan insandır. Biz böyle bir insanı fıtrî insan olarak adlandırıyoruz. İnsan türünü diğer hayvanlardan ayıran şeyin insanın akıl gücüyle donatılmış olduğu ve hayat yolunda ilerlerken

“akıl ve fikir” özelliklerini kullandığı hususlarına dair asla tereddüt edilemez. Oysa diğer hayvânlar bu Allah vergisi nimetten mahrumdurlar... Bu esasa göre her türün kâmil eğitimi o türün üstünlükleri ve özelliklerinin eğitimi suretiyle gerçekleşmelidir. İslâm eğitim ve öğretim esaslarını “taakkul (akletme)” üzerine kurmuştur, duyguların üzerine değil! O yüzden İslâm'da dinî davet, fıtrî insanın Allah vergisi akledebilme özelliği ile zan ve hurafelerin şâibesinden arınmış olarak doğruluk ve gerçekliklerini onaylayabileceği bir dizi pâk akâid, üstün ahlâk ve ilmî kanunlar doğrultusundadır. (Tabâtabâî, 1388 B: c.1, 77-78)

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesine ve insanbilimin dinbilimini anlama noktasındaki benzersiz rolüne dair görüşüne göre dinin tanımında dikkat çeken önemli nokta, insanın hayatını sürdürürken ihtiyaç duyduğu ahkâm ve kânunları sabit ve değişken olarak ikiye ayırmış olmasıdır: Sabit ahkâm ve kânunlar, insanın yaşamsal menfaatlerini koruyucu kurallardır. Umumî ahkâm denen türden itikâtları da kapsayan bu ahkâm ve kanunlar, kendisine din adı verilen şeydir. Medenîleşmenin getirdiği teknoloji, medeniyet ve bunların gerektirdiklerine bağlı olarak ortaya çıkan değişken ahkâm ise din diye adlandırılmaz. (a.g.e: 79-81)

Elbette Tabâtabâî bu tür kanunları din diye adlandırmasa da sabit ahkâmın sınırları dışında da saymaz. Veliyy-i emrin koinumunun beyanıyla sâbit ahkâmdan beşer hayatının gerektirdiği değişkenlikler alanına kadar sâbit hükümler, din ve beşer hayatının muhtelif boyutlarının idaresi arasında uygulama bağı resmeder. Din sahip olduğu bu canlı ve hareketli yolla muhtelif asırların ve medeniyetlerin gerektirdiklerini de beyân eder. (a.g.e: 85-89)

¹ Tabâtabâî, 1371: c. 2, 130.

Allâme Tabâtabâî'nin Düşüncesinde Genel Din Sistemi

Allâme Tabâtabâî kadim İslâm düşünceleri gibi itikâtlar, ahlâk ve ahkâm üçlüsünü kabul eder:

İslâm bu görüşün (ubûdiyet ve tevhîdin yaşamdaki kurtarıcılığı) detaylı teşhisi merhalesinde beşeriyet âlemine bir dizi itikât, bir ahlâkî rabita ve bir takım kanunlar önermiş ve bunları tâbi olunması gereken hukuk olarak tanıtmıştır. Adını da değiştirilemez semâvî din koymuştur. Elbette bu üç merhalenin (itikât, ahlâk ve ahkâm) her bir cüzü diğer cüzlerle ve kemâlin diğer merhaleleriyle irtibattayken aynı zamanda azîm yaradılış düzeniyle de tamamen uyum içerisinde. (a.g.e: 84; Tabâtabâî, 1371: c. 4, 192)

Ancak Allâme Tabâtabâî'nin bu üçlü düşünce sistemine yeni bir rûh bahşeden şey sınıflandırma ölçütünde ve bu üçlünün nasıl oluştuğunda değildir; onun ispat için geniş din mecmuasını varlıkbilimsel düzenle, dünyadaki gerçek değişkenlerin etkisindeki insanın yaradılışını eş zamanlı okuma çabasındadır. Nitekim bu değerli bir telaştır ve de onun bütün düşünce sisteminde ve yazmış olduğu eserlerinde özgür bir düşünceyle bunu ispatlama peşinde olduğu iddia edilebilir. Gerçekçilik, sloganik söylemlerden uzaklaşmak, fıtrî insana ulaşmak ve tabîî insanla sohbet etmek telaşı, onun nazarındaki genel din sistemini diğerlerinden ayıran detaydır, az bulunan ve ümit veren özelliklerdir.

Gerçekçilik (realizm), Allâme Tabâtabâî'nin genel din sisteminin açıklanmasında önemli bir anahtar kelimedir. Buradan itibaren onun düşünce düzenini anlatarak, bunun Allâme'nin dinbilimini diğerlerinden ayıran nokta olduğunu göstermeye gayret edeceğiz:

Bir kimse kutsal İslâm dininin hakiki kaynaklarına -ki bunlar kitap ve sünnettir (Kur'ân ve hadis)- başvurursa her cümlesinin insanın gerçekçiliği üzerine kurulu olduğuna dair tereddüt etmeyecektir. İslâm bu gerçekçilik esası üzerine başka bir vicdânî hüküm koyar ki o da şudur: İnsan her durumda Hakk'a uymalıdır. Yani eğer bir şey hakiki nazar yoluyla ona âşikâr oluyorsa, buna göz yummak yerine kendisini ona teslim etmelidir. Amel merhalesinde de insan, her ne kadar isteklerine ters düşse de, gerçekte kendi maslahatına olacak şekilde hareket etmelidir. (Tabâtabâî, 1388B: c.1, 90)

Elbette insanın gerçekçiliği gerekli bulması, gelişimi takip etmesinin lüzumu, yoldan geçip dünyâ ve ahiret kurtuluşuna ulaşması, insanın düşünce gücü ve irade gücünün takviyesi, aslında gerçek şartların mülâhazasıyla mümkündür. Bu yolla itikâtlar ve psikolojik bilim dalları yeni bir bakış açısı, ahlâk da gerçekçi ve insanî bir vizyon kazanır. Aynı şekilde tam da tabîî insan düşüncesine uygun kanunlar ve kuralların ortaya koyulabileceği şartları hazırlar.

Bu makalede bu yaklaşımla Allâme Tabâtabâî'nin düşünce sistemi maddelelerini beyan etmeye çalışacağız. Onun nazarındaki genel din sisteminin gerçekçi bakış açısıyla anlatılması dikkat çekici olacaktır. Bu esasa göre onun düşünce temellerinden ve bazı teorik sunularından bahsedilecek ve bunların düşünce sisteminin temelleri ve yapısı üzerine yansıyan rolleri irdelenecektir.

İtikâtlar

İnsanın Allah'a ve O'nun varlık üzerindeki rolüne dair tasviri; olguları meydana getiren varlık ve kaideler ve de dünyevî ve uhrevî yaşam hususiyetlerinin niceliğinin ve

niteliğinin derin ve dakik idraki ile bireysel ve toplumsal boyutlarda yaşam yolunu aydınlatan itikatlar mecmuasıdır. Teorik itikatlar ilmi ve bahsinde adı geçen, gerçekte kalbî imân ve inanca bağlı olan bu mecmua, kalbin içine girip oraya yerleşmedikçe, amel sahasında olması gereken tesiri bırakmaz. Biraz sonra kendisiyle âşinâ olacağımız Allâme Tabâtabâî'nin görüşünde hep itikatların açıklanma şeklinin, tabîî insanın düşünce yapısıyla uyumlu ve idrak edilebilir bir tahlile sahip olması gerekliliği üzerinde durulmuştur. İnançlara dair bu türden içerikler insan hidayetinde olması gereken kounuma gelmeyi başarırssa ahlâkî değerler sistemini veya başka bir deyişle değerbilimsel temelleri meydana getirecek, nihayetinde de toplumsal düzeni veya toplumbilimsel dini ortaya çıkarıp gerçekleştirecektir.

İtikat, ahlâk ve ahkâm üçlüsü aslında inançlar ve itikatlar mecmuasından kaynaklanarak ahlâkî nizam ile bireysel ve toplumsal ahkâmın oluştuğu bir yapıdır. Bu yüzden toplumsal düzendeki itikatlara atılacak bakış, dinin bu üçlü unsurunu da kapsayacaktır.

İlahiyat Esasları

İlahiyatçı esaslar arasında iki tanesi, onun bireysel ve toplumsal hayat sisteminin sınırlarını belirlerken düşünce düzeninin oluşması ve bu düşünce düzeninin gelişmesi üzerinde etki bırakmıştır. Bunlardan biri *ilâhî kayyûmiyet*, diğeri ise *teşriî ve tekvînî rububiyettir*.

İlâhî Kayyûmiyet

İnsanın bütün idrak melekeleriyle karşı karşıya kaldığı ilk hakikat ve gerçeklik cilvesi, bağlı olduğu dünya ve etrafında açıkça

gözlemlediği fiil ve infiallerdir. Şüphesiz herkesin varlığı ve vücûdu net bir açıklıkla idrak ettiği o yerde, gerçekleri görebilen her göz, onu inkâr edilemez bir hakikat kabul eder.

Allah'ın vahdaniyetini ve beraberinde getirdiklerini tasdik anlamındaki tevhîde itikat, iman giysisini giymek ve motivasyon oluşturma alanına giriş için öncelikle kendisinin gerçeklikle olan bağını aydınlatmasını gerektirir. Yoksa iman kategorisi esaslarının dışında kalacaktır. Ne inancı sabit olacaktır, ne de vâki olan metinden ayrı düşmesi sebebiyle amelle aynı frekansta olabilecektir. Böyle zihniyetler sadece geçiş yolu gibidirler. Din ehli arasında konuşulurlar veya maddî maslahatları korumak için dünveyî çıkarlarda kullanılırlar, zihinde yer etmezler.

İşte böylece bizim zannettiğimizle aslında olanda varlığın karşılaştırılmasının gerekliliği, dinin insanların ihtiyârına bıraktığı hakikatlere göre bizi ilâhî kayyûmiyet sıfatı üzerinde etraflıca düşünme vadisine çeker ki bir taraftan Allah'ın fiil makamından gelen tüm izâfî sıfatların geri döndüğü yerdir (Tabâtabâî, t.y. h: 283) ve diğertaraftan İslâm kültüründe insanın içinde olduğu dünya; bu ilâhî havzada ve varlıkbilimde şöyle tanımlanır:

Kayyûm kelimesi bu söylenenlerle beraber fe“ûl veznindedir ve mübalağaya delalet eden bir sıfattır. Kıyâm her şeye kouruma, yapma, tedbîr, terbiye, gözetme ve üzerinde güç sahibi olma anlamlarını katar. Kıyâm kelimesinin anlamlarından biri de ayakta durmaktır ve her ne kadar diğertüm manaları taşısa da bu anlamı, diğertüm bu anlamlarını bastırmıştır. O yüzden tüm manaları taşıyan kayyûm kelimesi kullanılır... Allah Te‘âlâ varlığın kaynağı olduğu, her şeyin, sıfatın ve eserin varlığının O'ndan başladığı ve başlangıcı

O'na dayanmayan hiçbir varlık olmadığı için O her şeye Kâ'im'dir ve her açıdan tam manasıyla Kâ'im'dir. O'nun kıyâmı rehâvetle karışık değildir, Allah'tan başka hiçbir varlığın kıyâmı yoktur, sadece Allah Kâ'im'dir... (Tabâtabâî, 1371: c. 2, 320-331)

Merhûm Allâme zihinleri ilâhî kayyûmiyet kavramına yakınlaştırmak için insâna ve kıyâma, insânî fiil ve arazlar açısından değinir. Şöyle ki eğer kendi sıfatlarına dönüp bakarsan varlık âleminde sen kendin olduğun için kâdîrsin, sen sen olduğun için duyan, gören, tadan, koklayan ve dokunansın, yani sen sensin. Demek ki senin sıfatlarından hiçbirini kendinin dışında değil. İşte tam da bu, sizin sıfatlarınızın sizin zâtınızdaki birliği.

Şimdi eğer kendine dönecek olursan sadece kendinin olduğunu ve orada senden başka bir şey olmadığını görürsün. Birçok sığata sahip olmana rağmen bu merhalede onlar yok ve görünmezdir. Bu sizin zâtınızın birliği, teklîğidir.

O zaman bu miktara bir şeyler ekleseniz, meselâ kendinize has küçük hayâlî sûretlerle genişleyen hayâlî bir mertebeye tasavvur etmeniz, sonra ef'âl merhalesine inseniz ve kendinizi onlarla beraber düşünseniz, bütün bunların sizinle kâ'im ve size bağlı olduğunu, sizden ayrı olmadıklarını anlarsınız. Eğer bu misâl üzerinde iyice düşünürseniz, varlık âleminin Allah'a kıyâmının kanıtlarını idrâk edebilirsiniz. (Tabâtabâî, t.y. c: 45-46)

Elbette yapmış olduğumuz fiiller salt yalan ve vehm olmadığı gibi, varlıkların ve

hâricî eşyaların hepsi nasıl doğruca kendi yerlerindeyseler onlar da bizim nefsimize dayanan ilmî sûretler olarak mevcutturlar. Doğal olarak mevzu şudur: Bizim nefislerimizden ne tür fiiller zuhûr etmektedir? Bizim varlık nurumuzdan yayılan ışıktaki asalet, samediyet ve masdariyet² bizimledir. Aynı şekilde diğer varlıklar da nur yayarlar ve Hak Te'âlâ'nın fiilî zuhûrudurlar. Ancak onlar kendilerinin samedî, kayyûmu, menşe ve masdarı değildirler. Onlarda müşahede edilen varlık, Hak Te'âlâ'nın mukaddes zâtının samediyeti, menşeyet ve masdariyeti ile kayyûmiyetidir. Samediyeti müstakilen ve tamamen kendisine almış olan O'dur. Neticede mülk âleminde arş-ı a'lâya kadar, en küçük zerreden en büyük galaksilere kadar O'nun hâricinde hiçbir şeyin samediyet manasından hiçbir şekilde nasipleri yoktur. (Tabâtabâî, t.y. b: 256)

Teşrî ve Tekvînî Rubûbiyet

Kayyûmiyet kavramının anlamına vâkıf olduktan sonra bazen şu soru gelir: İlâhî ilimlerin ve çok sayıdaki şer'î ahkâmın ve muhtelif alanlardaki sayısız dinî yönergenin, bu büyük yol haritasıyla, yani tevhîd kelimesinin korunması ve Allah'a teslim olunmasıyla ne ilgisi var? Diğer bir deyişle dinin muhtevâsının cüzlerinin her biri hangi özelliklere sahipler ki tevhîde ve diğer maddî araçlara bağlı kalındığında insanın saadetini garantileyebilir ve insanın dünya ve ahirette kurtulmasına sebep olabilir?

Gerçi yukarıdaki sorunun Allâme Tabâtabâî'nin düşünce düzeni açısından

² Asalet, samediyet ve masdariyet kelimelerinin anlamları sırasıyla asıl olma, teklîk ve kaynak/menşe olma durumu olarak verilebilir. Hepsî özünde yücelik manasını barındırır. Samediyet kelimesinde (Allah'ın) teklîk sıfatına vurgu varken, masdariyet kelimesinde yaratıcı olma anlamı ağır basar. Kelimelerin Türkçede de biliniyor olması sebebiyle makalede geçtiği gibi aktarmayı uygun gördük. (Ç.N.)

cevabı bizi onun itibârî³ konulardaki düşünce diyânna çekebilir lâkin burada konuya uygunluğu açısından şu noktaya değinmeden geçilmemelidir:

İlâhî şeriatın, özellikle cüz'î ve küllî tüm hükümleriyle beraber kutsal İslâm şeriatinin ana hedefi insanların teveccühünü Allah'a yönlendirmek ve tüm gayretlerini Allah yolunda sarf etmelerini sağlamaktır. Bu hedefe ulaşmanın yolu ise bu kutsal hedefle münasebeti olan meleke ve hâletleri oluşturmaktır. Bu meleke ve hâletler de insanı, nefsini temizleyecek olan doğru itikatlara ve amelere davet edecektir. Bunlar, Kitâb ve sünneti araştırıp inceleyen herkes için net ve açıktır. Ayrıca tüm amellerde ve akaidde ölçünün Hakk'ın emirlerine ve buyruklarına itaat etmek, sonra da Hak Te'âlâ'ya yakınlaşmak olduğu da açıktır.

Yine açık olan hususlardan bir diğeri, Allah Te'âlâ'nın mukaddes şeriatde ve yüce kitabında Peygamber'inin (s.a.a) diliyle vaad ettiği makamlar, kerametler ve diğerleri ile kutsal İslâm şeriatinde mebd⁴ ve meadla⁵ alakalı ilimlerde bildirdiği makamların ve menzillerin hepsinin kesinlikle nefisle bir bağı ve irtibatı olan bu melekelere ve hâletlere göre olduğudur. Şeriatte beyan edilmiş olan bu ilimlerin hepsinin hakikati ve bâtını vardır ki bunlar vasıf ve beyanın üzerinde, avam halkın ilim ve idrak seviyesinin ötesindedir, çok azı tarafından anlaşılabilir. (Tabâtabâî, t.y. d: c. 2, 46-47) (Zira) insanın önceki alemlerdeki veya ölümden sonraki -çünkü orada medenî bir toplanma gerçekleşmeyecektir- toplumsal

varlığına ve oralardaki itibârî manasına dair bir haber yoktur.

Yani dinde bulunan ilimlerin hepsi diğer hakikatleri itibâr diliyle anlatırlar. Bu merhale ahkâm merhalesidir. Öyleyse ilâhî din, diğer kaynaklarla ilgili işleri ahkâm, ameller ve bunlara bağlı hakikatlerle irtibatlı sayar. İki şey arasındaki hakikî bağ, o ikisini hem varlık hem de yokluk yönünden birleştirir... Varlıklar hakikî ve hâricî olduklarından, onlar ve bu itibârî hususların ötesindeki hakikatler arasındaki bağlar da eşyanın özünde gerçekleşir. Bu şekilde dinin zâhirinin bir bâtını olduğu ispatlanır ve anlatmak istediğimiz budur. (a.g.e: 29)

Ontolojik Temeller

Allâme Tabâtabâî'nin felsefî varlıkbilimi, üst seviye özel bir şüphecilik tekniği üzerine kuruludur. Şüphecilik aşamalarında, varlığı uzun bir sebep-sonuç zincirinde resmeden bir varlık tasviri vardır. Her varlık veya olgu bu uzun şüphecilik zincirinin halkalarından birinin varlığından belli ölçüde nasiplenir. Bu felsefî tefsir, çeşitli mahlûkâtın varlığına ve cüzlerine dair müşterek manevî bir kavramın sunumunda ortaya çıkan ihtilâflar için münâsip bir araç olmakla kalmaz, yanısıra kesretin nasıl ortaya çıktığına dair sağlam bir tahlil ve “الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد” benzeri geniş yelpazedeki sağlam felsefî yorumlarla da uyumlu olduğu görülür. (bkz: Tabâtabâî, t.y.: 17 ve 315)

Allâme, Kur'an ayetlerinden ilhamla ve insan üzerinde etkili olabilecek çevresel

³ İtibâr/itibârî/itibârîyât terimleri felsefede hakiki olan varlıkların tersi için kullanılır. Yani hem zihinde hem de hâricen mevcut olma kabiliyetine sahip olmayan şeyleri ifade eder. Türkçede faraz/farazî/faraziyât şeklinde ifade edilebilirse de metinde geçtiği şekliyle kullanmanın daha doğru olduğu düşünülmüştür. (Ç.N.)

⁴ Mbd, başlangıç anlamındadır. (Ç.N.)

⁵ Me'âd, sözlükte dönüp gidilecek yer anlamındadır, dinî literatürde âhîret kastedilerek kullanılır.(Ç.N.)

etkenler kaynaklı hata ve eksiklerin ortaya çıkması ihtimalini dikkate alarak varlık âlemleri için halk (yaratılış) ve emir (iş/oluş) âlemi diye iki merhaleden oluşan başka bir sınıflandırma daha yapmıştır. Emir âleminin özelliği derecelendirilmemiş olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Tüm maddî mahlûkât halk (yaratılış) âleminde sayılır ve elbette bu mahlûkât akıl ve misâl âlemindeki varlık mertebelerinde emir (iş/oluş) âlemi grubundadır. Emir âlemindeki bu mahlûkât derecelendirilmemiş olduklarından ve halk (yaratılış) âlemindeki mahlûkâtın da önünde olduklarından, zamansız oluşları sebebiyle onları kapsarlar. (Tabâtabâî, 1388A: 19-22)

Emrî mahlûkât derecelendirmeden münezzeh oldukları, hepsi sadece ilâhî emir üzere bir derecede durdukları ve mertebe düşüşü dışında bir sınırlamaları olmadığı için onlar için bir engel tasavvur edilemez. Hepsî kendi varlıklarının en yüce ve tepe noktasında kâmil ve varoluşsal her türlü noksandan arınmış oldukları için, mahlûkât âlemindeki emir âlemi hata ve eksikliklerden münezzehtir. (a.g.e: 23-25)

Bu delile göre halk (yaratılış) âlemine dair ortaya koyulabilecek tasvirde eksen noktası halk âlemindeki olguların derecelendirilmiş ve zamansal olmasıdır. Bu özellik kemâl süreçlerinin zamana bağlı tahakkuklarından kaynaklanan engellerin oluşmasını gerektirir. Şöyle ki kemâlin tahakkuku ve noksanlardan münezzeh olma hâli emir âlemindeki mahlûkât için tek

seferde ve zamansal unsurların hiçbir müdahalesi olmadan gerçekleşir.⁶ Bu yüzden emir âlemindeki mahlûkât için “olan ve olması gereken” ifadelerinin bir anlamı yoktur ve “zamansal hareket”⁷ ile varlığın kemâl bulması söz konusu değildir. Aksine halk âleminde varolan tüm olguların zamansal bir süreç içerisinde, merhale merhale ortaya çıkması gerekir ve de yaratılan mahlûkâtın zamansal hareketi ve kemâl bulması onların maddî vücûdunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu özellikler madde âlemindeki hareketin yatağı olması açısından, ki oradaki hareket bekâ ve kemâl çekişmesinden kaynaklanan doğuş ve yokoluş çarklarının icadını ve bundan faydalanmayı gerektirir, bu da şüphesiz tüm madde âlemini kapsayacak genişlikte bir savaş alanının yaratılmasına sebep olacaktır.⁸ Öyle bir savaş ki maddî her varlık kendi bekâsı veya kendi kemâl merhalelerinden geçebilmek için diğer varlıklardan faydalanmaya mecbur olacak, devamında bekâ ve kemâl çekişmesi vuku bulacaktır.

İnsan Ontolojisi

İnsan da ilâhî mahlûkâtandır ve ruh⁹ unsuruna sahip olmasıyla Kur'an'ın¹⁰ ve felsefî tefsirinin de açıkça belirttiği üzere emir âleminden olan bir hakikattir. Bu özellikleri emir âlemindeki diğer mahlûkâtla müşterektir. Yani her kusur ve noksandan berîdir ve (kendisiyle uyumlu) hakiki kemâlâtın hepsiyle donatılmıştır. (a.g.e: 31) Ancak onu emir âleminin diğer mahlûkâtından, başka

⁶ “Ve bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayıncaya kadar olup biter.” (Kamer, 50)

⁷ Elbette burada soyut varlıkların hareketinden veya dehrî zamanda dehrî bir hareketten bahsedilmemektedir. İlmî mecmuâlarda açıklandığı üzere Allah zamansal hareket konusunun dışındadır.

⁸ Öyle görünüyor ki Allâme'nin istihdam ve itibâr meselesi gibi konularda maddî dünyaya bakışı, bazı antropolojik (insanbilimsel) ve ontolojik (varlıkbilimsel) temellere dayanmaktadır.

⁹ Ruh, insanın varlığının ikiliği ile ruh ve beden karşılıklı irtibatından sonraki bölümlerde daha fazla bahsedilecektir. Burada amaçlanan bu hakikatten faydalanarak ahlâkî davranışların varlıkbilimsel açıdan anlatılabilmesidir.

¹⁰ İsrâ, 85.

bir deyişle meleklerden ayıran anahtar özellik ¹¹ şudur: “Bütün bu ahvâl ile beraber kendi âleminden inebilir, cisimlerle bir şekilde birleşebilir ve herhangi bir araç olmadan cisimiyetin her tarafı üzerinde tasarrufta bulunabilir. Oysa varlıkları emir âlemiyle sınırlı olan melekler ise misâl âleminin ufuklarının ötesine ayak basamazlar.” (a.g.e)

Yukarıda geçen ruhun madde âlemine inışı tabiri şu konuyu da açıklar: Kâmil bir varlık, emir âleminde maddî cisimlerle, bir vasıta ile veya vasıtasız birleşme yetisine kavuşabilir, onları kendi maddî davranışlarına dönüştürebilir ve eyleme geçmek için hareket ve kabiliyet imkânı bulunan her alanda istediğini yapabilir. Elbette maddî araçlarla etkileşim, maddeye hâkim -özellikle de zamanda derece derece hareket etmeyle ilgili- olan tekvînî kanunlar dairesinde olacaktır. Böyle bir zemin insanın tasarruflarıyla ve eylemleriyle hakiki kemâlâta ulaşması yolunda maddî hicapların ve engellerin olmasını gerektirir.

Antropolojik Temeller

İnsanın İki Yapılı Olması

İnsanın ikili bir yapıya sahip olması ve onun ruh ve beden olarak iki ayrı bakışla incelenmesi konusu, umumî (Eş'arî, t.y.: 331) ve hususî (İbn Bâbeveyh, 1389: 109) görüşler nezdinde kabul edilir. Felsefî açıdan da bu iddiaya çeşitli deliller getirilmiştir (Molla Sadrâ, m.1981: c. 8, 60, 303). Akıl ve nakil arasındaki bu uyum, iddianın esasına ve konuya dair delilleri tafsilatlı incelemekten kaçınmamızı gerektirmektedir.

Varlıkbilim konusunda da değinildiği üzere ruh, emir âleminden bir hakikattir ve emrî varlıkların tüm imtiyazlarına sahip olmasının yanısıra maddî cihâna da ulaşım maddî münasebetler çerçevesinde eylemde bulunabilir.

Allâme'nin insanın yaratılışıyla ilgili âyetleri tefsir ederken ve meleklerin insana secde etmesi olayına dair nakledilen rivâyetleri şerh ederken yaptığı bazı antropolojik işaretlerin mutlaka araştırılması gerekir ancak böyle bir araştırma bu makalenin sınırlarını aşar. Ama Kur'ânda geçen **“Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti”** (Bakara, 31) tabirine yaptığı tefsire bakılması, onun kendi tefsir yaklaşımında insana nasıl baktığını bir nebze olsun gösterebilir. O, bu olguyu Âdem'e öğretilen tüm isimlerin genelliğinin göstergesi kabul eder ve bir isimle isimlendirilen her şeyin insana öğretilmiş olduğunu söyler. Bu da insanın, Allah'ın gaybî ilim hazinelerine ulaşabileceği anlamına gelir. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 117-118) O, tüm mahlûkâtın kendisinden nâzil olduğu ve her birinin kendi mukadderatı doğrultusunda yaratıldığı mahzenidir. ¹² Bu sebeple esmâ ilmini dünyaya ait olan şeylerin, nesnelerin ve maddî varlıkların isimlerini bilmek olarak açıklayan rivayetler, bu tahlile göre doğru olacaktır. (a.g.e: 120) İnsanın bu gücü, ilâhî ruhun ona üflenmesinden kaynaklanır. Bu yüzden Allah'ın **“Kendi ruhumdan O'na üfledim”** (s: 72) buyurması, Âdem'in esmâyı öğrenebilme gücü ve imkânı noktasının özeti. (Tabâtabâî, 1388, a: 42)

¹¹ Merhum Allâme ruhları meleklerden ve emir âlemindeki diğer tüm mahlûkâttan ayıran üç imtiyaz saymıştır ancak öyle görünüyor ki bu üç özellik hakikatte bir temel imtiyaza indirgenebilir ve o da ruhun vücuttan ayrılabilme gücüdür.

¹² “Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz.” (Hicr, 21)

Âdem madde âlemi ve ötesiyle aynı irtibatı geçen ilk insan olması hasebiyle antropoloji çalışmalarının en iyi unsurudur. Zira onun tecrübelerinden elde edilen veriler Allah'ın doğrudan anlatımına dayanır ve tarihin, zamanın ve beşerin kusurlu okumalarının tesirlerinden korunmuştur. Merhum Allâme, üstü örtülü anlamları açığa çıkaracak anahtarın **“Derken şeytan, onlara gizli olan yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı.”**¹³ tabirinde olduğunu düşünmektedir.

Buraya kadar anlatılanlara göre insan en başta maddî ve manevî boyutların biraraya gelmesiyle yaratılmış, maddî-rûh beden de maddî ve dünyevî bir yaşamın gereklerine göre şekillenmiştir. Bu yüzden şüphesiz onun akıbeti yeryüzüne inmek ve dünyevî hayat yaşamak olacaktı. Maddî boyutunun varlığına rağmen kutsal ve nuranî dünyada bulunup kendi maddî varlığından gaflet ederek kendi maddî boyutuna ve doğal eğilimlerine dair sahih bir tasavvura sahip olamaz. Bu şekilde madde ötesi dünyada yaşam, sanki dünyevî yaşamın ayıplarını örtüyor gibidir.

Âdem'in yapısında bulunan maddî temayüllerin varlığına rağmen cennette¹⁴ kalıp yaşamasıyla hedeflenen, Âdem'e maddî varlığının eksik ve kusurlu yönlerinin örtülü kalabilmesi fırsatını veren bir ortamın yaratılmasıydı. Nitekim eğer o Allah'ı ansaydı ve yasak ağaca yaklaşmasaydı, sonra kendi eksik ve kusurlarına dair ayrıntılı bir bilgiye sahip olmasaydı dünya ve dünya yaşamının sorunlarına müptela olmayacaktı. Lâkin onun kutsal fezâdan uzaklaşarak hilkatinin

maddî boyutuna iltifat etmesi ve yaradılışının bir özelliği olan seçim iradesiyle dünyaya adım atması takdir edilmişti. Merhûm Allâme bunun için *zâtî isyan* tabirini kullanmıştır. (Tabâtabâî, 1388/a: 44)

Görünüşte zıtlık içeren bir terkip gibi duran *zâtî isyan* kavramının seçimi, bir taraftan bu itaatsizliğin olmamasının mümkün olması, Âdem'in bu fiili yapma veya yapmama hususunda mecburiyete değil ihtiyâra sahip olması sebebiyledir. Lâkin yaradılışında bulunan maddî temayüller, maddî faydalara meylinin alevlenmesini gerektiriyordu. Bunların üstesinden gelmek ise maddî eğilimlerin sonuçlarına dair tam ve tafsilatlı bir bilgiye ve maharete sahip olmadan kolayca gerçekleşemez.

Bu tefsirle, Âdem'in yasak ağaçtan yeme davranışı, aslında kötü seçeneğin tercih edilmesi ve o olguya bağlı olduğu bilinen tüm neticelere tahammülün kabulüdür. Kelâm ilmi söylemlerinde isyan terimi dairesi dışında Allah'ın irşâd eden yasaklarından geçme anlamındadır. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 130)¹⁵ Elbette madde âlemine girişin Allah tarafından bu şekilde planlanarak takdir edilmesi, çok değerli hikmetler taşımaktadır.

Âdem, biraz sonra üzerinde duracağımız sebepler dolayısıyla gösterdiği davranışlar sonucunda dünyânın zor hayatına giriş yaptı ve bu davranışların hoş olmayan sonuçlarıyla yüzleşti. Bu olay, diğer bütün kavramlardan daha fazla kendine zulüm gerçeğini çağrıştırmaktadır. Yani o kendisine zulüm ettiği gerçeğine temas ederek yeryüzüne geldi.

¹³ A'râf, 20.

¹⁴ Merhûm Allâme'nin tabiriyle bu cennet, ebedî cennet değildir ve cennette kalmak, misâl âleminin hususiyetlerini taşıyan bir cennette kalmak değildir.

¹⁵ Elbette bu itaatsizliğin enbiyânın ismetiyle zıtlık içermemesi konusu, burada özet geçilenden çok daha geniş bir alana yayılmıştır. Tamamen kelâmî mahiyeti sebebiyle bu makalede daha fazlasına yer vermek mümkün değildir.

Bu pişmanlığın ve bir seçimin hoş olmayan sonucuyla yüzleşmenin hâsılı, tevbe yolunun bulunmasına, ilâhî merhametin tecellisi için zemin oluşmasına, gayb âlemiyle irtibata geçmeye ve Allah'ı anmaya teveccüh etmeye sebep oldu. O bu dünyaya gelir gelmez maddî ve manevî hayatın birleştiği bir yaşam formuna geçti. Eğer öncesinde bu mukaddimeler olmadan yeryüzüne geçseydi böyle olmazdı ve kulluk ile Allah'ı anma yolu onun için kolaylaşmazdı. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 135) Bu sebeple manevî hayat ile maddeye ait şeylerin uyumsuzluğuna ve zıtlığının ölçüsüne dair derin bir idrake sahip olmadığından, maddenin zâhirinden geçip dünyevî hayatın manevî boyutuna ulaşmak o kadar kolay olmayacaktı.

Önceki konuyu tamamlayacak, başlangıçta Âdem'in makamıyla isyanı arasında görülen uyumsuzluğu bir nebze giderip üzerindeki örtüyü kaldıracak, Âdem'in yaradılış hikâyesine ve bundan kaynağını alan antropolojik yaklaşımlara daha net bakılmasını sağlayacak önemli bir nokta şudur: Merhûm Allâme, Allah'ın Âdem'le ahdinde **“Biz onda yeterli bir kararlılık görmedik”** ¹⁶ buyurduğunu söyler. Çünkü o ah-dine bağlı kalmamıştı. Onun neden ah-dine bağlı kalmamış olabileceğine dair muhtelif ihtimalleri değerlendirdikten sonra, bu ah-din Allah'ı anmaya devam etmesi ve O'ndan yüz çevirenler için zorlu bir yaşamın gerçekleşeceğini bildirmek için olduğu neticesine varmıştır. ¹⁷

Buna göre bu anlaşmanın bozulması dünyada zor, kötü ve bedbaht bir hayat demektir. Bunun göstergeleri ise Allah'ın rubûbiyetini/Rab olduğunu unutmak ve dünyevî süslere

ilgi göstermekten kaynaklanan gaflettir. İşte bu nokta insanı şunu düşünmeye itmektedir: Sanki Âdem (daha yeni kendi manevî boyutlarına âşinâ olmuştu ve bir etkenin onun ruhânî atmosferini elinden alabileceğini sanmıyordu o yüzden) zor ve zahmetli dünya hayatına sebep olacağı önceden âşikâr olan bu ağaca yaklaşmaya çalışıyordu. Dünya ve maddî getirilerinden faydalanmayı ve de Allah'ı anıp zikretmeyi birarada yapmak istiyordu ama başaramadı. Allah'ı anmayı unutup nisyâna giriftar oldu ama sonrasında Allah tevbeyle bu elden kaçan maslahatı, yani Allah'ı anıp zikretme ile huzur içinde yaşama imkânını onun için hazırladı. Nitekim şu anda insanların dünyevî yaşamlarındaki durumları da iki türlüdür. Bir grup Allah'a dayanarak kendi varlıkları üzerinde yalnız O'nu müessir görürler ve tüm olguları O'ndan bilirler. Onlar için huzursuzluğun, depresyonun ve sıkıntının bir anlamı yoktur. Zira kendi ihtiyaçlarının Mâlik'inin fiil ve tasaaruflarına karışmıyorlar ve sadece kendi Rab'leriyle meşguller. İçinde zorluk bulunmayan temiz hayat, gamı olmayan sevinç ve karanlığı olmayan nûr işte budur. Bunların hepsi de Allah vasıtasıyla tahakkuk eder.

Ama bunun karşı noktasında Allah'ın rubûbiyet makamından gafil olan kâfir insan vardır. Her şeyi bağımsızlığa sahip zanneder. Daima bir şeyi kaybetmekten korkar, ilerde başına bir şey gelip de daimî bir sıkıntıya düşecek olmaktan korkar. Demek ki dünyadaki zorluğun kaynağı, ilâhî anlaşmayı unutmuş olmaktır. (Bkz. 1371: c. 1, 128-130) Bu tahlile göre bu dünyada da iyi bir hayata ulaşmanın sırrı Allah'ı anmakla

¹⁶ “Biz daha önce Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.” (Tâ-hâ, 115)

¹⁷ “Kim de beni anmaktan yüz çevirirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kayamet günü kör olarak haşrederiz.” (Tâ-hâ, 124)

mümkündür ve Allah'ı anmak, insanın emir âleminde içinde bulunduğu huzuru ve mutluluğu temin eder.

İstihdâm Görüşü

Ontoloji temelli bahislerde değinildiği üzere madde dünyası, zaman çizgisi üzerinde bekâ kavgası ve maddî araçlar vesilesiyle maddî imkânlardan faydalanma âlemidir. Öyle bir çizgi ki tüm mahlûkat kendi potansiyel güçlerini eyleme dökerek için zaman perdesinin arkasından ve kontrol edemedikleri etkenlerle cebelleşirken, aynı zamanda hedeflerine varmak için daha fazla araç temin edebildiklerinde zafere ulaşırlar. Bu yüzden maddî dünyaya hâkim olan ilişkilere göre başarıya ulaşmanın esaslarından biri, şüphesiz işe yarar araçlardan maddî bekâyı tazmin edebilmek için istifade etmektir. Nitekim insan bedeni yapısı da yeme, içme, giyinme, üreme bâbından ihtiyaçlarını giderebilmek için diğer mahlûkâta ait araçlardan istifade etmek zorundadır. (Tabâtabâî, 1387: 130)

Madde dünyasına hâkim ilişkiler, beden yapısının kendi ihtiyaçlarını gidermek için araçlara bağlı olması, aynı şekilde insanın hayatı boyunca ardı ardına çeşitli araçlardan faydalanmasını gerektiren eylemlerde bulunması, özünde dünyaya geldiği andan itibaren enstrümantasyon araçlarına hem insanların hem de geri kalan mahlûkâtın muhtaç olduğuna dair inanç geliştirmektedir. (Bkz. Tabâtabâî, 1371: c. 2, 115) İnsanın ve varlığın özelliklerinin bu içiçe geçmiş zinciri, onu tamamen “tâgî bi't-ta'b (özünde âsi)” varlık olduğuna inanmaya zorlamaktadır. (Cevâdî Âmulî, 1388: 210) O, bu tahlile dayanarak istihdâm yönteminin hem medeniyetten önce hem de sonra geldiğine, ayrıca medeniyetin istihdâmın bir cüzü ve

bir türü olduğuna inanır. Bu inanç, ihtiyaçların giderilmesi için başkalarına ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmıştır ve bu ihtiyaçların toplumdaki tüm insanları kapsamaması, beşerî toplumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. (Bkz. Tabâtabâî, 1387: 131-133)

İnsan başlangıçtaki tabiatı üzerinde kalıyordu adaleti ve başkalarına ihtiramı yaygınlaştırmak yerine güç ve asaleti kullanarak toplumu altıtmek isteyecekti. Nitekim bugün herkes medeniyet ve ilerleme iddiasındayken buna şahit oluyoruz. (Tabâtabâî, 1371: c. 2, 117) Bununla beraber şimdiye dek istihdâm esasını anlatırken gördüğümüz, dünyaya ve insana hâkim münâsebetlerin biraraya gelmesiyle oluşan özelliklerin terkibine dair niteleyici ve zarar tespitine yönelik açıklamalardır. Bunlar idrak ve maddeye tepki boyutunda kendi bedensel yaradılış ve ortaya çıkış esasına birçok yönden bağlıdır.

Allâme Tabâtabâî'ye göre istihdâm teorisi, değer bakımından ne tamamen müspet ne de tamamen menfidir. Çünkü ona göre istihdâm, inkâr edilemez bir gerçektir. İnsanın ve diğer mahlûkâtın yaradılışına yerleştirildiği açıktır ve madde âleminde ayrıştırmaz. Bununla beraber bu tabiatı kökü olan hiçbir varlığın bundan kurtuluşu yoktur. Fakat tüm bunlarla beraber eğer geçmiş konuları dikkate alarak bu konuya mukaddime niteliğinde bir değerlendirme yapmak istersek şunu söylemeliyiz ki istihdâm ve gerekliliği, maddî hayatın neticelerinden ve dünyevî hayatın zorluk ve kötülüklerindendir. Her ne kadar kendi özünde kaçınılmaz bir şey olsa da zararlarını azaltabilmek için maddî ve manevî hayatın biraraya getirildiği bir yaşam peşinde olunmalıdır. İnsan için yalnızca maddî hayata odaklanmanın, bu görüşün zararlarına müptelâ olmaktan başka bir neticesi olmayacaktır. İstihdâm görüşü bu açıdan insan

yaşamının hakikatlerine atılan geniş bir antropolojik bakıştır. İnce ince anlatılmalı ve de ahlâkî ve psikolojik düşünceye uygulanmalıdır. Bu yönüyle ahlâk eğitimi ve iyileştirilmesi¹⁸ üzerinde dikkate değer etkiler bırakacaktır. Bu özellikten gaflet etmek ve onu bastırmak, insana dair her türlü araştırmayı gerçeklerden uzaklaştırır.

İstihdâm esasına dair bir kavram hal-kası da gayet değerli olan bu konuya az ilgi gösterilmesinin bu görüşü değersiz zannetmeye sebep olacağıdır. Merhûm Allâme'nin bu antropolojik konuyu dile getirme amacı, istihdâm esasına dayalı bu değerli neticeleri bir araya getirebilmektir.

a) Tabiata yerleştirilmiş olan istihdâm esasının resmen tanımakla şu noktaya vurgu yapılır: Tabîî bir hediye olan insan özgürlüğü, tabiatın hidâyeti sınırındadır. Elbette tabiatın hidâyeti için, yapıyla aynı özelliğe sahip techizât lazımdır. Bu yüzden tabiatın hidayetinde “fıtrî ahkâm”, bedensel parçaların terkipleri ve görünüşleriyle uyumlu olan işlerle sınırlı olacaktır. Mesela bu yolla biz hiçbir zaman farklı yollarla gerçekleşen cinsel ilişkilere -erkeğin erkekle, kadının kadınla, evlilik hârici erkeğin kadınla, insanın insan olmayanla, insanın kendisiyle ilişkisine ve evlilik dışı yolla üremeye- yol açan cinsel eğilimlere cevaz vermeyeceğizdir. Meselâ yenidoğanların kömünist eğitimini, akrabalık bağının lağv edilmesini, soyun ve verasetin red ve iptal edilmesini alkışlamayacağız. Zira evlilik ve eğitimle ilgili yapılar bu meselelerle bağdaşmamaktadır. (Bkz. Tabâtabâî, 1387: 134-135)

b) Bir taraftan istihdâm esasının kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan zararlar,

diğer taraftan insanda bu özelliğin doğal olarak bulunduğu hususu kimse tarafından inkâr edilemediğine göre beşer hayatına etki edecek bu zararların önüne geçme peşinde olunmalıdır. Beşerî ekoller toplum içinde diğerlerine enstrümantal bakışın zararlarını ortadan kaldırma konusunda ikiye ayrılmaktadır:

Bir grup güç kullanarak ve katı kanunlar koyarak insanları başkalarının haklarını ihlâl etmekten alıkoymak, insanın içindeki istihdâm duygusunu hukukî yönergelerle düzenlemek ve düzeltmek gerektiği görüşündedirler.

İkinci grup ise insanın bu özelliğinin kontrolünün halkın eğitim-öğretimi ve onlara ahlâk ve terbiye öğretilerinin (elbette beşerî ahlâk anlamında, ilâhî değil) aktarımı ile karşılıklı saygı ve hayatın nimetlerinden herkesin faydalanabileceği esasına dayalı olarak bilinç düzeylerinin artırılması yoluyla gerçekleşebileceği üzerinde ayak diremektedir. Ancak her iki grup da insanın istihdâmcı gücünü dengelemek hususunda seçim yaparken yanlış yapıyorlar. Zira onların durumu çok uzun bir yolculukta yol arkadaşı olan kimselere benzer. Herkesin bütün yolculuk eşyalarına ve yol azıklarına erişiminin olduğu bir durumda, yol arkadaşlarının saldırısından ve zulmünden korunmak için aralarından bir grup şu öneride bulunur: Duracağımız dinlenme yerinde suç işleyen olursa ibret verici cezalar vereceğimiz bir kanun koyalım ve hepimiz elimizdeki tüm azık ve imkânları bu dinlenme noktasında aramızda paylaşarak kullanalım. İkinci grup da yol arkadaşlarının bilgilendirilmesi ve ahlâkî eğitiminin gerekliliği

¹⁸ Örneğin ahlâk ve terbiyenin başlangıç merhalelerinde nefse fedakârlık yüklemek, duygusal vb. ihtiyaçların diğerleri aracılığıyla giderilmesi gerekliliğini gözardı etmek, eğitimcilerin geneline uzlet ve kendi köşelerine çekilmeleri tavsiyesini vermek neticede insan doğasını bastırarak olan etkenlerdendir ve beklenmeyen sonuçlar doğurabilirler.

üzerinde durarak bu mekanizmaya göre dinlenme noktasında ellerinde olanları ortaya koymalarını ister. Oysa doğru olan bu yol arkadaşlarının yolculuğun amacını ve bu amaca ulaşmayı dikkate almaları, buna öncelik vermeleri ve bu amaca ulaşmak için ihtiyaç duyulan azık miktarına göre kendi azıklarını kullanmalarıdır. Bu kabile içinden birinin söyleyeceği doğru söz “Ey yolcular, bu akşam azığınızdan ihtiyacınız olduğu kadarını kullanın, yoksa sonunuz perişanlık olacaktır” demesidir.

Allah Teâlâ, bu ihtilafların giderilmesi için tevhd, itikat ve ahlâk esaslarına uygun kanunlar koymuştur. Diğer bir deyişle Allah insanları başlangıcından sonuna kadar hayatlarının hakikatine dair bilgilendirmek ve onlara sonraki hayatlarına uygun olacak şekilde nasıl yaşamaları gerektiğini öğretmek istedi. Öyleyse ilâhî kanunlar yalnızca ilme dayalıdır, başka bir şeye değil. İnsanın varış menziline varacağı bilgisine sahip olması, onun kendi yaşamını kulluk ve kul olarak yaşamak üzerine kurmasını gerektirir. Kur’ân, ilme davet ile doludur ve bu konuda Kur’ân’ın İslâm’dan öncesini cahiliye dönemi diye adlandırdığını söylemek bile yeterlidir. (Bkz. Tabâtabâî, 1387: c. 2, 119-120)

Fıtrat

Fıtrat, lügat ilminde hadsî (sezgisel) manaya sahip ve fetare fiilinin masdardır (Ragıb İsfahânî, h.1412: c. 1, s. 640), lügat ehlinin bazıları onun keyfiyetini daha önceki maddedeki bir tür masdara dayandırılar

(Zemahşerî, H.1417: c. 3, 39). Bu lügat maddesi için çeşitli anlamlar zikredilmiştir, onlardan bazıları şöyledir: 1. Hilkat (İbn Manzûr, h.1414: c. 10, 286; Cevherî, h.1376, c. 2, 781; İbn Fâris, h.1404, c. 4, 510). 2. İbrâz (İbn Fâris, h.1404: c. 4, 510). 3. Süt sağlamak anlamında haleb (a.g.e). 4. İhtilâl (Râgıb, h.1412: 640). 5. Yarmak/yırtmak (Cevherî, h.1376: c. 2, 499).

Gerçi lügavî bazı düşüncelere göre bu kavrama dair toparlayıcı bir anlama ulaşmak mümkündür.¹⁹ Lakin lügat ehlinin hilkat kavramının fıtr maddesi içinde yer aldığına dair fikir birliği içerisinde olduğu dikkate alınarak fıtrat kelimesi kavramı, hilkatın keyfiyetinden kaynaklanan kendine has hâl, kavram ve kullanım yerlerine sahipliği açısından değerlendirilebilir. (Tabâtabâî, 1371: c. 16, 178)

Ahlâk ve dinin en güzel anlaşılacağı yer fıtrî ahlâk ve evrensel dindir. Bir taraftan fıtrî ahlâkın evrensel olduğunu anlatan, diğer taraftan dini insanın yaratılışına dair doğru sözlü bir şahit tutan yönüyle insanın fıtriyesini anlamada inkâr edilemez role sahip olduğunu kabul eder.

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde fıtrat bahsine bakış sisteminin mihveri, bu konuların bu kavramın onun düşüncesindeki kullanım çerçevesinin, yine onun diğer görüşleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmesini gerektirir. Konu dışı varsayımlara dayalı kısmî değerlendirmelerden ve yargılardan da kaçınılmalıdır.

Merhûm Allâme'nin fıtrat hakkındaki görüşü, ahlâkî düşünce sistemi üzerinde o

¹⁹ Değişimin ortaya çıkışı ve oluşumu ilk hâleti (kable'l-ihdâs) bozan şeydir. Meselâ insanın ilk hilkatinden sonra gerçekleşen ve onu diğer mahlûkâtan ayıran değişime fıtrat adı verilir. Zira bu anlamlarda insanda ortaya çıkan değişim, onun önceki hâlini bozucu türdedir veya bu kelimenin sözlükte ibraz ve haleb (sütün sağılması) anlamlarında kullanılması bu şekildedir. Zira bu anlamlarda da önceki durumu bozan ve yeni bir durum ortaya koyan anlam tesisi vardır. (Mustafavî, 1430 k: c. 9, 112)

kadar etkili ve renkli bir role sahiptir ki bu durum bazı araştırmacıların kendisini, Aristocu kadim Yunan felsefesine ve Aquinas'a göre ahlâkı yorumlayan doğabilimciler zümresinde saymalarına sebep olmuştur. Doğabilimci ahlâkî yorum, insanın saadete ulaşması için insanın doğal yaradılışını ve kapasitesini esas alma üzerinedir. Bu, doğabilimin insanın saadeti, ki ahlâkın da amacıdır, onun yaradılışsal hidayet unsurları, pratik bilgileri ve özündeki iyilikleri üzerine kurulu kapasitesinin ve doğal özelliklerinin tanınmasında araması anlamındadır. (Bkz. Dîvânî ve Dehkân, 1394) Ancak her şekilde onun fıtrat ahkâmı, insanın hilkatine teveccühün lüzumu ve insan doğası gereği sahip olduğu korku ve ümitler üzerinde çok fazla durmasını dikkate aldığımızda, saadet yolu haritasında fıtratın rolünü Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesindeki fıtrat kavramı için anahtar unsur sayıyoruz.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa Tabâtabâî'nin düşüncesinde fıtrat kavramı, lügatteki kavram yelpazesıyla beraber dolaylı veya dolaysız insan hilkatinde veya çevresel faktörlerinde kökü olan tüm özellikler anlamındadır ve hatta bu yüzden çoğu zaman fıtrat ve tabiat eş anlamlı kabul edilmiştir. (Tabâtabâî, 1388 b: c. 1, 57-59 ve 62-63; a.e, 1383: c. 4, 297; c. 2, 412; a.e, t.y. D: c. 1, 187 ve ...)

Yukarıda varılan sonuçlar dikkate alındığında açıkça görülür ki fıtrat kavramı veya fitrî diye nitelendirilen şeyler, ilâhî yaratış olması bakımından güzel bir hilkat, hikmete dayanır²⁰ ve merhûm Allâme de bu yaklaşımla insanın fıtratının ve hilkat türünün tüm saadet sebeplerini kapsayan ve tüm kurtuluş gereçleriyle donanmış bir hakikat olduğuna inanır. Bu özelliğin, insanın kendi eksikliklerini

tamamlaması ve ihtiyaçlarını gidermesi için yönlendirmede bulunduğunu, yaşamı boyunca kendisine faydalı veya zararlı olabilecek şeyleri hatırlattığını (Tabâtabâî, 1371: c. 16, 178) söyler. Hatta ona göre Allah'a iman hakikati de fitrîdir. (a.g.e: c.1, 311)

Tüm bunlarla beraber şu husus gözden kaçmamalıdır ki kökü insanın yaradılış türüyle bağlantılı olan fıtrat ve insan doğasının gerektirdikleri meseleleri, insanın iki yaşama sahip olmasını dikkate alır. Merhûm Allâme'nin düşünce sistemi mütalaa edilince ve insanbilimde insanın hilkatinin niteliğine dair söylenenlere bakılınca fıtrata ve özelliklerine dair söylenenlerin hepsinin iki hayata sahip insanın dünyevî kısmıyla ilgili olduğu görülür. Fıtrat, dünya ve ahiret saadeti kapsayan bir haritadır. Öyleyse insan, fıtrata göre ne kadar Allah arıyındaysa ve Allah'a inanıyorsa, bir o kadar dünyevî saadeti ve maddi yaşamının bekâsını sağlamak için kendini sevme özelliği taşır. Cimrilik ve menfaat hırsı, bu fitrî hususiyetin neticelerindendir.

Fıtratın maddî boyutları hikmet ve maslahat üzerine yerleştirilmişlerdir, lâkin maddî fesat etkenlerinin çıkış yeri de olması sebebiyle sapma ve baş kaldırma tehlikesi altındadır. Bunun neticesinde insan hayatının nefis boyutu değişime uğrayarak, yolu değiştirilmiş fitrî özellikleri ve de doğuştan gelen tabiatıyla Allah'ı yansıtan asil fıtratı arasındaki keşmekeşlerin yurdu olmuştur. Merhûm Allâme bu ihtilafların kökenini gerçek hayır ile gerçek olmayan hayrın birbirine karışmasında görür. Gerçek hayır, insanın ruh boyutuna döner, uhrevî saadet ve Allah'ın rızası ondadır. Gerçek olmayan hayır ise dünyevî geçici faydalardır. Nefsin hevâsına uyup kendi fitrî imkân ve

²⁰ “O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı.” (Secde, 7)

araçlarını gerçek hayır kazanma yolunda kullanmak yerine diğerlerinin hakkına girme ve olabildiğince fazla maddî menfaat edinme yolunda sarf ederler. Fıtratın doğru kullanılmasını sağlayan aklın mürşitliğine uymayarak ilâhî bir nimet olan fıtratı, kendisi ve diğerleri için bir ceza ve azâba dönüştürür. (Bkz. C. 20, 14-15)

Öyleyse insan, amelî aklın da onun bir parçası olduğu hilkat türüne göre (Tabâtabâî, 1383: c. 20, 500) nefsinin ilk halindeki safâsı ve parlısıyla Hakk'ı idrâk edebilir, hak ile bâtulı, takvâ ile fücûru birbirinden ayırabilir. İnsanın çirkin davranışları kalbinde, bu yüce idrâke ulaşmasına engel olan izler ve suretler bırakır. (Tabâtabâî, 1371: c. 20, 234) Bununla beraber insanın fıtratı, saadeti için benzersiz bir nimettir ama yine insanın kaderi üzerinde en yüksek tesiri bırakabilmesi için en az iki problemle karşı karşıyadır²¹: İcmâlî (genel/detaysız) olması (Tabâtabâî, 1383: c. 7, 104) ile uygulamada ve örnek bulmada hata ihtimâli. (Tabâtabâî, 1371: c. 20, 13)

Allâme Tabâtabâî'ye göre insanbilim mevzusunda şimdiye dek söylenenler göz önüne getirilirse, onun düşüncesinde fıtrat, genel anlamıyla müşterek beşerî hususiyetlerdir. Bunların tanınması, insanın tüm fiil ve melekelerinin tahlili ve köküne inilmesi imkânı verir. Şöyle ki insan ilâhî ve ruhânî varlık yapısıyla ve kusursuz rububî hilkiyle dünyada kendi iradesine aykırı biçimde, fıtraten eline geçen araçlarla ve fütursuz eğitimleriyle kendi fıtrat dairesinin sınırlarını ihlâl ediyor, diğerlerini ve tabiatı dur durak bilmeden zâlimce istihdâm ediyor/kullanıyor.

Oysa fıtrî bir eğilim olan istihdâm ile insanların hep beraber gelişmesi sağlanabilir.

Diğer taraftan fıtrat gücü eğer saf ve katıksız kalır da hidayet gücü ve aydınlık saçan özelliği aktif hâle gelirse o kadar saadet verici olur ki insanın ahlâkî ruşdünün en yüce merhaleleri onun ışığında gerçekleşir.

Zâtî tevhid, insanın tam ve basit bir şühûdla ulaştığı bir şeydir. Zira insan, fıtrat esas gereğince varlığı *zâten*/yaradılışı itibarıyla idrak eder. Yine her taayyünün²² bir kayıt ve kayıtsızlıktan kaynaklandığını idrak eder. Zira mukayyed²³ müşâhede, mutlak müşâhede olmadan gerçekleşmez. Ve yine ister kendisinde ister bir başkasında olsun her taayyünün *zâten* kayda bağlı ve dayalı olduğunu müşâhede eder. Neticede mutlak taayyün, tam ve kâmil kayda bağlı ve onunla kâim olacaktır. Aynı şekilde tevazunun ve gayretin lüzumunun taayyünü kaydını, iyi işlerin iyiliğini ve kötü işlerin kötülüğünü de yine kendinde bulur. Yine mükellef olmanın beyan ile gerçekleştiğini idrak eder. Yukarıdaki üç şey zâtî tevhid, mutlak velâyet ve umumî nübüvettir. İslâm dini tam ve kâmil biçimde bu üçü üzerine kuruludur:

“O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz”²⁴

Ahlâkî Nizam

Allâme Tabâtabâî'nin ahlâkî düşüncesinin temeli ve onun düşünce sisteminin ahlâk ötesi nizâmı, psikolojik itibariyâtlar

²¹ Daha fazla bilgi için bkz. Vicdânî ve Dehkân, “Pâyehâ-yi fıtrî-i ahlâk der-nazariyye-yi Allâme Tabâtabâî ve usûl-i terbiyefî-yi mübtenî ber-ân”, *İslâmî Eğitim ve Öğretim Meselelerine Dair Araştırma*, 1391 Yaz, S. 15, 18-19.

²² Taayyün: Allah'ın kudretinin zuhur ve tecellî yoluyla belirmesi.

²³ Mukayyed: Başka bir şeye bağlı ve muhtaç olan, bağıntılı, nispi, izâfî. Mutlak kelimesinin zıddıdır.

²⁴ Rum, 30.

temelinde ruhu tahlil etme esasıyla şekillenmiştir. Esas hareket noktasına yani ruh tahliline daha fazla intisab etmesi gereken bakış açısı, ondan sonra daha çok marifet açısından tenkit ve tahlil edilmiştir. İtibâriyâtlar aslında her şeyden önce amelî düşünce yöntemini ve insanın dış görünüşünü şekillendiren mekanizmayı tahlil eden bakış açısıdır ve insanın gerçeklik ve özdeşlik alanındaki tepkisinin niteliğini açıklamak için dizayn edilmişlerdir. Buna göre onun amelî itibâriyâtlara dair tahlillerinin hızlı ve muhtasar bir şekilde üzerinden geçmemiz gerekir:

İnsanın İtibâriyât Üreten Mekanizmasının Gerçek Özellikleri

İnsanın karar alma mekanizmasını diğer mahlûkâtın doğal tepkileriyle mukayese edildiği varlıkbilimsel tahlilde olduğu gibi insanın itibâriyât üretme mekanizması da zihinsel tahlil ve idrak esasına göre işleyen doğal bir sistemdir. Merhûm Allâme varlıkbilimsel bir nitelemeyle itibâriyât mekanizmasını genel olarak şöyle açıklar:

Doğal tabiat örtüsü için beslenme, gelişme ve çoğalma yoluyla özünü koruduğu tabîî bir nizam silsilesi geçerli olduğu gibi insan için de özünü erkânıyla koruyan böyle doğal bir nizam mevcuttur. Şu farkla ki bu nizam mânâlarla, vehimle ve itibârî şeylerle korunur ve bunlar o itibârî nizamın metni ve tabîî nizamın temelidir. İnsan zâhire göre itibârî nizamla ve de bâtna ve hakikate göre tabîî nizam vasıtasıyla yaşar. (Tabâtabâî, t.y. A: 206)

Bu açıklamayla aslında tabîî nizama örtü vazifesi gören itibârî nizamdır ve itibâriyât âleminde ortaya çıkanlar tabîî etki ve tepkilerin meydana gelmesine dayanır. “Yaradılış

âlemi kendisine tâbi olunan, itibârî âlem ise ona tâbi olandır.” (a.e, 1387: 119) Şimdi bu şaşırtıcı bilmece nasıl çözümlenebilir? Öyle görünüyor ki insanın itibâriyât sürecinde bundan sonra üzerinde duracağımız üç hakikî özellik, tabiat ile insanın idrak sistemi arasında uyum sağlama rolüne sahiptir. Bunlar anlaşılırsa merhûm Allâme’den nakledilen bu türden tabirleri savunmak mümkün olacaktır.

a) Mutebirin varoluşsal noksanlığı:

Varlıkbilimsel yaklaşım konusunda bizzat şahit olduğumuz üzere insanın tüm iradî hareketlerinin çıkış yeri, idrakin varoluşsal noksanlığı için kaçış yeridir ve itibârların hepsi hubb-ı zât/ öz sevgi doğrultusunda kemâlden noksanlığa doğru hareket hâlinindedir. Hatta öyle ki Allâme Tabâtabâî’nin düşüncesinde varlık âleminde intiharin yeri yoktur. Zira hiçbir mevcudun kendi varlığından kendisinin yokluğunu isteyebilmesinin imkânı yoktur veya kendi kuvvelerinden bir kuvvesinin kendisini iptal etmesini isteyemez. (a.g.e: 141) Aksine kendi kemâl yolunda itibârî bir zaferle kendini veya kuvvesini hükümsüz kılabilir.

Bu özellik, tamamen hakikatler doğrultusunda gerçekleşir, onun tüm özellikleri gerçektir. Esasen insanın onu kendi kavrayışında görmezden gelmesi mümkün değildir. Hatta insandaki en güçlü etki faktörü bu güçtür. Bir kimsenin nefesine uyarak bazı tabîî gerekliliklerde kriter tespiti ve eylem seçimi yaparken hataya düşmesi mümkünse de hiçbir zaman bu tabîî ve yaradılışsal özelliğini inkâr edemez. Buna göre tüm insanî itibârlar, en azından bu açıdan oluş âleminde idrâk edilenin noksanlığını anlatır türdendir ve kendilerini bu çerçeveden kurtarıp çıkaramazlar. Bu anlatım öyle kuvvetlidir ki itibârî her şeyin birbiriyle olan irtibatı ve bağlılığı bu temel üzerine şekillenir

ve itibârî olan her etki, aslında bu itibârın ortaya çıkmasına kaynaklık eden noksanlı-ğın aynası olmuştur.

b) İtibâriyâtın muhtevada hakikatlere dayanması (Gerçekçi akıl yürütme mantığı): İtibâriyât ile hakikatler arasında bağ kuran diğer bir özellik, merhûm Allâme'nin "itibâriyâtın önceki hakikatlere dayanması" (Tabâtabâî, t.y.A: 205) diye adlandırdığı özelliktir. Bunun anlamı şudur:

İhtiyârî anlamların ve şeylerin birbirinden ayrılması, ister tasavvurî²⁵ olsun ister tasdîkî²⁶, mecburen hakikî şeylere geri döner. Çünkü nefis dışardan ödünç almadan kendi zâtında onları inşâ edemez ve eğer böyle olmasaydı, değişken olmayan dış ortamda doğruluğu olmazdı, kendine mahsus kurallarıyla daima sese dökülmekte olan söz gibi. Öyleyse onlarla hakiki şeyler arasında çok az bir bağ vardır ve bu bağ dışarda değil de zihindedir. Aynı şekilde nefis kaynaklığı olmadan inşâ edilmemiş, hakikî mânâların kaynaklığı ve birlikteliğiyle tahakkuk etmiştir. Çünkü bu birlik-telik olmadan mânâlar arasında bir irtibat oluşmaz ve bizim birliktelikten kastımız bir tür itihâddır. Öyleyse onlar (itibâriyât) insan vehmi tarafından çok az tasarrufta²⁷ bulunulmuş hakikî mânâlardır. Eğer (vehmî tasarruf) olmasaydı itibârî mânâlar birbiriyle bir araya gelmezlerdi veya aralarında ihtilâf oluşurdu (Hatta hakikî mânâlar ile bu mânâların birleşimidir.) ki itibârî mânâların (iki açıdan) itihâdî ve ihtilâfî ortaya çıkar. (Tabâtabâî, t.y. D: 346)

c) Gerçek kemâle doğru yönelme: İnsanın idrak mekanizmasının çalışması her ne kadar tamamen zihnî ve derûnî (içsel)

olsa da bu sürecin neticesi mecburen aynî ve hakikî bir görüntüye kavuşur, nihayeti zihnî ve vehmî değildir. Hatta ihtiyârî etkiye dönüştükten sonra dünyadaki hakikî olguların bir parçası olacak, bu yolla in-sanda, onun bir ihtiyacını giderecek veya onu bir kemâle ulaştıracak hâller ortaya çıkaracaktır.

İtibâriyâtın varoluş felsefesi, amel makamında zarurettir ve amel, yanında bir kemâlî getirecek olan amelî idrakin neticesidir. Esastan sonra hakikî ve aynî olan kemâl yönü ve gayesiyle irtibatlı, vehmî ve itibârî bir mânânın doğuşu gerçekleşir. Öyleyse bu, amele taayyün veren, onun kategorisini belirleyen ve o amelin çoğalmasıyla çoğalan gerçek kemâldir. (a.g.e)

Bu yüzden amelî itibâr, her şeyden daha fazla onun ardından gelen kemâlî gösterir. Çünkü amelî idrakin yapısı insanı kendi idrakine dayanarak ulaştığı kendi gerçekliklerini yine kendi kurgu mekanizmasında besleyen ve gereken itibârla onun ortaya çıkarılması lüzumunu gerçek dünyada gerekli kılan neticenin tasviridir. Bu aslında, itibârî bir iddia olan insanın amelî mekanizmasının aynî hakikate dönüştükten sonra insanın kemâlini ortaya çıkarmasıyla ilgili derûnî bir hikmettir. Tüm hakikat mekanizmaları ve tecrübî birikimler onun bu iddiasının hakikatine şehâdet ederler. Bu yüzden insanın amelî itibârı her zaman kendinden önceki hakikatler temelinde tanımlanır. Sanki bu idraklerin özü, onların kendilerinin tahakkukundan sonradır. Elbette bu tür idraklerde doğru ve yalanın cevaz rengine bürünmesi normal karşılanır ve bunların yerini hatalı-hatasız tabirleri alır.

²⁵ Tasavvur edilen, hayalî.

²⁶ Gerçek olan, onaylanabilen.

²⁷ Tasarruf burada "değişikliğe uğratılmış, müdahale edilmiş" anlamındadır.

Öyleyse hakikatler ve itibâriyâtlar arasında üretilmiş irtibatın inkârından kasıt, hakikatlerden itibâriyâtın üretilmesi ilişkisinin inkârıdır. Zira teorik idraklerde vehme dair tasarruf ve bunun itibâr üretme sürecindeki değişimi, önceki vehmî mânâlara mukabil teorik idraklerde olanları geçersiz kılar. Bu yüzden itibâriyât için beklenen veya sonra gelecek olanı dikkate almak gerekir. O da vehmî meselelerde tasvir edilmiş olan gerçek kemâl ve onun hususiyetlerine intibâkıdır.

Açıktır ki kemâlin gerçekleşmesinin idraki veya meydana gelen kemâlin hakîkî veya hakîkî olmaması durumu artık amelî bir mesele değil, bilişsel ve teorik bir meseledir ve de deneysel olması sebebiyle amelî olma süreci insanın tahlil mekanizmasından geçebilir. Her halükârda Şehid Mutahharî'ye itibâriyâtın tek ölçüsünün “gerçekçilik ve onun yokluğu” olduğunu düşündüren şey amelî idrakle dış hedef arasındaki derin bağ idi (Mutahharî, 1396: c. 2, 168). Çünkü hedeflerine ulaşmada başarısızlık yaşayan insanın amelî yapısı için kullanılabilecek en uygun kavram “gerçekçilik” tabiridir. Şimdiye dek işlenenler dikkate alındığında bunu işe yararlık kelimesiyle açıklamak icap eder ve bu şekilde “işe yararlık” itibâriyâtın hakikatlerle olan irtibatını tahlilde temel ölçü kabul edilebilir.

Şimdi yukarıdaki noktaların dikkate alınmasıyla Allâme Tabâtabâî'nin şu ibarelerinin derinliğini daha iyi anlamak mümkün olur:

Öyleyse nasıl ki hakiki kaziyeler (hakiki ilimler) yani varlıkla mutabık olanlar, doğru ve yalan, o varlığın özüyle mutabık ve mutabık olmayan şeklindeyse ve de o zarurî kaziyelere hatta evvelin evvelindeki kaziyeye ilki ve hepsi yani çelişkilerin tamamına geri dönüyorsa, o zaman itibârî kaziyeler de bu sınıftandır.

Öyleyse bunlardan bazıları sistemle (yaratılış) uyumludur ve bazıları ise uyumsuz. Bunların ilkinin hak, ikincisini ise bâtl diye adlandırıyoruz. Haktan ayrı olan her şey sonunda hakikatler hakikatine ulaşabilmek için hakkın zâtına döner. Bu aşamada o, yani mutlak hak, vâcibü'l-fiil olan şeydir. (Tabâtabâî, t.y. D: 404)

Tevhîdî Ahlâk Görüşü

Allâme Tabâtabâî'nin ahlâkî çıkarımlarından bir diğeri, ilk kez ortaya koyulan tevhîdî ahlâk görüşüdür. Onun fikrî sistemi ahlâkî özünü bu görüşten almış gibi görünüyor. Ahlâk ilmini ahlâkî değer ölçüsünde, fazilet ve rezaletleri tanımayı da ahlâkî eğitim ve ıslah yöntemlerine havale ediyor ve ahlâk ilmini durağan bir ilimden hareketli ve aşamalı bir ilme dönüştürüyor. Elbette bu dönüşüm gerçekleşirken büyük çalkantılara sebep olacağından yumuşak tanımları ve bilinen ahlâkî kalıplara uygun değişimleri gerektirir. Müellifinin ikrarına göre çok değerli bir görüş olduğundan sadece genel ve muhtasar bahsedilmek suretiyle geçilmiştir. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 375) Onun fikrî sistemiyle uyumlu olmasına rağmen henüz özet çerçevesinin dışına çıkmamış, kendisinden sonra bu hususta yapılmış ilmî bir çalışmaya da ulaşamamıştır.

Tevhîdî ahlâk insan melekelerini ve fiillerini, değerlendirme ve ıslâh penceresinden mütalaa edip incelediği için şüphesiz ahlâk ilmi alanında kabul edilir. (a.g.e: 354) Ancak ahlâka bu bakışın benzerlerinden temel farkı, tevhîd ilimleriyle tecelli eden bağın ahlâk için insan üstü bir gaye resmetmesidir.

Onun *Tefsirü'l-mîzân*'da (a.g.e: 354-361) çizdiği plana göre ahlâkı hareketli ve motivasyonel gayesini dikkate alarak insanî ve

insanüstü ahlâk şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. İnsanî ahlâk, ahlâk gayesinin insanın varlık sınırları içerisinde ve faziletlerin tahakkukunda aranabileceği ve onu saadete ulaştırabilecek olan ahlâktır. Diğer bir deyişle ahlâk insanî gayelerle biraradadır, varolan insanın boyutlarını dengeler ve onu, varolan sapmalarını ve uyumsuzluklarını ıslah yoluyla saadetli bir insan boyutuna getirir. Hakikatte böyle bir ahlâkî bakış, sadeti ahlâkî parçaların düzenlenmesinde görünür. İnsanı varlığının bütün boyutlarıyla kabul eder ve insan olmayı en yüce saadet bilir.

Detaylıca anlatılan insanî ahlâk, hiçbir surette kınayıcı veya olumsuz bir tabir değildir. Çünkü insanın melekelerini ve davranışlarını düzenleme peşinde olan her yaklaşım değerli ve dikkate şâyândır: İster sadeti kadim Yunan mirası ahlâk felsefesi gibi dünyevî ve insanların övgüsünü kazanma amacı güden beşerî övünç düşüncesi dairesinde görsün, ister semavî dinlerde geldiği gibi insanın dünya ve ahiretteki gerçek kemâlî saysın ve uhrevî sevap ve ceza ya da ilâhî kader ve kazânın hatırlatılması gibi uhrevî ve madde ötesi hedeflerle insanın şahsiyetini ıslâh etmeye çalışsın. Bu sebeple İslâmî şeriatte ahlâkî tekâmül için iki yoldan da istifade edilmiştir. (Tabâtabâî, t.y., c: 18-19) Gerçi Kur'ân-ı Kerim'de ahlâkın iyileştirilmesi için dünyevî araçlardan istifade edildiğini gösteren özel bir örnek yoktur. (Tabâtabâî, 1371: c.1, 355)

Yukarıda verilenler dışında bu yaklaşıma dair söylenebilecek bir şey de şudur ki ahlâka bu bakışta ahlâkın kaynağı, mesafesi ve varış yeri insanî hususiyetlerle tarif edilir. Sanki insan için bir sınır belirlenmiştir ve o kendisini buna göre dizayn etmekle yükümlüdür. Varlığının uygunsuz olan yönlerinin ıslahı için çalışmalıdır. O bu süreçte hep kendisini görür, kendisini yargılar ve

kendisini ıslah eder. Amacı bazı kemâlâta sahip olabilmektir. Bu kemâlât, daha önce toplumsal kalıplarda veya madde ötesinde kendisine anlatılmıştı. Bu yüzden o her zaman insanlar arasında veya ahirette kendisine lâıyk olan makamın peşindedir. Bu genel bakışla içsel kuvvelerin itidâli açıklanabilir olmakta, her meleke kendi esasına göre değerlendirilmekte, her davranıştaki eksikliğin köküne inilmektedir. Bununla beraber belki ahlâk ilminin esasını oluşturan en temel önermenin bu bakış üzerine kurulu olduğu iddia edilebilir. Bu ilmî dayanak sebebiyledir ki ahlâka insan üstü bakışa sahip olmak sorun görünür.

Ancak yüce ama karşılıklı olmak zorunda olmayan bir noktada ahlâka insanî bakış ve ahlâka tevhdî yaklaşım yer alır. Ahlâkta tevhdînin mihver olması yani insan mihverli kaleden çıkış ve insanî faziletlerin elde edilmesi için çaba göstermekle yetinmek, ahlâka bu bakışta Allah rızasını kazanmaya çalışma dışında hiçbir şey insan için kabul edilebilir bir amaç ve hedef sayılmaz. Ahlâk hedefi, ahlâk ilmi incelemelelerinde belirleyici bir role sahip olduğundan, bu ilâhî hedef de marifet ve biliş kapasitesinin yüksekliğiyle orantılı olarak ahlâk yazıtlarının sınırının değişmesine sebep olmaktadır. (a.g.e: 373)

Kur'ân-ı Kerim'e mahsus olan, diğer semavî kitapların hiçbirinde bulunmayan ve önceki peygamberlerin öğretilerinde de yer almayan ahlâka dair bu yaklaşımda insanın varlık hakikatlerine dair bilişsel boyutlarına yatırım yapılması ve ilâhî ilimlerin kullanılmasıyla insan nefsinde alçak özelliklerin ortaya çıkması söz konusu olmaz. Diğer bir deyişle insanın hoş olmayan sıfatları giderilerek (iyileştirilerek) değil, def edilerek (önlenecek) yok edilir. Daha kapsamlı bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim Allah'ın mutlak hâkimiyetine

ve tüm alanlarda varolduğuna işaret eden sıfatlarla doludur. Eğer bu inanç insanın varlığını kapsarsa, artık Allah'tan gayrisi için bağlılığa yer olmayacaktır. Dünyevî zevk ve tatları beyhude bir iş görecektir ve bu vasıflar sayesinde riyâ ve Allah'tan başkasından korkma gibi ahlâkî alçaklıklar için yer kalmayacaktır. Hatta bu sıfatların yerine Allah tarafından takva, öz kontrol, izzet, metanetli bir tabiat gibi ahlâkî faziletler ve diğer güzel ahlâkî sıfatlar gelecektir. (a.g.e: 358-359)

Belki yukarıdaki ahlâkî yöntemlerin Kur'anî öğretilerdeki çerçevesinin ölçüsünü, bu semavî kitabı diğer mukaddes kitaplardan ayıran ve insanın hidayeti noktasında ortaya çıkardığı tekâmül noktası yönünde bulabiliriz. Nitekim Allah Kur'an'ın diğer semâvî kitapları "müheymin" olduğunu söylemiştir.²⁸

Çünkü önceki kitaplarda gelen hak ilimler, Kur'an tarafından tasdik edilmiştir ve elbette bu özelliği sebebiyle bu Kitâb, önceki dinlerin bazı kanun ve ahkâmını da feshederek ilâhî hidayeti tamamlayıcı olabilir. (Tabâtabâî, 1371: c. 5, 349) Bu hidayet Kur'an'daki hak ilimleri ilkâ boyutunda çeşitli suretlerde kendisini göstermiştir. Kur'an ayetleriyle birazcık ünsiyeti olan herkes Kur'an'ın kavramsal atmosferine tamamen insanın düşüncesine yön verme ve revaçta olan maddî inançlarını değiştirme doğrultusunda bir tevhîdî dünya görüşünün hâkim olduğunu bilir.

Bazı yerlerde tasavvufî bakış açısı olmadan anlaşılamayacak tabirler vardır. Bunlara verilecek en bariz örnekler, mutlak hâkimiyet, sonsuz kudret ve varlıkla ilgili diğer boyutların Allah'a münhasır kılındığı tabirlerde görülebilir. Kur'an'daki bu kavramsal yapı, her ne kadar kendi başına kurallı

ahlâk kâidelerini içermiyorsa da, şüphesiz müminlerin inanç mecmuasında münasip bir zihinsel yapı oluşturma peşindedir ve hiç şüphe yok ki bu tefekkür ve inançların insan nefsinde kök salması, insanoğlunun davranış ve huylarında kader belirleyici bir tesir bırakacaktır. Bu hakikat açıktır ki Allâme Tabâtabâî'yi Kur'anî yöntemi tevhîdî eğitim üslûbu olarak görmeye itmiş ve bu yöntemin mukaddes Kur'an'a mahsus olduğunu iddia etmesine sebep olmuştur.

Yukarıda bir nevi şekillenen ahlâkî sistem, ancak bu düşüncenin etki mekanizmasıyla âşinâ olduğumuzda tamamlanacaktır. Merhûm Allâme bu ilimlerin, insanın Allah Tebârek ve Te'âlâ'nın maddî kesretine teveccühünün değişimi vasıtasıyla şekillendiğini açıklar. Şu anlamda ki kâmil insan Allah'tan gayrisini görmez ve gelişme peşinde olan müstekmil insanın da Allah'tan başkasına teveccüh etmesi yakışık almaz. Teveccühü ve sürekli zikriyle Allah'ın teveccühünü celbedebilmelidir. İnsan nefsinin teveccühündeki bu değişim noktası, onun melekelerinin değişmesini ve ahlâkî çirkinliklerinin ortadan kalkmasını sağlayacaktır. (Tabâtabâî, t.y.c: 18)

Elbette nefsin teveccühünün bu değişimi ilâhî aşkın şaşırtıcı ve çok kudretli gücünün mahsulüdür ki "zaman içerisinde ve insanda imanın yerleşmesi ve kuvvetlenmesiyle şekillenir. Bu iman onu, aşkını sürdürmeye zorlar, öyle bir yere varır ki sanki Allah'ı görüyordur. Çünkü insanın fıtratı, güzelliklere aşkla donatılmıştır... Bu muhabbet ona öylesine hâkim olur ki diğer tüm alaka ve muhabbetlerinden ayrılır ve sadece Allah'a aşk besler. Allah için ve Allah yolunda olmadıkça bir şeyi sevmez... Amel kısmında

²⁸ Maide, 48: "(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik."

da Allah'tan ve O'nun rızasından başkasını irade etmez. Yani o Allah için ve Allah yolunda olmadıkça ne bir şey talep eder, ne bir şeyi kasteder, ne bir şey ümit eder ve ne de bir şeyden korkar... Onu harekete geçiren şey diğer insanlarınkinden farklıdır ve davranışının hedefi değişmiştir, çünkü o bundan önce işleri kemâle ulaşmak için yapardı ve eğer insanî bir faziletse seçer veya insanî bir rezillikse terk ederdi. Oysa o şimdi Allah'ın rızasını istiyor ve fazilet ya da rezalet gibi bir düşünceye sahip değil. Kalbi (halk içinde) iyi bir nâma sahip olma ya da övgü alma derdinde değil. Hatta dünyayla, ahiretle, cennetle ve cehennemle de bir işi yok. Onun bütün himmeti Rabbine yöneliktir ve Rabbi onun azığı, onun düşkünlüğü, onun yol göstericisi ve onun aşkıdır.” (Tabâtabâî, 1371: c.1, 374)

Bu ahlâkî görüş bundan ibaret olsaydı bile insanî kemâlin seçkin ve zirve yapmış bir anlatımı olurdu. Ancak tevhîdî ahlâk görüşü, Allâme Tabâtabâî'nin fikrî sisteminde daha kapsamlı meseleleri içerir. Onun sözlerinde tevhîdî ahlâkın, kendisiyle uyumlu akli ve nakli altyapısıyla çok yönlü ahlâkî bir düzen olduğu iddiası olduğu görülür. Araştırmayı en başından buraya kadar takip eden seçkin muhataplar bu noktalardan bazılarını keşfetmişlerdir; lâkin bu özelliğin açıklanması, ahlâkî görüşlerin benzerleriyle irtibatı, dinî ve genel ahlâk konusunda bazı noktalara ulaşılması ve bunların ıslah ve terbiye yöntemleri, araştırmanın bundan sonraki merhalelerinde açıklanmaya muhtaçtır ve yeri geldiğinde işlenecektir.

Toplumsal Düzen

Allâme Tabâtabâî toplum için bireyin dengesinin esas olduğunu kabul eder ve toplumun kendisine mahsus ahkâmı ve

nitelikleri olduğuna inanır. Nasıl ki bireyler dünyaya gelir, sonra maddî hayatları sona ererse ve herkesin bir eceli varsa toplumlar ve milletler de bir gün sona ulaşırlar. Bu yüzden toplumun hüviyeti, o toplumdaki bireylerin hüviyetleriyle aynı hizadadır. (*el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*, c. 8, s. 86) O tam bir açıklıkla İslâm'ın toplumsal bir din olduğunu söyler:

İslâm ruhbânlığı ve uzleti lağvetmiş olan toplumsal bir dindir. Nefis tezkiyesi, iman tekmîli ve Allah'ı tanıma ile meşgul olan kimseler, kemâle toplum içinde varolarak ve diğerleriyle ortaklaşa hareket ederek ulaşmalıdırlar. Hidâyet imamlarından (as) terbiye alanlar da sadır-ı İslâm'da böylelerdi. Onuncu derecede imâna sahip olan Selmân, Medâîn'i yönetiyordu. Kemâl ve takvânın atasözü olan Üveys Karanî, Sıffin Savaşı'na katıldı ve Emirü'l-müminîn'in (as) sancağı altında şehit oldu. (Tabâtabâî, 1388B: c. 2, 176)

Allâme'nin diğer toplumsal alanlardaki esaslarını aydınlatan konu şudur ki Allâme'nin tevhîdî ve eğitimsel yaklaşımı hiçbir şekilde insanın toplumsal hayatının boyutlarına yabancı değildir. Ona göre gerçekçi ahlâk ve dinî eğitim bireysel ve toplumsal tecrübeler zemininde şekillenir. Bu açıdan bakıldığında daha önce söylendiği üzere İslam dininde insanın gelişimini ve yükselmesini destekleyen programda ruhbânlığın, uzletin ve bir köşeye çekilmenin yeri olmadığı gibi aksine bu bakışta toplum, gelişimin ve yükselmenin beşiğidir.

Allâme, Hz. Muhammed (s.a.a) adlı makalesinde gelişimi ve yücelmeyi toplumsal aktivizm zemininde açıklamıştır:

Mukaddes İslâm dininde yaşam tarzı öyle bir şekilde düzenlenmiştir ki insanın

toplumsal ve maddî yaşamı, içinde manevî yaşamın yetiştirildiği bir beşik mesabesindedir. İslâm'ın emirlerini yerine getiren Müslüman bir bireyin manevî nurâniyeti, bireysel ve toplumsal tüm amellerinin kendisini nurlandırarak pâk kıldığı bir nurâniyettir. O halkla birlikte olduğunda kendi Allah'ıyla birliktedir, topluluk içindeyken sır halvethânesindedir, maddî hedefleri için çalışıp çabaladığında, bu çalkantıyla dolu dünyaya bağlı acı-tatlı, hoş-nâhoş, güzel-çirkin bir dizi olay başına geldiğinde o yine özgür bir kalbe sahiptir ve sakin bir dünyadadır. Hangi tarafta dönse kendi Allah'ından başkasını görmemektedir. (a.g.e: 40)

O, bu esas üzere ilâhî itaat, emir ve hi-dayete uyan böyle bir toplumu bütün engellere karşı zafer kazanacak olan “gâlip cündullâh”²⁹ diye adlandırır. (Tabâtabâî, 1371: c. 17, 177)

Sonuç

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde genel din sistemi her ne kadar diğer çoğu düşünürde olduğu gibi “itikatlar, ahlâk ve ahkâm” üçlüsü etrafında tasvir edilmiş olsa da bu üçlü hiçbir zaman tabîî insan ve fitrî insan çerçevesi dışında resmedilmemiştir. Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde din, taklîdî bir inanç değildir veya insanı yaşamın gerçeklerinden uzaklaştırarak bir kenara çekip zihinlerde mahsur kılınmış bir dünyada itikâdî varsayımlarda bulunacak bir kulluk inşâ etmez. Aynî dünyada, tüm insanlarla müşterek bir yaşam üslûbudur.

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde din, insanın hayatını düzenleyen sabit nicelikleri dikkate alır ve insanı etrafında dönen

hakikatlerden haberdâr kılar. Diğer taraftan insan da bu hakikatleri düşünce gücüyle ve itibâr etme yetisiyle idrak edebilecek şekilde yaratılmıştır. Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde itibâriyât görüşü, gerçekçi dinin nasıl eyleme geçeceğine dair bağlantı noktasıdır ve de ihtiyaçlar, eğilimler ve hedefler ile bireysel ve kitlesel/ toplumsal zihin arasındaki irtibatı biçimlendirir. İtikatları ahlâk ve ahkâma bağlar, aynı şekilde dinî eğitim yöntemini, insanın iradesini ve bilinç gücünü resmen tanımanın gerekliliği üzerinde durarak sağlamlaştırır.

Allâme Tabâtabâî'nin çizdiği din tablosundaki itikatlar, ahlâk ve ahkâm tasvirlerinin hepsi insan için diğer bütün yaşam üslûplarından daha fazla insanın hakikatiyle ve varlığıyla uyum sağlayan bir dünya kurar. Bu dünya, bir şekilde tabîî insanın kitlesel akılla anlaşabildiği bir yere dönüşebilir.

Din, yani aslında tevhîd hareketi hayatın tüm boyutlarındadır. İster ona itikat, ahlâk ve ahkâm dediğimiz bir kalıpta olsun, ister başka bir sınıflandırma yapalım, önemli olan varlığı ve fitrî insanı doğru tasvir edilelim ve onu gerçekten olması gereken ve olmak zorunda olan yaşama doğru yönlendirebilelim.

Değerlendirme

Allâme Tabâtabâî'ye göre genel din sistemi konusu, bu makalede işlenenler dikkate alınarak gözden geçirilirse Allâme'nin din sisteminin ortaya çıkış sürecini ve kapasitesini ortaya koymaktadır. Allâme her ne kadar itikat, ahlâk ve ahkâm üçlüsünden açıkça bahsetmiş olsa da bu sınıflandırma hiçbir zaman onun bilimsel sınıflandırması için bir ölçü niteliğinde kullanılmamıştır. Hatta

²⁹ Zafer kazanmış Allah'ın ordusu. (Ç.N.)

onun dinin geneline bakışının mihveri, insan düşüncesi bâbında incelenen konulara kaynaklık eden amelî itibâriyâtlar esasına göre daha çok itikat ve amel ikilisiyle uyumludur ve onun görüşüyle uyumlu bir sınıflandırma olarak zikredilmesi mümkündür.

Bu durumda yukarıdaki üçlü sistem meşhur yollardan bir yol olacaktır ve dinin Allâme Tabâtabâî'nin düşünce sisteminde itikatlar ve ameller olarak iki unsur şeklinde sınıflandırılması daha makbul olacaktır. Bu sınıflandırma ayetlerle³⁰ ve

rivayetlerle³¹ de daha uyumludur. Dinî itikatlar, inançlar ve imanla ilgili şeyler formunda kendini gösterecektir. Hakikat içinde kök salmış itibâriyâtın başka bir şey olmayan ahlâk ve ahkâm da mahiyette vahdetin korunması durumunda, mahiyet dışı bir farklılık gösterecektir. İctimâdan sonra gelen itibârda, topluluğun hedefleri de dâhil olur. Şeriatte bireysel ahkâm da hayatî ve zarurî ahlâkiyâtın başka bir şey değildir. Bu tasvirde ahlâk ve fıkıh arasında kendini gösteren çizgi de tartışma konusu olacaktır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim

Berkî, Ahmed bin Muhammed bin Hâlid (1371 K), *el-Mehâsin*, Kum, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ikinci.

Cevâdî Âmulî, Abdullah (1388), *Şemsü'l-vahyi Tebrîzî*, Tahkik: Ali Rıza Rûganî, Kum, Neşr-i İsrâ, beşinci.

Cevherî, İsmail bin Hamâd (1376 K), *es-Sihâh*, Tahkik: Ahmed Abdulgafur Attâr, Beyrut, Dârü'l-ilmü li'l-melâyîn, birinci.

Dîvânî, Emîr; Rahîm, Dehkân (1394), "Ahlâk-ı mübtenî ber-tabâiat der-endîşe-i Allâme Tabâtabâî", *Ahlâk-ı vahyânî*, üçüncü yıl, nr. 2.

Eş'arî, Ali bin İsmail (t.y.), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-Musallîn*, Beyrut, Dârü'l-neşr Franz Steiner.

Ezherî, Muhammed bin Ahmed (1421 K), *Tehzîbü'l-lügat*, Beyrut, Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ilk.

İbn Bâbeveyh, Muhammed bin Ali (1379), *el-İ'tikâdât*, Kum, Müesseseti'l-İmâmü'l-Hâdî (as).

İbn Fâris, Ahmed (1404 K), *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lugat*, Kum, Mektebi'l-a'lâmi'l-İslâmî, ilk.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrrem (1414 K), *Lisânü'l-Arâb*, Beyrut, Dârü's-sadr, üçüncü.

İhvânü's-safâ (1412 K), *Resâilü l'İhvânü's-safâ ve Hullânî'l-vefâ*, Beyrut, Dârü'l-İslâmiye, birinci.

Molla Sadrâ, Sadreddîn Şîrâzî, Muhammed İbrahim (1981 M), *el-Hikmeti'l-Müteâliye fî'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbâa*, Beyrut, Dârü lhyâi't-Turâsi'l-Arabî, üçüncü.

Mustafavî, Hasan (1430 K), (1430 K), *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân-ı Kerim*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, üçüncü.

Mutahharî, Murtaza (1377), *Mecmua-yı Âsâr*, Tahran, Sadra, ilk.

Mutahharî, Murtaza (1396), *Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, Kum, Sadra.

Râgıb İsfehânî, Hüseyin bin Muhammed (1412 K), *Müfredâtü l'Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-kalem, ilk.

³⁰ Fatır, 10: "Güzel sözler O'na yükselir; rızâsına uygun iş ve davranışları da O yüceltir. Sinsi sinsi kötülük tasarlayanlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzakları altüst olur."

³¹ Ebâ Abdillâh'tan (a.s) şöyle buyurduğunu duydum: "Allah marifetsiz ameli ve amelsiz marifeti kabul etmez..." (Berkî, 1371K: 198)

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1371 Ş), *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum, İsmailiyan, ikinci.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1383), *Tercüme-i Tefsîrî'l-Mîzân*, Tercüme: Seyyid Muhammed Bâkır Hüseyinî Hemedânî, Kum, Camia-yı Medreseyn.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1387), *Usûl-i Felsefe-i Realizm*, Kum, Bostân-ı Kitâb, ikinci.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1388), *Berresihâ-yi İslâmî*, Kum, Bostân-ı Kitâb, ikinci.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1388), *İnsan ez-Âğâz tâ Encâm*, Kum, Bostân-ı Kitâb, ikinci.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *el-İnsân ve'l-Akîde*, Kum, Bâkiyât, ikinci.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *er-Resâili't-Tevhîdiyye*, Beyrut, el-Nu'mân, ilk.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *Mecmua-yı Resâili'l-Allâme Tabâtabâî*, Tahkik: Sabâh Rabiî, Kum, Bâkiyât, ilk.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *Nihâyetü'l-Hikmet*, Kum, Müessesese-i Neşrî'l-İslâmî et-Tebâatü'l-Cemâetü'l-Medreseteyn, on ikinci.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *Tevhîd-i İlmî ve Aynî*, Tahkik: Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tahrânî, Meşhed, Allâme Tabâtabâî, ikinci.

Vicdânî, Fatuma; İmânî, Muhsin; Ekberiyân, Rızâ; Sâdikzâde Kumsarî, Ali Rızâ (1391), “Pâyeihâ-yi Fitrî-yi Ahlâk der-Nazariyye-yi Allâme Tabâtabâî ve Usûl-i Terbiyetü-yi Mübtenî ber-ân”, *Pejuhiş der-Mesâil-i Ta'lim ve Terbiyet-i İslâmî*, Sayı: 15.

Zemahşerî, Mahmud bin Ömer (1417 K), *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ilk.